Laicidad: en diálogo con Francesco D'Agostino

Secularity: in dialogue with Francesco D'Agostino

Andrés OLLERO
Secretario General del Instituto de España
aollero15@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8099-2879

RECIBIDO: 07/08/2023 / ACEPTADO: 13/03/2024

Resumen: En la obra de D'Agostino, toda actividad jurídica implica, consciente o inconscientemente una fundamentación antropológica. Cuando esta es cristiana, es fácil que lleve consigo una crítica al normativismo, marcando la diferencia entre derecho y ley. Su apoyo en un logos presente en la realidad, no impide constar la dimensión hermenéutica que la actividad jurídica lleva consigo; lo que condicionará la concepción de la tradicional doctrina del derecho natural. Un ejemplo concreto será el enfoque de la objeción de conciencia y la desobediencia civil, así como la relación entre ética natural y democracia. La difusión de la doctrina de la universalidad de los derechos humanos tropieza con el multiculturalismo. El laicismo se convierte también en un fenómeno cultural perturbador en el mundo occidental.

Palabras clave: Democracia; Derecho Natural; Derechos Humanos; laicidad, laicismo, objeción conciencia.

Abstract: In D'Agostino's work, all legal activity implies, consciously or unconsciously, an anthropological foundation. When this is Christian, it easily carries with it a critique of normativism, marking the difference between law and legislation. Its reliance on a logos present in reality does not prevent acknowledging the hermeneutic dimension that legal activity carries with it; this will condition the conception of the traditional doctrine of natural law. A concrete example would be the approach to conscientious objection and civil disobedience, as well as the relationship between natural ethics and democracy. The spread of the doctrine of the universality of human rights encounters obstacles in multiculturalism. Secularism also becomes a disturbing cultural phenomenon in the Western world.

Keywords: Democracy; Natural Law; Human Rights; secularity; secularism; conscientious objection.

Septiembre de 1973. Una beca del Istituto Italiano di Cultura me permite una estancia de dos meses en Universidad *La Sapienza* de Roma, junto al Profesor Sergio Cotta. Entre sus jóvenes discípulos destaca ya Francesco D'Agostino. Nuestra similar edad y situación académica favorece una grata amistad, que se prolongará a largo de los años[1], con diversas oportunidades de encuentro; más de una vez facilitadas por él, en su condición de Presidente de la Unión de Juristas Católicos Italianos; audiencia pontificia incluida.

[1] De ello da fe que –en una, de las muchas, dedicatorias autógrafas de los libros que me fue enviando–, escribía: "Ad Andrés, quarant'anni d'amicizia", lo que –dada fecha del libro: 2010–, no deja de resultar elocuente.

Cuando –treinta y cuatro años después– el maestro fallece, D'Agostino redactará una necrológica que parece paradójicamente autobiográfica; como si, al evocar a Sergio Cotta, estuviera él mismo reflejándose en un espejo. Recuerda que, en el mítico 68, a "Cotta le parecía muy claro cómo era indispensable dar respuesta a la crisis antropológica y cultural generada por la energía tecnológica. La concretaba en una constante atención, libre de prejuicios, a las necesidades objetivas del hombre; el único modo de gestionarla. El sesenta y ocho seguía, por el contrario, otra vía; la de un praxismo ciego, un libertarismo voluntarista, un individualismo narcisista". "Cotta vuelve a recuperar y revitalizar, gracias a una antropología originalísima, temáticas iusnaturalistas: el hombre tiene necesidad del otro porque, por naturaleza, es un ser relacional".

Su apoyo al referéndum sobre el divorcio o el aborto le valió ser acusado de integrismo por quienes intentaban "esconder la inspiración exquisitamente laicista de sus batallas; Cotta no combatía en favor de la indisolubilidad del matrimonio en cuanto vínculo sacramental, ni se presentaba como defensor de la vida humana prenatal adoptando argumentaciones teológicas"[2].

Me resulta fácil detectar dos etapas diversas en la obra de D'Agostino. La primera –formativa– volcada al estudio de la filosofía clásica, con especial atención a la antigua Grecia[3]; lo que me llevaba a admirar su temprana riqueza cultural, nada sorprendente en quien dedicaría una obra a su madre, recién fallecida, recordando que "no amaba ni el derecho ni la filosofía, sino que amaba la literatura, la historia y el arte". Le había "enseñado a amar la literatura, la historia y el arte, más que a la filosofía y al derecho"[4].

Grecia ocupa en efecto un lugar preeminente en su obra, de lo que dan testimonio continuas citas. No se trata sin duda de una afición de juventud, sino que permanecerá con los años. A su juicio, entre el espiritu griego y la tradición cristiana la convergencia es evidente, posible, necesaria y, diría, inevitable; de ahí que comparta la oposición a todo intento de des-helenización del cristianismo[5].

---

2 D'AGOSTINO, F., "Sergio Cotta, maestro invisible", *Il Foglio* (12.05.2007). Al citar sus obras, asumo personalmente las traducciones al español con ahorro de comillas en más de una ocasión.

3 Recuérdense, entre otras, D'AGOSTINO, F., *Eipeikeia. Il tema dell'equità nell'antiquità greca*, Giuffrè, Milano, 1973. *Per un'archeologia del diritto. Miti guiridici greci*, Giuffrè, Milano, 1979, *Bia, Violenza e giustizia nella filosofía e nella letteratura della Grecia antica*, Giuffrè, Milano, 1983.

4 D'AGOSTINO, F., *Diritto e Giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2000, p. 5.

5 D'AGOSTINO, F., "Fede, ragione, università", en *Un magistero per i giuristi. Reflessioni sugli Insegnamenti di Benedetto XVI*, Unione Giuristi Cattolici Italiani, Roma. Reeditado al año siguiente por Paoline, 2010, pp. 49-50.

No se ahorrará, sin embargo un matiz: los griegos no han elaborado un conocimiento científico del mundo, sino –como mucho– una espléndida geometría; mientras el cristianismo ha introducido un particular modo de pensar el derecho, un modo fuerte y radical, en el que conocimiento, confianza y esperanza se unen indisolublemente. Se puede tener confianza en el derecho, porque en su raíz última remite a la justicia, que puede ser construida por el hombre; no es un ideal irracional, ni una fantasmagoría, ni una ilusión; es una posibilidad humana real[6].

Con posterioridad, regresado a Roma en plena madurez, imitaría a su maestro en una notable proyección pública en sedes tan relevantes como la presidencia de la Comisión Nacional de Bioética y la ya mencionada de la Unión de Juristas Católicos Italianos.

Al zambullirme ahora en la relectura de sus publicaciones, me he encontrado ante su obra reflejado a mi vez como ante un espejo; como ocurrió a él con la de su maestro, que también había dejado en mí honda huella. Esto me hace temer que de estas páginas no quepa esperar un análisis crítico, dada nuestra notable afinidad, más propia de vidas paralelas. Casi pueden acabar dando paso a una sectorial reseña. Para intentar marcar nuestras coincidencias, iré aludiendo a publicaciones propias donde será fácil detectarlas; no faltará, sin embargo, la oportunidad de aportar algún matiz.

Para empezar con un rasgo decisivo de la laicidad de la que, sobre todo, voy a ocuparme. señalaría su admiración por Josef Ratzinger, luego Benedicto XVI, y su insistencia en el papel del logos como elemento clave del cristianismo. Actitud que refrendaría al leer, en su honor, la tradicional *laudatio*, con motivo de la investidura del teólogo el 10 de noviembre de 1999 como doctor *honoris causa* en jurisprudencia, otorgada por la LUMSA; la universidad más cercana –no solo físicamente– al Vaticano[7]. Admiración que es fácil encontrar también en no pocas aportaciones mías[8].

Concede igualmente especial relieve a su diálogo en la Academia de Baviera con Jürgen Habermas el 10 de enero de 2014[9], del que igualmente me

---

6 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", en *Dirito e Giustizia* (2000), 117.

7 Recogida de modo especial en D'AGOSTINO, F., "Joseph Ratzinger, teologo e giurista", en *Un magistero per i guiristi*, *op. cit.*, pp. 15-22.

8 Por señalar una, de raíz italiana: "Assecondare Dio, como è lógico", en *La legge del Re Salomone. Pope Benedict XVI public speeches*, Rizzoli-BUR, Milano, 2013, pp. 167-175. Luego en inglés: "Acting contrary to Reason is contrary to God's Nature", en *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A Dialogue on the Foundation of Law* (Marta Cartabbia & Andrea Simoncini, eds.) Cambridge University Press, 2015, pp. 205-212.

9 D'AGOSTINO, F., "Benedetto XVI e l'Europa", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, p. 31.

he ocupado[10]. Esto delata otro rasgo común, muy propio de la generación en que coincidíamos, previa al posterior tsunami de literatura anglosajona, que ha alegrado la vida de los que nos han sucedido. Por entonces, tanto en Italia como en España, los intentos de contacto internacional se dirigían hacia Alemania, con la excepción española de los *bolonios*, que se convertían en doctores al amparo del Colegio Español, o de los que se vinculaban a la literatura italiana buscando mayor facilidad idiomática.

