

NOTICIAS DE REVISTAS

VECCHIO, GIORGIO DEL: *Ueberblick über die verschiedenen Richtungen der Rechtsphilosophie in neuerer Zeit*. Trad. del italiano, de P. Herbertz. En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1961, XLVII/1-2, pp. 203-212.

Las corrientes más dignas de notarse en filosofía del derecho durante la edad contemporánea, son: ante todo, la escuela católica o neoscolástica, con su construcción en torno a la noción del Derecho Natural, con multitud de autores de todas las nacionalidades (L. Taparelli, G. Prisco, G. Costa-Rossetti, G. B. Biavaschi, F. Aquilanti, F. Olgiati, G. Gonella, G. Graneris, A. Messineo, T. Rothe, A. Valensin, J. Leclercq, Th. Meyer, V. Cathrein, C. Gutberlet, G. V. Hertling, etc. Especialmente interesante dentro de esta corriente es la doctrina de A. Rosmini.

Otras direcciones predominantes y favorecidas por los cultivadores son:

el positivismo, el evolucionismo, el comparativismo por un lado, que generalmente se han entremezclado creando el positivismo jurídico, que hasta hace poco fue predominante y aún hoy día tiene muchos seguidores. Otro grupo lo forma el neohegelianismo y el materialismo dialéctico. En estrecha conexión con ambas, la escuela vienesa del derecho puro. En el mundo anglosajón el positivismo ha tomado un especial matiz por obra del utilitarismo y el sociologismo, modificándose últimamente de modo muy notable en la jurisprudencia realista de los americanos, que ha surgido en cercana conexión con la escuela del derecho libre, o de la libre creación del derecho centroeuropea. Dejando aparte corrientes todavía sin cuajar definitivamente, como el existencialismo, se destaca el neokantismo, como una solución al problema de las dos posturas extremas sobre el concepto del derecho: dogmatismo e historicismo. Por su superación del

kantismo se la suele llamar más bien idealismo crítico.

Los problemas capitales que la filosofía jurídica se ha planteado en la modernidad, a través de la especulación de estas escuelas, son: ante todo, la distinción entre filosofía jurídica y teología; directamente conectado con éste, el de las relaciones entre Derecho y Moral, que implica y da lugar a las cuestiones de la autonomía de lo jurídico, sus posibilidades de cambio, la transsubjetividad, la imperatividad, la coactividad, etcétera. Problema siempre sobre el tapete es el de las lagunas y la cerrazón del sistema jurídico, así como el carácter de la positividad, la estatalidad, etc. En el fondo de toda la problemática del derecho, la cuestión de la justicia, que hasta cuando es negada, constituye el motor que anima todo intento de mejorar lo jurídico en cualquiera de sus facetas. Perfeccionando todo el sistema, se habla de la caridad, que da a la justicia la orientación última de lo jurídico.—F. PUY MUÑOZ.

COTTA, SERGIO: *Droit et justice dans le «De libero arbitrio» de St. Augustin*. En «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», 1961, XLVII/1-2, pp. 159-172.

El Prof. Sergio Cotta, cotraductor —con el Prof. R. Treves— cuasioficial de Kelsen en lengua italiana, nos presenta un trabajo de impecable factura técnica sobre el pensamiento agustiniano acerca de un punto concreto y fundamental dentro de la especulación jusfilosófica. Pretende, sim-

plemente, demostrar que la célebre tesis agustiniana («mihi lex esse non videtur quae iusta non fuerit») (I, V, 11) no es tal tesis, sino una antítesis. Es decir, que ha sido mal interpretada durante quince siglos, sobre todo por culpa de Tomás de Aquino, a quien los demás han seguido sin más, hasta que la clarividencia formalista ha desvelado el misterio material del derecho en el pensamiento de Agustín. Las pruebas de la argumentación se basan en que, a tenor de la interpretación que se hace del libro, el derecho no es el criterio del juicio moral, en que existe una distinción entre la justicia de la ley y la justicia del hombre, y en que asimismo se distinguen la ley natural y la ley eterna. Al final del artículo, el A. informa, que la meta perseguida era presentar algunas objeciones críticas a la doctrina tradicional del derecho natural permaneciendo en el cuadro del pensamiento cristiano. La protesta es tan indignante, como sería la de aducir que todas las herejías pertenecen a la tradición dogmática puesto que han estado en estrecha relación con ella.—F. PUY MUÑOZ.

LEONI, BRUNO: *Diritto e Politica*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. 38, s. 3, enero-febrero 1961, fasc. 1, pp. 87-107.

Una vez más hay que poner de relieve la insuficiencia de las doctrinas normativistas, y en especial la kelseniana, en su concepción del derecho. En efecto, para dichas teorías, el derecho se reduce a la norma, entendida como una proposición lingüística ex-

presiva de un deber-ser La dificultad de dicha reducción estriba en la imposibilidad de distinguir el *Sollen* jurídico del moral. Los dos criterios empleados al efecto por Kelsen, o sea, el de la exclusividad de la «deducción lógica» para la moral, o el de la especificidad de la «sanción» para el derecho, resisten la crítica. Desde otro punto de vista, la reducción del derecho a la norma, entiende por norma un mandato despsicologizado. Y aquí se presenta también una dificultad insuperable: que el mandato o equivale a «autoridad» o no significa nada, porque la llamada «norma fundamental» tiene un carácter espúreo y no definitivo. El fallo radical del normativismo es que ignora que en el concepto mismo del derecho hay un elemento de subjetividad, que es por su naturaleza misma irreducible al concepto de norma kelseniana.