Las lecturas de autores alemanes son muy frecuentes en los textos de D'Agostino, lo que vuelve igualmente a reunirnos a la hora de citar a Gadamer, del que resalta: "Si el otro existe independientemente de mí y si es en la relación con el otro como yo mismo me constituyo, esto implica que el otro tiene sobre mí un (paradójico) primado. En la hermenéutica contemporánea este principio encuentra puntual –y profunda– correspondencia en el primado de la pregunta sobre la respuesta, sobre el que tanto ha insistido Gadamer"[11]. Mi estancia –dos años antes de conocernos– junto a Arthur Kaufmann en Munich me llevó a ocuparme de la hermenéutica gadameriana, que me produjo igualmente una profunda impresión[12].

No deja de producirme sorpresa su fascinación por autor tan alejado de sus puntos de vista como Niklas Luhmann, plasmada en frecuentes alusiones, resaltando que considere a la doctrina de los derechos humanos como religión civil de nuestros días[13], considerándolo como uno de los grandes sociólogos de nuestro tiempo[14], o recogiendo su comparación de la contraposición entre ser y deber ser con la planteada entre hombres y mujeres, con desventaja de los segundos en ambos casos; pese a que lo normativo no es una adecuada antítesis de lo fáctico, sino de lo cognitivo[15]. Por mi parte, fui probablemente

---

10 Por ejemplo, OLLERO, A., "La crítica de la razón tecnológica. Benedicto XVI y Habermas, un paralelismo sostenido", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, LXII-87 (2010), pp. 435-451.

11 D'AGOSTINO, F., "Il carattere interpersonale del diritto", en *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino, 1992, p. 40.

12 Patente, por ejemplo, OLLERO, A., *Derecho y sociedad. Dos reflexiones sobre la filosofía jurídica alemana actual*, Editora Nacional, Madrid, 1973; luego en alemán, gracias a la traducción de Wolf Paul y al patrocinio de la Deutsche Forschunsgemeinschaft: *Rechtswissenschaft und Philosophie. Grundlagendiskussion in Deutschland*, Rolf Gremer Verlag, Ebelsbach, 1978.

13 Entre otras, en D'AGOSTINO, F., "La filosofía del diritto, i diritti dell'uomo e il carattere paradigmatico del diritto", en *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 58.

14 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, p. 125.

15 D'AGOSTINO, F., *Filosofia del diritto* (2ª), Giappichelli, Torino, 1996, p. 81, nota 11; también pp. 112-113.

el primer autor español en ocuparme, con no menos frecuencia, de la obra de Luhmann[16].

Tampoco faltan las alusiones a otro autor, tampoco muy frecuente entre nosotros, que no dudaba en considerar al cristianismo como una fuerza a favor de la Ilustración: Martín Kriele[17]. En mi caso, aparte de citarlo profusamente[18], tuve la oportunidad de acompañarle por tres universidades andaluzas.

I. Una antropología laica

Es fácil compartir con D'Agostino el convencimiento de que toda actividad jurídica implica –consciente o inconscientemente– la fundamentación en una antropología; en una concepción del hombre y su papel en la sociedad, en la que se funda un –con mayor o menor lucidez– siempre existente concepto de justicia.

El término laico cobra, por otra parte, un peculiar alcance en el debate cultural italiano, donde se califica como tal cualquier planteamiento caracterizado por una ignorancia o despego de todo elemento religioso; tanto al teorizar como en la propia conducta, salvo que se encierre en la más estricta intimidad. Consciente de ello, en más de una ocasión D'Agostino presentará tal término entrecomillado –denunciando así su uso laicista–, mientras en otras, destinadas en principio al lector italiano, se ahorra tal esfuerzo.

Significativo de una consciente laicidad es su convicción de que la expresión "jurista católico describiría de modo óptimo, mucho mejor que la de católico jurista, a un hombre que no esconde su identidad de creyente". El intento de llevar a cabo una práctica como la jurídica debe mantenerse sobre un plano de rigurosa laicidad, dado que no puede nacer sino "como práctica antropológica y no religiosa". Al fin y al cabo, él –en cuanto católico– se mueve por la convicción de que lo justo radica en el bien y que este no tiene

---

16 Queda de relieve –en la segunda parte del libro ya citado en nota anterior– una de las publicaciones que dediqué a su obra –"Die technokratische Funktion des Rechts in der Systemtheorie von Niklas Luhmann", ¿que fue incluida en Politik ohne Herrschaft? *Antworten auf die systemtheoretische Neutralisierung der Politik* (ed. por V. Ronge y U. Weihe), Piper Verlag, München, 1976, pp. 131-140.

17 D'Agostino, F., "Repensare la laicità. L'apporto del diritto", en *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 95.

18 Por ejemplo, en Ollero, A., "*Tiene razón el derecho. Entre método científico y voluntad política*", Congreso de los Diputados, Madrid, 2006.

un carácter confesional; es siempre y en todo lugar bien humano, que todo hombre tiene el deber, en su relación con cualquier otro, de defender y promover[19].

La clave radicará pues en suscribir, con hechos, una antropología relacional, que rebosa en toda su obra. El jurista habrá de comportarse fiel a su verdad, como ser que realiza propiamente su subjetividad sólo cuando reconoce la subjetividad del otro[20]. La intervención de Benedicto XVI en Naciones Unidas le dará pie a enlazar le reivindicación de la libertad religiosa con su base antropológica: "el reconocimiento del carácter individual y al mismo tiempo comunitario de la unidad de la persona humana. La construcción del orden social necesita de estas dos pilastras: la dimensión del ciudadano y la del creyente no pueden confundirse en absoluto; pero no es menos lícito establecer vallas entre ambas, sopena de correr el riesgo de perder la dimensión comunitaria de la persona y de favorecer una aproximación individualista a la lógica de los derechos, que inevitablemente fragmentaría la unidad de la persona"[21].

Esto le llevará a afirmar, por ejemplo, que enseñar "a los niños y muchachos, en el contexto de una disciplina de Educación en la Constitución, que el matrimonio no presupone la diversidad sexual (como ocurre en España)", no es "enseñar pluralismo y tolerancia, sino vehicular con la autoridad que la escuela debería poseer (pero que cada vez posee menos), una visión deformante de la vida humana"[22].

Insistirá siempre en ese fundamento antropológico: el jurista sabe que la realidad del derecho no es monológica; o es dialógica o no es tal[23]. El derecho es *per se*, por su íntima estructura, relacional. "La relacionalidad consiste en –o, al menos, tiende hacia– una interpersonalidad, que implica el valor infinito de la persona humana". Por mi parte, he criticado en más de una ocasión que el artículo 1.1 de nuestra Constitución empareje libertad, justicia e igualdad, olvidando que la justicia no es sino el ajustamiento de libertad e igualdad. No me resultó difícil encontrar en su obra afirmación similar: "Sabemos bien que la libertad, cuando se radicaliza, produce desigualdades

---

19 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, pp. 112 y 8.

20 D'AGOSTINO, F., "Pluralità delle culture e universalità dei diritti", en *Multiculturalismo e identità* (C. VIGNA, S, ZAMAGNI, eds.), Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 41.

21 D'AGOSTINO, F., "Il Papa alle Nazioni Unite", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, p. 96.

22 D'AGOSTINO, F., "Ecologia dell'uomo", *op. cit.*, p. 117.

23 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, p. 122.

insoportables y sabemos, también, que la igualdad, cuando se radicaliza, suprime la libertad"[24].

La consecuencia antropológica inmediata será un rechazo del individualismo. Esto le llevará a recordar que la Declaración Universal de Derechos del Hombre no encarna valores absolutos, aunque hoy sea adecuada para defender la dignidad humana; pero –como teoría– no es neutral, dada su matriz ilustrada y occidental, que no facilita que pueda servir de plataforma a una ética del derecho común para toda la humanidad. De ahí que sea preciso reformular los derechos humanos en "dual"; ya que si los hombres tienen derechos es porque la existencia de los de uno reclama la de los de otros[25]. No olvidará, a la vez, que la profunda razón de ser del derecho es la defensa del individuo, no solo frente a los otros, sino –mucho más– respecto a sí mismo[26].

El individualismo subjetivista sacrificará, a su juicio, el derecho a la libertad, lo que llevará a un libertinismo, que invita a ver en el derecho solo un instrumento para maximizar la expasión subjetiva[27]. A la vez surgirá otro paradigma antirrelacional, al que atribuye el paradójico rótulo de "individualismo colectivo"; niega la intersubjetividad, subordinándola instrumentalmente a la unidad indiferenciada del cuerpo político, entendido como totalidad. Se convirtie así en el paradigma predilecto del poder[28].

Esto le lleva a detectar dos caracteres que hacen de la violencia de nuestro tiempo algo inédito en la historia: la revuelta contra el Estado –como reivindicación del primado del individuo sobre la sociedad– y el desarrollo aberrante de las instituciones, que no dudan en recurrir a la violencia para convertirse, de mero hecho instrumental dirigido a la promoción de la vida social, en entidades pendientes solo de su autoconservación. Por detrás asoma, como peculiar avalista antropológico, Nietzsche: yo soy libre, y por tanto ellos deben obedecer; espléndida fórmula al servicio del superhombre, cuya libertad, que no tiene otro sentido raíz que la exaltación de la individualidad, ni tiene otro resultado –si se vive coherentemente– que el dominio sobre el otro[29].

---

24 D'AGOSTINO, F., "Il carattere interpersonale del diritto", *op. cit.*, pp. 31 y 48.

25 D'AGOSTINO, F., "Pluralità delle culture e universalità dei diritti", *op. cit.*, pp. 48 y 50.

26 D'AGOSTINO, F., "Eutanasia, diritto e ideología", en *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e política*, Giuffrè, Milano, 1982, p. 112.

27 D'AGOSTINO, F., "Matrimonio e indissolubilità", *op. cit.*, p. 138.

28 D'AGOSTINO, F., "La filosofía del diritto, i diritti dell'uomo e il carattere paradigmatico del diritto", *op. cit.*, p. 66.

29 D'AGOSTINO, F., "La situazione italiana oggi. Apunti per una fenomenología della cultura", en *Una scelta pastorale. Il convegno della Chiesa in Italia*, Edizioni Paoline, 1976, pp. 85 y 92.

No faltarán resultados empíricamente comprobables, como el rechazo a la llamada *familia tradicional*, fruto de un individualismo utilitarista y privatista[30], o actitudes –como la que atribuye a Marco Panella– que ignoran que haya una línea lógica, que une la reivindicaciones favorables a la liberalización del aborto y las que la extienden a la eutanasia. Esta tiene tristes antecedentes, pero su creciente positivación jurídica constituiría hoy una "absoluta novedad". Esto iría dando –a su juicio– paso a un novedoso "iusnaturalismo libertino"[31], que ignora que no todo enfermo anciano o terminal es capaz de determinarse, siendo débil, frágil y fácilmente influenciable; lo que obliga al médico a conjugar la autodeterminación del paciente con su deber profesional de actuar en favor y no contra la vida[32]. Tampoco son estos temas que me sean ajenos[33].

El aborto expresa, a su juicio, la absolutización de la subjetividad, que rechaza reconocer, en el derecho a la existencia de una vida todavía fetal, un límite a la afirmación de sí. Si esta es la línea realmente maestra de la cultura de hoy, entonces es fácil prever que, para ella, el aborto será solo una etapa en la larga vía de la afirmación incondicionada del yo; las etapas ulteriores irán todas, no en defensa sino en la manipulación de la vida, en nombre de los "derechos (!?)" de un sujeto que refutaría reconocer al otro-de-sí en sus primigenias expectativas. No hay duda de que una reivindicación tan exasperada de la subjetividad será autodestructiva. El derecho del individuo, si se absolutiza, no puede dejar de convertirse en privilegio y, si el privilegio de excepción se convierte en regla (como parece ser hoy pretensión común), niega la lógica de toda coexistencia, que exige por el contrario una situación de paridad y simetría entre los coexistentes[34].

Para D'Agostino el alcance de esta novedad es particulamente grave, porque la despenalización del acto eutanásico entraría en contradicción con la función y la estructura misma del derecho, convirtiéndose en un "epifenómeno de una de las más típicas ideologías de nuestro tiempo; la del antijuridicismo"[35].

---

30 D'AGOSTINO, F., "Introduzione", en ID. (coord.), *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Jaka Book, Milano, 1985, p. 8.

31 D'AGOSTINO, F., "Eutanasia, diritto e ideologia", *op. cit.*, pp. 99, 106-107 y 102.

32 D'AGOSTINO, F., "Un omaggio a Ippocrate", en *La situzione italiana oggi*, *op. cit.*, pp. 110-111.

33 Entre otros textos, OLLERO, A., *Bioderecho. Entre la vida y la muerte*, Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2006.

34 D'AGOSTINO, F., "Accoglienza alla vita in una epoca di secularizzazione", en *Diritto e secolarizzazione*, *op. cit.*, p. 308.

35 D'AGOSTINO, F., "Eutanasia, diritto e ideologia", *op. cit.*, pp. 115-116.

En la lucha contra esta hostilidad respecto a la experiencia jurídica, Occidente es deudor de "la aportación del judaísmo a la construcción de nuestro universo espiritual". Gracias a ella, "el cristianismo ha crecido presuponiendo el derecho y no negándolo, arraigándose en la justicia y haciendo suyas todas sus razones"[36].

El, mundo "laico" no saldrá indemne de este proceso. La ideología del aborto, como libre disponibilidad de la mujer, no puede sino asumir el preciso significado de una contradicción capaz de corroer al mundo laico; precisamente en el corazón mismo del valor por él considerado fundamental, disolviéndolo. Si la vida se convierte en un hecho disponible, legalmente autorizado, desaparece del mundo "laico", creado por la secularización, el único elemento de sacralidad, que imponía respeto también a quien en los debates de este mundo se situaba en posición crítica. Aquel severo sentido de moralidad autónoma que los laicos han reivindicado siempre, frente a la "heteronomía" de la ética religiosa, se convierte en reivindicación de un deber "categórico", porque no está garantizado sino por la misma conciencia moral: la furtiva justificación y exaltación de cada presunto derecho, en el culmen de su maximización de posibilidades, también de las aportadoras de muerte[37].

II. Crítica al normativismo

La superación de la amenaza antijuridicista no será, por partida doble, fácil para el jurista. Deberá resemantizar el derecho de acuerdo con su ética específica, vinculada al principio de justicia. Para ello, habrá de contrarrestar el tecnicismo jurídico, que le había inclinado a pensar el problema de la justicia como político, más que jurídico. Ello le habituaba a no poner nunca en discusión el valor intrínseco de las normas, limitándose a cuidar de su efectiva aplicación[38]. Esto explicará que, paradójicamente, sí haya un antijuridicismo aceptable: el que niegue a la normatividad el primado en el ámbito de la filosofía práctica[39].

---

36 D'Agostino, F., "La filosofía del diritto, i diritti dell'uomo e il carattere paradigmatico del diritto", *op. cit.*, pp. 64-65.

37 D'Agostino, F., "Accoglienza alla vita in una epoca di secularizzazione", *op. cit.*, p. 310.

38 D'Agostino, F., "Il principio di legalità", en *Filosofia del diritto (2ª)*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 147.

39 D'Agostino, F., "L'antigiuridismo di San Agostino", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 1 (1987), p. 49.

Si, antropológicamente, el derecho tiene como función estructurar nuestra coexistencia, reducir el derecho a lo normativo implica mantener que es la norma la que da fundamento a la coexistencia, cuando es –más bien– la coexistencia la que da fundamento a la norma[40]. Esto implica suscribir la distinción, obligada tras la segunda posguerra mundial, que descarta que la ley es todo el derecho y la ley es toda derecho. Gracia a ella, se evita que se imponga una relacionalidad vertical, entre soberano y súbdito, de modo que toda relacionalidad horizontal sea considerada solo aparente, al subsistir solo cuando es garantizada por el soberano[41]. No en vano en ninguna lengua se da una coincidencia entre el término que indica al derecho y el que se refiere a las normas; como instrumentos a los que se recurre para estructurarlo. La función de las normas es solo cristalizar las modalidades de relaciones interpersonales, haciéndolas más inteligibles y encauzándolas[42].

El paradigma de la relacionalidad, por el contrario, no remite a un vacío estar-junto-a, sino al reconocimiento del otro como portador de expectativas absolutas[43]. La experiencia jurídica, fundamentada en una relacionalidad vivida, supone en efecto una atención al otro y a sus irrenunciables expectativas. El derecho viviente –el único que merece propiamente ser llamado derecho– no se encarna en normas, en códices o en los tratados de los juristas, sino que vive en la relación y se presenta como condición del diálogo humano[44].

III. La dimensión hermenéutica del logos

"No corresponde al cristiano defender a la filosofía ni, menos aún, a la metafísica, sino al logos". Si entendemos por metafísica un pensamiento filosófico que toma en serio al logos, el cristianismo no puede ser des-metafisicado, porque esto equivaldría a hacerlo implosionar, reduciéndolo a una religión del corazón, no siendo reducible a la lógica de las emociones[45]. Su consejo, para evitarlo, es apostar por una fe amiga de la ciencia. Así la inteligencia le

---

40 D'Agostino, F., *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 11, nota 1.
41 D'Agostino, F., "Il carattere interpersonale del diritto", *op. cit.*, p. 34.
42 D'Agostino, F., "Diritto", en *Diritto e socolarizzazione*, *op. cit.*, pp. 9-10.
43 D'Agostino, F., "La filosofía del diritto, i diritti dell'uomo e il carattere paradigmatico del diritto", *op. cit.*, p. 62.
44 D'Agostino, F., "La violenza e il diritto", en *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 90.
45 D'Agostino, F., "Fede, ragione, università", *op. cit.*, p. 51.

prestará la posibilidad de sustraerse del fanatismo. Cuando la fe repudia a la inteligencia es víctina del error –que, a veces, se convierte en horror– del fundamentalismo. Cuando ocurre lo opuesto, y es la inteligencia la que rechaza la amistad con la fe, provoca en la existencia una desertificación de valores, que hace al hombre incapaz de percibir el relieve que poseen las demandas de sentido y la necesidad de darles la respuesta adecuada[46].

Esto marca una diferencia con el dios coránico. No es padre ni hijo; no tiene madre, ni llama hermanos a los hombres. Es un dios miesericordioso, pero –sobre todo– legislador. Todo gira en torno a su voluntad normativa; el texto sagrado es, a la vez, revelación y ley, don y código[47]. Por el contrario, en la perspectiva cristiana –que Bendicto XVI defendería en Regensburg– la violencia es inaceptable; no tanto porque Dios la prohiba –que, en efecto, la prohibe– sino porque es inconpatible con la misma naturaleza de Dios, al haberse Él mismo revelado como logos[48].

Esta vinculación al logos lleva consigo una hondura antropológica, que enlaza derecho y verdad y nos adentra en el campo de la razón práctica. El "empeño por la verdad es el alma de la justicia. Quien está empeñado por la verdad tiene que rechazar la ley del más fuerte"[49]. Para D'Agostino, en la efectiva superación –y no mera remoción– de la escisión, típicamente moderna, entre derecho y verdad, es en lo que se juega en estos años el destino del pensamiento postmoderno[50].

De ahí que el juicio jurídico sea, ante todo, fruto de la prudencia. Es un saber dirigido a la solución de problemas concretos; no de tipo geométrico, con problemas que exigen una única solución, sino de tipo relacional, que suscitan controversias entre las personas y tienen diversas soluciones; no todas de la misma sutileza ni igualmente capaces de hacerse aceptar por las partes. "Es precisamente en la recuperación de la valencia prudencial de la jurisprudencia y en el abandono del mito de su cientificidad donde se están moviendo en los últimos decenios los teóricos del derecho"[51].

---

46 D'Agostino, F., "La fede è amica dell'intelligenza", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, pp. 71-72.

47 D'Agostino, F., "Famiglia, norma, società. Questioni di struttura e di antecedenza", en *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, p. 83.

48 D'Agostino, F., "Fede, ragione, università", *op. cit.*, p. 45.

49 D'Agostino, F., "Benedetto XVI e l'Europa", *op. cit.*, pp. 36-37.

50 D'Agostino, F., "La Giustizia tra moderno e postmoderno", en *La situazione italiana oggi*, *op. cit.*, p. 139.

51 D'Agostino, F. y Amato, A. C. (coords.), "Giurisprudenza", en *Cento e una voce di teoría del diritto*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 112-113.

La interpretación cobra así protagonismo dentro de la actividad jurídica. "Sobre las exigencias de la razón no conviene confiarse: no pueden verse satisfechas asépticamente, por un pensamiento que no se pone del todo en cuestión a sí mismo". Del mismo modo, los derechos humanos no se defienden con meras declaraciones verbales, sino cono una paciente y reflexiva actividad de intervención en la praxis[52].

Esto le permite aclarar que lo que llamamos derecho positivo no se entiende como un ordenamiento normativo separado y subordinado a un hipotético ordenamiento normativo natural, sino como la determinación histórico-contingente del principio natural de la juridicidad[53]. Lo que le exigirá dar un paso decisivo, en implícita crítica al positivismo jurídico: la actividad del intérprete de las normas no puede considerarse propìamente pasiva, es decir estrictamente recognoscitiva, sino inevitablemente creativa; por lo que habrá de considerarse también normativa. Una vez evidenciado que el jurista-intérprete no está llamado a clarificar el significado implícito en los enunciados legislativos, sino que opera más bien atribuyéndoles significado, será imposible no admitir que producen normas[54].

El paso es arriesgado ya que sitúa ante el precipicio de un posible decisionismo. "De hecho, si todas las interpretaciones tuvieran el mismo valor, ninguna de ellas tendría sentido alguno". Se convierte en cuestión fundamental cómo el juez puede atribuir un significado no arbitrario a los enunciados normativos, dado que los criterios de teoría de la interpretación son, a su vez, interpretados. No bastará con remitirse a un derecho positivo, entendido como sistema normativo, sino que habrá que tener también en cuenta las expectativas de justicia presentes en la sociedad, que –entrando necesariamente en el círculo hermenéutico– constituyen también, a su modo, derecho positivo[55]. El *fragehorizont* gadameriano se convierte así en un horizonte de espera, que se crea en torno al juez.

El problema pasa a ser cómo se puede ser fiel a principios abstractos que, gracias a la actividad interpretativa de los juristas, se convierten en concretos. "La fidelidad a la que cabe hacer referencia es ante todo una fidelidad radical

---

52 D'AGOSTINO, F., "Ancora sulla razionalità del diritto naturale: l'esempio dei diritti dell'uomo", en *Diritto e secolarizzazione*, *op. cit.*, p. 168.

53 D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, pp. 11-12, nota 3.

54 D'AGOSTINO, F. y AMATO, A. C. (coords.), "Interpretazione", en *Cento e una voce di teoría del diritto*, *op. cit.*, p. 139.

55 *Ibid.*, pp. 141-142.

y exigente al ser del derecho"; en ello cosistiría la enseñanza más profunda de una adecuada teoría de la interpretación. La actividad del jurista-intérprete será interpretativa, en la medida en que proponga la antecedencia del *ius* respecto a la *lex*[56], del derecho respecto a la ley positiva. Pero ese derecho que antecede a la ley es un derecho que no puede formularse positivamente, es un derecho no escrito, es –brevemente– el derecho natural, que confía precisamente a los intérpretes la defensa de sus exigencias[57].

IV. El eterno retorno del derecho natural

D'Agostino no ignora el conocido título de Rommen[58]. El término derecho natural le evoca una dimensión de la realidad sobre la que no tememos posibilidad de operar, que nos desborda o condiciona: el derecho es pensado como natural cuando se lo considera independiente del arbitrio de los hombres y únicamente dependiente de la objetividad de la justicia. El cometido del iusnaturalismo es lograr que el derecho sea siempre puesto frente al tribunal de la razón humana, y que ninguna dinámica histórica –fundada, por ejemplo, en tradiciones ancestrales– pueda nunca justificar la humillación de la razón. Lo considera un logro esencial de la conciencia occidental. No se tratará de un supercódigo, sino que radica en las mismas normas del derecho positivo, que –en su ausencia– quedarían privadas de sentido y perderían con facilidad su obligatoriedad social[59]. Este planteamiento del derecho natural, como motor interno del proceso de positivación del derecho, siempre me ha parecido particularmente afortunado[60].

Se desmarca de planteamientos iusnaturalistas de sesgo negativo, que lo presentan como meta-positivo, intrínsecamente válido aunque le falte reconocimiento por parte del legislador y axiológicamente superior al derecho positivo, del que sería modelo ideal; dotado, por tanto, de una obligatoriedad superior. Todo ello, aparte de su falta de apoyo histórico, le parece también teóricamente

---

56 Algo parecido he planteado, a mi manera, en Ollero, A., "El derecho preexiste a la justicia", *Persona y Derecho*, 1, 86 (2022), pp. 203-214.

57 D'Agostino, F., "Interpretazione", *op. cit.*, p. 142.

58 Rommen, H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Hegner, München, 1947.

59 D'Agostino, F., "Diritto", *op. cit.*, pp. 20-21 y 25-26.

60 Entre tantas otras oportunidades: Ollero, A., *El derecho en teoría*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor 2007, p. 213.

insatisfactorio, al no abordar el punto crucial de la cuestión: la definición de naturaleza y su pretendida fuerza creadora de derecho. Reconoce que historia del derecho natural ha sido compleja y ajetreada, incluyendo periodos en los que ha podido parecer incluso extinto; pero que ha manifestado siempre una irreducible vitalidad, especialmente en las épocas en que se ha vivido un particular desprecio a los valores humanos y la violación de sus expectativas. En tales momentos ha podido poner en las cuerdas al iuspositivismo; desenmascarando, sobre todo, su ingenuidad metodológica[61].

V. Permítaseme algún matiz

Mi vida paralela a la de D'Agostino, de la que no dejo de sentirme orgulloso, no excluye algunos aspectos con los que me encuentre menos cómodo. Aparte de que no soy muy aficionado a excursos teológicos –y quizá por eso– me ocupo poco de la llamada ley natural. Me siento más jurista marcando –con ocasión o sin ella– la distinción entre derecho y moral. De ahí mi querencia irónica al comprobar cómo más de un positivista acaba admitiendo que hay elementos en la experiencia jurídica que no encajan en su concepción del derecho, pero –al considerarlos indispensables– optan por disfrazarlos de *morales*[62]. No deja por ello de producirme cierto respingo comprobar cómo, tras aludir a la leyenda negra forjada –por el positivismo jurídico– en torno al derecho natural, ensalza a este afirmando que "es difícil imaginar una teoría más intuitiva que la que sostiene una sola ley moral, capaz de hablar al corazón de todos los hombres"[63]. Situación la mía fácilmente explicable, dado que la llamada ley natural engloba, de modo claramente diferenciables, a una moral y un derecho, ambos naturales.

D'Agostino, en efecto, no vacila en hablar de la ley natural, cuando en realidad nos está hablando de cuestiones jurídicas. "Cuando se niega la ley moral natural y no se reconocen principios universales que permitan verificar un denominador común para toda la humanidad, no cabe minusvalorar el riesgo de una deriva relativista a nivel legislativo"[64]. Esto acabará obligándole a insistir en

---

61 D'Agostino, F., "Diritto naturale", en *Filosofia del diritto, op. cit.*, pp. 59, 60-61 y 67.

62 Ollero, A., "Moralidad política y derecho natural. En diálogo con Dworkin", en *Filosofía del Derecho y Constitución*, Publicaciones Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2019, pp. 43-60.

63 D'Agostino, F., "Ancora sulla legge naturale", en *Un magistero per i giuristi, op. cit.*, p. 97.

64 D'Agostino, F., "Bioetica e legge naturale", *op. cit.*, p. 119.

resaltar la diferencia de principio entre derecho y norma y, en particular, "entre derecho y norma moral, entre derecho natural y ley moral natural"[65].

En otras ocasiones la distinción resultará más pulcra: Cuando afirma el caràcter relacional del derecho, lo hace presuponienndo que tal relación ha de ser justa. Esto está en el fondo significando la antigua definición tomista del *ius* como *ipsa res iusta*[66]. El *honeste vivere*, primero de los tres célebres *iuris precepta* –nos dice– no tiene nada de moralista: implica una referencia a una capacidad intrínseca y propia de los hombres; la de juzgar la coexistencia humana a partir de un principio específico: la justicia[67]. O también: los valores no son considerados jerarquizables, de lo que deriva coherentemente la imposibilidad de resolver en términos de justicia toda controversia al respecto, si no es recurriendo a un acto decisorio. Si no se moraliza el derecho, si se ve el conflicto de derechos como un conflicto entre opuestas pretensiones jurídicas subjetivas y no entre opuestos valores, la solución de la antinomia, aun siendo ardua, puede encontrarse[68].

Lo que supone un verdadero hallazgo es su alusión a la existencia, junto a los consabidos derechos naturales, de auténticos "delitos naturales", como el homicidio, las lesiones, el hurto o el fraude; comportamientos estructuralmente antisociales, que no pueden ser tolerados en ninguna comunidad humana[69]. Nunca viene mal, en efecto, recordar que matar, robar o mentir, por más que fueran revelados en el Sinaí, no son maximalismos morales a reforzar por el derecho, sino mínimos éticos jurídicos que generan obligaciones morales[70].

Una segunda cuestión, en la que mi discrepancia con D'Agostino se hace más neta, es la relativa a la objeción de conciencia y a la desobediencia civil. Se trata, a mi juicio, de una relación que, con frecuencia, deriva de un incorrecto planteamiento de la objeción; como si esta reflejara un enfrentamiento entre moral y derecho con beneficio de la primera. Considero, por el contrario, que en términos jurídicos –la objeción es un derecho...– se basa más bien en la tensión entre las minorías y una mayoría hegemónica.

---

65 D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 12.

66 Arquetípico al respecto: KAUFMANN, A., "Die 'ipsa res iusta'. Gedanken zu einer hermeneutischen Rechtsontologie", en PAULUS, G.; DIEDERICHSEN, U.; CANARIS, C. W., *Festschrift für Karl Larenz zum 70. Geburtstag*, H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1973, pp. 27-40.

67 D'AGOSTINO, F., "Il carattere interpersonale del diritto", *op. cit.*, p. 35.

68 D'AGOSTINO, F., "I diritti dell'uomo", en *La situazione italiana oggi*, *op. cit.*, pp. 235-236.

69 D'AGOSTINO, F. y AMATO, A. C. (coords.), "Diritto penale", en *Cento e una voce di teoría del diritto*, *op. cit.*, p. 67.

70 Al respecto me expresé en OLLERO, A., *Derecho y moral. Una relación desnaturalizada*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2012, pp. 11-51.

Que el asunto no es de fácil manejo lo pone de relieve la caótica doctrina del Tribunal Constitucional español al respecto[71], que oscila entre considerar a la objeción como derecho fundamental o convertirla, en más de un caso, en prácticamente inexistente[72].

Para D'Agostino, la objeción gira en torno a la idea de que la verdad (del derecho) no es fruto de la actividad política de quien asume el poder (el legislador), sino su presupuesto. En este sentido la objeción está siempre de parte del derecho, y también (paradójicamente) de parte del legislador, porque lo llama a ser fiel a su competencia específica, con su exhortación al buen uso del poder. El objetor –nos dice– no niega el principio *auctoritas, no veritas facit legem*, sino que pone siempre a su lado otro: *veritas, non autcoritas facit ius*[73]. Me temo que, este caso, se sitúa más cerca del planteamiento moral-derecho que de la tensión minorías-mayoría.

El poder, a través de una aparente reducción axiológica de sus pretensiones, intenta generar una total neutralización[74]. A partir de esa neutralidad, estará en condiciones de asumir cualquier pretensión, de realizar cualquier tarea, de reconocer cualquier instancia y pretender una completa obediencia. Como consecuencia, la objeción –si el Estado al que se dirige es moderno, esto es, democrático– le parece condenada a perder todo espacio: los objetores no están autorizados a reivindicar las razones de una verdad (menos aún de una verdad religiosa), que no tolere supeditarse a la dialéctica absolutamente neutra del juego democrático[75].

> "Si la objeción desenmascara la falacia de las pretensiones neutralizadoras de la sociedad moderna, esta a su vez continúa infectada de la lógica de la modernidad. Significativas excepciones aparte, el objetor de nuestro tiempo no se identifica ya, generalmente, con el que reivindica el derecho contra la ley sino con el que afirma el primado de la praxis contra el derecho"[76].

---

71 He tenido ocasión de denunciarla en mi voto particular a la STC 145/2015; incluido en *Votos particulares*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2022, pp. 50-58.

72 Baste ver el penoso resultado de la STC 44/2023, sobre un presunto derecho fundamental al aborto.

73 D'Agostino, F., "Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e posmoderno", *Il diritto come problema teologico*, 1992. p. 186.

74 Ollero, A., *Laicismo: sociedad neutralizada* Ebook, Digital Reasons, 2014; en papel, Digital Reasons, Madrid, 2022.

75 D'Agostino, F., "Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e posmoderno", *op. cit.*, pp. 188-189.

76 *Ibid.*, p. 191.

En realidad, D'Agostino –al presentar al objetor como mártir de la verdad– lo estaba convirtiendo en un desobediente civil. El mínimo ético jurídico lleva, por el contrario, al objetor –como víctima minoritaria del legislador– a conformarse con una excepción, que respete sus convicciones –aunque confirme la norma– dando así satisfacción a su derecho.

Quien opta por la desobediencia civil –pienso– es quien realmente ha decidido ser mártir. No se conforma con una excepción, sino que cuestiona radicalmente la norma. Provocará la sanción, con la esperanza de que ello remueva la conciencia social. Si la ley le permite evitar el servicio militar, sustituyéndolo por una prestación social, se negará a cumplirla, para no renunciar a su testimonial martirio. Para D'Agostino, por el contrario, "en la expresión desobediencia civil la nueva dimensión subjetivista de la objeción aparece claramente. De custodio de la verdad (atemporal y objetiva) el objetor moderno se presenta como el creador de una verdad futura (histórica y subjetiva)". El poderoso habría conseguido que "la pretensión de los objetores se reduzca a obtener a su favor la mera autoexención de una obligación legal (lo que no solo quita al objetor todo título de testigo de la verdad, sino que favorece indirectamente la consolidación del poder que se aspiraba a combatir)"[77].

Con ello, a su juicio, se "vacía completamente de valor a la misma objeción, transformándola de testimonio de justicia (nobilísimo, dado su alto precio) en facultad de autoeximirse (a veces a coste cero) de la observancia de algunas obligaciones legales"[78]. En realidad –pienso– el objetor ha visto satisfecho su derecho de ciudadano minoritario y, a la vez, no dejará de entorpecer la maquinaria del poder, en la medida en que la objeción se generalice. En casi la cuarta parte de las provincias españolas el presunto derecho al aborto habría de realizarse fuera de la sanidad pública, como denuncia silenciosa frente a un poder que, paradójicamente, parece legislar contra la mayoría.

Para D'Agostino, nadie se salvará de la quema; también el desobediente aspirante a mártir se verá degradado. "Más que representar una respuesta a la injusticia (como se entiende la objeción de conciencia) la desobediencia civil representa una técnica política (evidentemente muy incisiva, si no extrema) para modificar de modo innovativo los equilibrios políticos de un

---

77 *Ibid.*, pp. 191-192.

78 D'AGOSTINO, F. y AMATO, A. C. (coords.), "Obiezione di coscienza", en *Cento e una voce di teoría del diritto*, *op. cit.*, p. 170.

sistema social. Jurídicamente es difícil la hipótesis de una desobediencia civil, porque el objetivo del civilmente desobediente no es el de ser legítimamente exonerado del deber legal de cumplir una acción que repugna a su conciencia, sino algo más políticamente significativo: obtener, a través del relieve público que la desobediencia civil puede lograr, la abrogación de la ley contra la que combate o, por añadidura, un vistoso cambio de la política nacional"[79].

VI. ÉTICA NATURAL Y DEMOCRACIA

Esta es, por el contrario, una aportación de D'Agostino que considero particularmente destacable. No duda en resaltar que en la modernidad solo los gobernantes democráticamente electos pueden reivindicar la plena legitimidad de su poder; la democracia es hoy universalmente considerada como la única forma de gobierno naturalmente justificable. Descubre, sin embargo, en ello una paradoja, dado que ninguna época como la nuestra ha erosionado tanto la idea de que existan valores o principios que se presentan como naturales, objetivamente compartidos por todos los hombres, independientemente de las relevantes diferencias en el plano religioso, político o cultural. La paradoja se resuelve generalmente de un solo modo, interpretando de modo rígidamente procedimental la democracia; su primado natural dependería de constituir un único régimen político éticamente neutral, capaz por ello de hacer convivir en su interior visiones del mundo, desde el punto vista de los valores, no solo diversas sino contrapuestas. Esta democracia meramente procedimental, dirigida formalmente a neutralizar los valores conflictivos presentes en el tejido social –convencida de tener el poder de conferir su único, posible legítimo fundamento– no puede sin embargo reenviar, sin contradecirse, a valores previos fundantes; lo que puede acabar provocando un modo, profundamente equivocado, de supera tal dificultad: el fundamentalismo[80].

La fe cristiana no ha obligado nunca a los creyentes a adherirse a una determinada ideología política, sino que ha desmitificado a todas las han pre-

---

79 D'AGOSTINO, F., "Disobbedienza civile", *op. cit.*, p. 77.

80 D'AGOSTINO, F., "Politica per i cristiani", en *Il peso político della Chiesa*, obra que comparte con G. GIORELLO, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), pp. 37-38.

tendido presentarse como vías exclusivas de salvación. Esta democracia procedimental exigirá una desmitificación similar, cuando pretenda –como hoy, en efecto, en muchos casos pretende– situarse como superior mediadora no solo en conflictos políticos, sino también en cuestiones éticas[81].

Las consecuencias teóricas de este planteamiento las considera D'Agostino graves: muere la jurisprudencia como ciencia, desaparece la posibilidad de entender el Estado como Estado de derecho y de considerar como estructuralmente jurídico el derecho público[82].

Quizá tenga que ver con todo ello su pasajero diagnóstico de que esta época posmoderna esté, en consecuencia, necesitada de una nueva reflexión sobre el derecho, a la vez post-iusnaturalista y post-positivista[83]. Sugiere que puede haber acabado generando un cansancio excesivo esta polémica, que considera hoy prácticamente abandonada por parte de los iusnaturalistas; (quizá) por la dificultad teórica de encontrar un fundamento adecuado al derecho natural; y, por parte de los positivistas, por la dificultad ética de hacer pesar únicamente sobre el derecho positivo todo el complejo mundo de valores que afectan al derecho. Le parece por ello –citando a Kaufmann– mal planteado este añejo debate entre dos "hermanos enemigos"[84].

Nos recuerda cómo Höffner retrataba el asunto desde el ámbito intraeclesial, al detectar una doble polémica: no solo con los filósofos del derecho negadores del derecho natural, que concretaba en los teóricos del positivismo y del sociologismo, sino –por si poco fuera– con los teólogos morales (católicos incluidos) más bien alérgicos a la metafísica. D'Agostino anima, por su parte, a poner en marcha un modo de entender el derecho natural que, más allá de perspectivas filosóficas particulares (sin dudar de su autoridad), más bien precediéndolas, facilite una lectura del derecho en particular y de la realidad social en general, que dé paso a lo que felizmente llamó Ihering una lucha por el derecho; siendo capaz de reconocer en la realidad la presencia de la razón[85].

---

81 *Ibid.*, p. 41.

82 D'AGOSTINO, F., "Novecento giuridico", en *Diritto e Giustiza*, *op. cit.*, p. 98.

83 D'AGOSTINO, F., "Unità del sapere giudirico e fondamento ontologico del diritto", en *Diritto e secolarizzazione*, *op. cit.*, p. 41, nota 9.

84 D'AGOSTINO, F., "Ancora sulla razionalità del diritto naturale: l'esempio dei diritti dell'uomo", *op. cit.*, pp. 157-158.

85 D'AGOSTINO, F., "Il problema del diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa", en *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, pp. 144 y 166.

VII. IUSNATURALISMO Y DERECHOS HUMANOS

Hablando de derechos humanos, y puesto a luchar, D'Agostino entra de frente sin mayor disimulo: "El universalismo no es sólo un discurso iusnaturalista sino, ante todo, estrictamente metafísico; lo que está en juego es la filosofía misma y la posibilidad de un discurso sobre la verdad"; la del derecho, en este caso[86]. No ignora –en diálogo con Luhmann– que la cuestión no es fácil. Dar por hecho que no es de recibo privatizar la religión; menos aún privatizar la ética. No niega a Luhmann que la ética sea conflictiva; pero solo partiendo –como es el caso de su interlucutor– de que "los valores son ineludiblemente particulares e incomunicables y se viven dentro de una experiencia exclusivamente privada. Pero si yo estoy convencido de que la ética es pública y universal, debo estar convencido de que la conflictividad entre mis valores y los valores éticos de cualquier otro será siempre algo ocasional, porque –en la universalidad de la ética– todos los hombres pueden y deben encontrar una orientación común. En resumen, o los derechos humanos son universales o no son tales"[87].

Afirmación tan drástica se conviette en argumento decisivo: "la ciencia jurídica contemporánea se resiste aún a reconocerse iusnaturalista, pero lo es de hecho; como demuestra el relieve planetario que ha asumido en los últimos decenios el tratamiento estrictamente jurídico de los derechos humanos"[88]. Resulta obvio, sin embargo, que el principio del pluralismo cultural ha sido utilizado como argumento crítico contra la doctrina del derecho natural y sus pretensiones de absolutizar como eternas e inmutables sus normas[89].

Pareyson acude en su ayuda. Por supuesto que una filosofía es tributaria de la cultura de su tiempo; pero, si es meramente *expresiva*, no sería considerada verdadera filosofía, sino que, más bien, habría que considerarla ideología. La filosofía es verdaderamente tal cuando es esencialmente *reveladora*, porque busca poner al hombre en contacto con la verdad. La filosofía no exige a las culturas que renuncien a ser ellas mismas; como si el hombre pudiera vivir fuera de una cultura. Les exige solo renunciar a absolutizarse. A través de la

---

86 D'AGOSTINO, F., "Pluralità delle culture e universalità dei diritti", *op. cit.*, p. 35.

87 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, p. 126.

88 D'AGOSTINO, F., "Diritto naturale", *op. cit.*, p. 68.

89 D'AGOSTINO, F., "Pluralismo culturale e universalità dei diritti", *La situazione italiana oggi*, *op. cit.*, p. 250.

hermenéutica (y la desmitificación) filosófica de las culturas es posible hacer emerger sus profundas valencias unitarias; porque revelar la relatividad de las culturas (como dato de hecho) no implica revelar la relatividad de la verdad del hombre[90].

Toda cultura está invadida de una especie de anhelo de universalidad; pretende tener como objeto al hombre en sí, y no a individuos pertenecientes a una tribu o a un clan particular. El carácter pluralista de las culturas puede invocarse, no como dato justificador de un relativismo axiológico (como sucede), sino también como argumento de una especie de excedencia del ser del hombre respecto a todas las formas expresivas. Tal excedencia justificaría, por una parte, la multiplicidad de las formas culturales; pero las formas expresivas de lo *humanum* son inagotables y no cualquier forma expresiva puede por sí vehicularlo. Revelar la universalidad de algunos sumos principios es esencial, no para redactar códigos cosmopolitas, sino para demostrar la fundamental capacidad de comunicación de todas las culturas y, en consecuencia, de todos los individuos. El verdadero error –imperdonable– del relativismo es mantener que las culturas son autosignificantes, universos cerrados de experiencia que solo renvían a sí mismas[91].

> "Teorizar la relatividad de las culturas, como obstáculo insuperable para la construcción de una imagen unitaria del hombre, es un error análogo al que cometería quien, constatando la multiplicidad de las lenguas, las considerara recíprocamente incompatibles e intraducibles; como si un sistema linguístico fuera el objeto de la comunicación intersubjetiva y no aquello a través de lo cual los hombres comunican en el logos que los hace comunes"[92].

La misma teoría de los derechos humanos no puede –como hemos resaltado– considerarse en sí misma una teoría neutral; manifiesta en su misma articulación formal, e incluso en su léxico, una matriz estrictamente occidental, que muy difícilmente activa el interés de culturas diversas, que no quieren homologarse plácidamente con ella. No podemos estar seguros (aunque algunos, como es bien sabido lo están) de que, entre todas las culturas, sea la occidental –a la que no cabe negar el mérito inmenso de haber propuesto, con

90 *Ibid.*, pp. 253, 255-258.
91 *Ibid.*, pp. 259-260, 263 y 266.
92 *Ibid.*, p. 47.

los derechos humanos la técnica, hoy por hoy, más avanzada de defensa de la dignidad del hombre– la cultura que mejor que otras está en condiciones de elaborar un lenguaje de comunicación universal[93].

La vigencia de los derechos humanos se convierte pues en argumento para superar el obstáculo relativista. "La ciencia jurídica contemporánea termina por reconocerse iusnaturalista; lo es, de hecho, como demuestra el alcance planetario que ha cobrado en los últimos decenios la doctrina de los derechos humanos, como temática estrictamente jurídica. Los derechos humanos no son sino el modo en que se presentan en nuestro tiempo, de forma particularmente aguerrida, las más profundas exigencias del iusnaturalismo". Si Luhmann ha observado que el tema de los derechos humanos constituye la verdadera y propia religión civil de nuestro tiempo, no cabe olvidar que la religión o tiene un fundamento absoluto o no es tal[94].

En caso contrario, el deseo se convierte en un derecho que exige verse satisfecho, lo que D'Agostino detecta especialmente en el campo de la bioética, por él tan conocido; no deja de señalar el avance de la llamada medicina del deseo, que lleva a algunos bioéticos sutiles a hablar de acto médico más que de acto terapéutico, para eludir tal dificultad[95].

Poco podrá aportar al respecto el pensamiento débil, incapaz de distinguir –como he señalado más de una vez– entre derechos y antojos. "Nuestra época espera –e incluso exige– a los juristas un esfuerzo extremo: prestar, en la medida de sus posibilidades, una contribución teórica a la lucha por los derechos, que no debilite su estatuto epistemológico, sino que lo fundamente y refuerce"[96]. El pensamiento jurídico europeo, formado de la síntesis de la idea romana del derecho y de la confianza hebreo-cristiana en la justicia, ha cobrado un relieve mundial. La temática de los derechos humanos se ha pensado toda dentro de categorías jurídicas europeas y se ha convertido, a pesar de mil dificultades y contradicciones, en un paradigma operativo e irrenunciable en todos los países del mundo. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre es preciosa e irrenunciable, no porque hable del derecho natural, sino porque habla del hombre[97].

---

93 *Ibid.*, pp. 267-268.
94 D'Agostino, F., "Diritto", en *Diritto e Giustizia*, *op. cit.*, pp. 27-28 y 32.
95 D'Agostino, F., "Quando una legge è giusta?", *op. cit.*, pp. 106-107.
96 D'Agostino, F., "Novecento giuridico", *op. cit.*, pp. 101-102.
97 D'Agostino, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, pp. 119-120.

VIII. Laicismo, una religión celosa de la verdadera

D'Agostino considera, citando a Guitton, imposible no ser creyente. La gran alternativa no estaría entre los que creen en Dios y los que no creen, sino entre los que creen en un Dios personal y los que creen en un dios impersonal (como la materia o la historia). El ateo sería un teísta que ha descartado creer en Dios y, en vez de creer creer (como Vattimo), cree no creer ya en el Absoluto. En cualquier caso, mientras la visión precristiana del poder, estaba indisolublemente vinculada a la idea de gloria, con la llegada del cristianismo, la política asume una identidad nueva, que no puede ya erradicarse del corazón de los hombres: el servicio. Hoy ningún hombre político pediría el voto a su electorado declarando que ama el poder y persigue la gloria[98].

La laicidad es, en realidad, un invento cristiano, al distinguir –sin precedente conocido– la posibilidad de armonizar las deudas al César con las relativas a Dios[99]. A D'Agostino, su memoria griega le hace considerar que la pretensión de la modernidad de privatizar la experiencia de fe no es, pese a las apariencias, moderna del todo. Corresponde, al menos en parte, a una típica pretensión del mundo precristiano, para el que el carácter privado de la fe se fundaba en un principio bien preciso: los dioses no tenían interés alguno por nuestro mundo[100].

Como casi todos los principios constitutivos de la modernidad, también el de la laicidad le parece en permanente crisis; hoy con un carácter extremadamente peculiar, ya que, más que una crisis de identidad, experimentaría una crisis de sentido. Pero –para él– la laicidad cobra valor no solo para los llamados laicos, sino también para los creyentes. La opción fundamental que caracteriza al espíritu laico –la inmanencia, con renuncia a un horizonte transcendente– no puede ser compartida por quienes están abiertos a una experiencia de fe, pero tiene para ellos un valor extremadamente positivo, como correcta aproximación a una lectura no sacral de lo creado, como invitación a tomarse en serio la autonomía del mundo. Para él, en consecuencia, el principio fundamental de la laicidad será el respeto a la intersubjetividad

---

98 D'Agostino, F., "Una pretesa immensa: palare di Dio", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, pp. 90-92.

99 Ollero, A., "Clericalismo católico y nacional-laicismo", en J. C. González Vázquez y otros (eds.), *Delendum est Leviathan. Liber Amicorum Profesor José María de la Cuesta Rute*, Wolters Kluwer, Madrid, 2020, pp. 185-194.

100 D'Agostino, F., "Premessa" a *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 8.

relacional, radicada en la paridad ontológica, y el primer corolario de este principio la opción fundamental por la libertad, que caracterizaría al espíritu laico[101].

Habermas, sin renunciar a sus opciones filosóficas de fondo, que –como es conocido– son antimetafísicas y rigurosamente no religiosas, ha reconocido que tanto la razón secular como la creyente deben entrar en un proceso de aprendizaje complementario; en particular en lo relativo a los temas más controvertidos de la esfera pública, en una sociedad a la que califica de postsecular[102]. Su planteamiento de que las "grandes religiones mundiales" pueden aportar razones al debate público, ha sido lógicamente bien acogido por los católicos preocupados por la laicidad[103]. D'Agostino no deja de incluirse entre ellos: "nuestra esperanza debe tener razones; debemos estar en condiciones de dar razón de nuestras razones. Debemos dar razón de la fe, porque es el modo de rendir homenaje a Dios, por cómo el se nos ha revelado"[104].

El ambiente no parece muy propicio para ello, no solo en Italia, que se nos describe como rebosante de "polémicas ásperas y contingentes que parecen, en ciertos casos, dividir a nuestro país en dos frentes contrapuestos: el de los progresistas, ilustrados, moralizadores, autores de las reformas y de la democracia y el de los conservadores, tradicionalistas, defensores de privilegios, del desgobierno y el oscurantismo cultural. En referencia a algunas de ellas, nos afirmará que divorcio y aborto no tutelan la libertad sino la arbitrariedad, porque que la ley favorezca a uno de los miembros de la relación respecto al otro significa negar la lógica más profunda del derecho: la de imponer la paridad de trato"[105].

Esto ha llevado a autores italianos a distinguir entre la *secularización*, de la que no se descartarían aspectos positivos, y el *secularismo*, que "vive en la obstinada negación de la transendencia y en la exhaltación de la materia como única realidad; mientras, aquella se funda sobre la aceptación confiada

---

101 D'AGOSTINO, F., "Repensare la laicità. L'apporto del diritto", *op. cit.*, pp. 92-93 y 104.

102 D'AGOSTINO, F., "La verità della familia", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, pp. 60-61.

103 Por mi parte, presenté en el XXV Weltkongress der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, Frankfurt agosto 2011, la ponencia *Macht oder Vernunft. Die Religion im öffentlichen Bereich (Zugleich ein Dialog über Habermas' postsäkulare Gesellschaft)* en el Workshop "Die Religion im öffentlichen Bereich".

104 D'AGOSTINO, F., "Fede, ragione, università", *op. cit.*, p. 47.

105 D'AGOSTINO, F., "La situazione italiana oggi", *op. cit.*, pp. 75 y 90.

del mundo y sus potencialidades por parte del hombre"[106]. La autonomía de que de ello deriva "se entiende referida a la esfera eclesiástica, no repecto al orden moral. No cabe por tanto consentir que, en nombre de la laicidad, se neutralice el debate público sobre la identificación y promoción del bien humano y, menos aún, excluir a individuos o asociaciones (en particular a las confesiones religiosas) de la participación en tal debate. El efecto de este malentendimiento del principio de laicidad merece ser calificado de laicismo"[107].

La prohibición de la anunciada intervención de Benedicto XVI en enero de 2008 en la universidad pública La Sapienza llevó al poco sospechoso director de "La Reppublica" a hablar de una "laicità malata". Para D'Agostino, formado y docente en esas aulas, fue "sobre todo, una jornada negra, para la laicidad italiana en particular". Se descartaba con ello la posibilidad de "juzgar las cosas terrenas con la propia cabeza, confiando en el buen uso de la razón, operando para un bien humano objetivo, no para un bien exclusivo de los creyentes, sino un bien defendido y promovido por todos para todos. Cuando la laicidad enferma, lo sufren inevitablemente todos". Considera que, para curar la idea de laicidad precisan los "laicos" un gran, aunque no difícil, esfuerzo de honestidad intelectual: se trata simplemente de reconocer que existe una laicidad enferma; por lo cual se puede –y se debe– admitir como hipótesis la existencia de una laicidad sana. "Es sana la laicidad que se mantiene fiel a sus propios fundamentos: el buen uso de la razón, el diálogo, la renuncia a todo atropello o intimidación intelectual, el respeto a los derechos humanos fundamentales y en particular el de libertad religiosa. Es sana la laicidad que, si por una parte exige que las cosas terrenas sean gestionadas sin prejuicios confesionales, por otra, reconoce sin timideces y sin ambigüedades la inmensa contribución de la religión (y en particular en nuestro país, del cristianismo) a la civilidad y al bien humano. ¿Es demasiado pedir a aquellos laicos (por fortuna, no pocos) que, estigmatizando el espectáculo de la Sapienza, han salvado la dignidad de su visión del mundo, que hagan aún un esfuerzo para decantar definitivamente cuanto de patológico anida en el laicismo italiano?"[108].

---

[106] D'AGOSTINO, F., "Accoglienza alla vita in una epoca di secularizzazione", *op. cit.*, p. 306.
[107] D'AGOSTINO, F., "La laicità", en *Un magistero per i giuristi*, *op. cit.*, p. 75.
[108] D'AGOSTINO, F., "Laicità malata", *op. cit.*, pp. 86-88.

D'Agostino considera inaceptable cualquier intento de reducir la religión al ámbito privado, pues llevaría consigo una privatización de la ética. El ciudadano podría revindicar el derecho de honrar en privado a su Dios, pero se pretende que no deberá en público pronunciar su nombre, porque el derecho es laico y neutral y no puede reconocer o avalar ninguna profesión de fe de carácter individual y privado[109].

La alergia del laicismo a la Iglesia sería fruto de su fatiga ante los creyentes, por lo que considera una desconcertante paradoja: la Iglesia pretende estar en la historia, teniendo una raíz que la trasciende. Habría que entender, por el contrario, que la animación religiosa es esencial para la democracia. "Se equivoca –bien lo sabía Tocqueville– el que defiende, en nombre de un malentendido laicismo, que tal animación deba ser maginada o incluso sofocada: debe, por el contrario, ser aceptada e incluso favorecida, naturalmente en un pleno contexto de libertad". El hecho de que preguntas básicas en la defensa de lo humano se vayan conviriendo en "empeño casi exclusivo de los cristianos debería constituir para los laicos una ocasión, si no de conversión, al menos de un radical y honesto replanteamiento de sus propias visiones del mundo"[110].

El Tribunal Consitucional español tuvo el acierto de entenderlo asi, en la STC 46/2001, al patentar el concepto de "laicidad positiva", en cumplimiento del mandato de la Consitución española de que los poderes públicas –lejos de separación alguna– lleven a cabo una cooperación "con la Iglesia Católica y demás confesiones", con resultados "consiguientes" a la creencias de la sociedad[111].

Convertir el diálogo en aprendizaje no siempre es tarea fácil. D'Agostino concede que "es muy posible que quien participa fogosamente en los debates de la sociedad civil pueda dar la impresión de presumirse superior a sus interlocutores o que incluso esté convencido de serlo"; en todo caso, tal error está repartido por igual y considera que, en estos últimos años, caracteriza a los 'laicos' más que a los 'católicos'[112].

El, problema del laicismo –a mi parecer– es que convierte lo político en criterio último de su enjuiciamiento. De ahí que la autoridad moral de la

---

109 D'AGOSTINO, F., "Essere giuristi cattolici oggi", *op. cit.*, p. 125.

110 D'AGOSTINO, F., "Politica per i cristiani", *op. cit.*, pp. 30, 43 y 48.

111 OLLERO, A., "Laicidad positiva, igualdad consiguiente", *Persona y Derecho*, 77/2 (2017), pp. 93-131.

112 D'AGOSTINO, F., "Politica per i cristiani", *op. cit.*, p. 46.

Iglesia quede sin más reducida a poder; un poder que no ha pasado por las urnas. Este enfoque implica un retroceso, porque, "una vez demostrado que el fin último del hombre es más que político y la vida humana tiene una excedencia respecto a la situación social en la que está enclavada, de ello derivaba fácilmente la reivindicación a cargo de la misma de una nueva dignidad, que la antigüedad no había conocido"[113].

El contraste se hace inevitable. En su mensaje, la religión cristiana no propone imágenes o metáforas de lo infinito (como hacía, por ejemplo, la religión clásica o, ahora. el hinduismo), sino que anuncia que el infinito mismo, el logos, ha entrado en el mundo dotándolo de una definitiva inteligibilidad. El conocimiento religioso no es para el cristiano un conocimiento simbólico, que nos proyecta fuera de la historia, sino una modalidad concreta de conocimiento de la misma realidad histórica. De ahí que, a través de la enseñanza religiosa, es posible ayudar a los estudiantes a percibir que lo político tiene, como carácter estructural, un límite[114].

El problema llega quizá a su culmen cuando –no parece ser el caso de Italia, que ha sometido a referéndum más de un problema– el laicismo se convierte en autoasumido[115]. El imperativo segúnn el cual no cabe imponer las propias convicciones a los demás genera una parálisis que lleva al resultado contrario: dejarse avasallar por quien –al parecer, sin tener convicciones– las impone.

D'Agostino dibuja un expresivo cuadro al respecto: Dentro de esta dialéctica, el cristiano sufre evidentes apuros. Corre el riesgo, a causa de su constante invocación al primado de la verdad, de verse asimilado a un movimiento fundamentalista. La lejanía material de cristianismo y fundamentalismo no excluye que uno y otro puedan reencontrarse en una preocupante vecindad formal. Dado que la asimilación al fundamentalismo es indebida y desagradable, los cristianos ceden frecuentemente a la tentación de transformarse, en contra de sus mejores intenciones, en pálidos, atrasados y un tanto pasivos apologistas de la democracia procedimental; aportando así agua a molino ajeno, sin recibir a cambio simpatías ni agradecimientos. No parecen ser pocos los cristianos convencidos de que el imperio planetario del modelo democrático hubiera de

---

113 D'AGOSTINO, F., "Eutanasia, diritto e ideología", *op. cit.*, p. 105.

114 D'AGOSTINO, F., "Insegnamento della religione e neutralizzazione del sapere", en *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 203.

115 OLLERO, A., *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional* Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, 2009, pp. 299 y ss.

una vez por todas convertido en superfluo su empeño social como cristianos, 'laicizando' definitivamente la política. Contra el fundamentalismo es mejor reivindicar un liberalismo, que no tenga miedo de hablar del bien humano objetivo, como de un bien históricamente abierto, que exige el empeño sincero de todos y puede ser perseguido exclusivamente con la aportación cooperativa y pacífica de todos[116].

IX. Laicidad y derecho

Para finalizar, vale la pena no olvidar la sintonía que D'Agostino percibe entre laicidad y derecho. En cuanto juristas, hemos sabido siempre que nuestro empeño es constitutivamente laico; porque está dirigido a promover el bien humano, que –siendo solo uno– es solo bien auténtico cuando es aplicable a todos los hombres. El de la laicitad es por tanto un tema nuestro, que debemos defender de usos inapropiados. Como juristas y como juristas católicos debemos pues poner nuestra fe al servicio amistoso de nuestra inteligencia jurídica[117]. Siguiendo a Villey, afirmará que el derecho es laico, como es laica cualquier forma de la praxis constituída a través del recto uso de la razón y orientada a través de un recto uso de la conciencia; no a través de una referencia inmediata, prerracional o preconsciente a la palabra de Dios[118]. "El paradigma de la juridicidad –esta es la tesis de fondo que pretendo defender– puede quizá por añadidura ser considerado hoy como único posible modelo para resemantizar el paradigma de la laicidad"[119].

Referencias bibliográficas

D'Agostino, F., *Eipeikeia. Il tema dell'equità nell'antiquità greca*, Giuffrè, Milano, 1973.

D'Agostino, F., *Una scelta pastorale. Il convegno della Chiesa in Italia*, Edizioni Paoline, 1976.

D'Agostino, F., *Per un'archeologia del diritto. Miti guiridici greci*, Giuffrè, Milano, 1979.

---

116 D'Agostino, F., "Politica per i cristiani", *op. cit.*, pp. 39-40 y 44.
117 D'Agostino, F., "La fede è amica dell'intelligenza", *op. cit.*, p. 73.
118 D'Agostino, F., *Il diritto come problema teologico*, *op. cit.*, p. 30.
119 D'Agostino, F., "Repensare la laicità. L'apporto del diritto", *op. cit.*, p. 101.

D'AGOSTINO, F., *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e política*, Giuffrè, Milano, 1982.

D'AGOSTINO, F., *Bia, Violenza e giustizia nella filosofía e nella letteratura della Grecia antica*, Giuffrè, Milano, 1983.

D'AGOSTINO, F., *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Jaka Book, Milano, 1985.

D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino, 1992.

D'AGOSTINO, F., *Filosofia del diritto* (2ª), Giappichelli, Torino, 1996.

D'AGOSTINO, F., *Diritto e Giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2000.

D'AGOSTINO, F.; GIORELLO G., *Il peso político della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2008.

D'AGOSTINO, F., *Un magistero per i giuristi. Reflessioni sugli Insegnamenti di Benedetto XVI*, Unione Giuristi Cattolici Italiani, Roma, 2010.

D'AGOSTINO, F.; AMATO, A. C. (coords.), *Cento e una voce di teoría del diritto*, Giappichelli, Torino, 2010.

KAUFMANN, A., "Die 'ipsa res iusta'. Gedanken zu einer hermeneutischen Rechtsontologie", en PAULUS, G.; DIEDERICHSEN, U.; CANARIS, C. W., *Festschrift für Karl Larenz zum 70. Geburtstag*, H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1973.

ROMMEN, H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Hegner, München, 1947.