Por ello hay que tratar de fundar la teoría del derecho sobre el concepto de *pretensión* (pretesa). En efecto, el análisis del concepto del derecho tal como aparece en el lenguaje ordinario, nos presenta un concepto del derecho que podría definirse como el requerimiento de un comportamiento ajeno correspondiente a un interés nuestro, considerado además como probable en el ámbito de la convivencia organizada a que pertenecemos entrambos, y además, en todo caso, considerado como determinable mediante una intervención nuestra, en base a un poder del que nos consideramos dotados nosotros los que formulamos tal requerimiento. Y el elemento del poder nos pone en contacto con la política.

La discusión sobre el concepto de la política se mueve sobre dos corrientes metodológicas predominantes y excluyentes: una entiende la política como actividad que se realiza por obra del Estado o en su ámbito; otra entiende por política la actividad que desarrollan los individuos en cuanto entran en relación de poder entre sí, y no necesariamente dentro del llamado Estado. Ahora bien, el Estado hay que entenderlo, al modo romano, como una situación: una situación de paz, de orden y de seguridad, o sea, una situación positiva, universalmente apreciada y apreciable, una situación normal, que se opone a una situación anormal o de guerra. En ésta el poder se ejercita, en aquélla el poder se cambia, como se cambian los bienes económicos, beneficiando a todos con el intercambio. Tal situación permite que se manifiesten las pretensiones jurídicas, las cuales tienen sentido y encuentran satisfacción precisamente en cuanto la «situación» de poder en que se encuentran los individuos lo permite. Así, el poder político es precisamente la posibilidad de obtener respeto, tutela o garantía de la integridad y del uso de los bienes que todo individuo considera fundamentales e indispensables para la propia existencia. Pensar, como Kelsen, que son las normas las que permiten distinguir entre el poder «político» por un lado, y todos los otros tipos de poder por otro, significaría querer ignorar que las normas tienen precisamente la función de expresar, no de crear, la situación, aunque lógicamente no pueda darse tal situación sin que existan normas.

La actividad política es, pues, una actividad que se desarrolla por los individuos para tutelar algunos bienes considerados por todo individuo como fundamentales, de tal forma que su goce es preliminar a todo otro. La actividad política tiene prioridad sobre la actividad jurídica, así como tiene prioridad respecto de cualquier otra especie de actividad que implique relaciones entre más individuos pertenecientes a la situación común. Sobre el presupuesto de la situación, o sea del Estado como conjunto de relaciones de poder (político) entre los individuos, se ajercitan las pretensiones. Estas son jurídicas, o sea, corresponden a actividades comúnmente consideradas jurídicas, cuando se ejercitan en relación a comportamientos considerados probables en la situación a que pertenece quien pretende, y considerados además útiles por quien pretende.—F. PUY MUÑOZ.

HASSNER, PIERRE: *Les concepts de Guerre et de Paix Chez Kant*. En «Revue Française de Science Politique», vol. XI, n.º 3, Septiembre 1961, pp. 642-670.

La filosofía política de Kant puede ser interpretada en conjunto como una filosofía de la guerra y de la paz. Tenemos que comprender la originalidad de esta postura (si se exceptúa el precedente de Hobbes) para lo que nos es preciso intentar asir su espíritu específico. Para Kant no cuentan los problemas concretos, oportunistas, que se le presentan al hombre de Es-

tado; no concede a la política una existencia independiente, ésta siempre «debe doblar la rodilla ante el Derecho». No es un azar el que busquemos la filosofía política de Kant en obras consagradas a la filosofía de las costumbres, del Derecho o de la Historia. Derecho, Historia y Moral son tres puntos de vista que están sobre la Política y la dominan. Kant no ignora a Maquiavelo ni la actitud profundamente práctica del hombre de acción, pero desdeñosamente pasa por encima, para declarar al político que no es autónomo y que el sentido y consecuencia de sus actos le rebasan, debiendo recibir sus consignas de otra parte. El Derecho en este caso es el representante de la Moral y de la Historia cerca de la política. Todo este afán kantiano de defender una política a priori incontaminada de máximas empíricas contribuye a mantener su filosofía en un legalismo jurídico estrechamente ligado a su formalismo trascendental.

Si, ciertamente, el divorcio entre la Staatslehre (Derecho público racional) y la Staatskunst (política en sentido ordinario) es característico del pensamiento político moderno, en Kant es aún más acentuado, y la Staatslehre atrincherada en su legitimidad fundada en la razón práctica elimina a la Staatskunst de raíz, tachándola de enemiga. En la medida en que es un apriori puramente formal, el objeto de la política sólo puede ser negativo, impedir la guerra, acto inmoral, asegurando la paz y garantizando por tanto a las personas la seguridad necesaria para seguir libremente su destino individual. Esta.

garantía y esta seguridad son precisamente los objetos del Derecho. En cierto modo esto supone volver a posturas como las de Hobbes y Locke de inspiración claramente individualista. La diferencia está en que Kant supera sus conclusiones empíricas buscando un fin moral trascendente. Kant se aproxima a Hobbes en la descripción del Estado de Naturaleza como guerra de todos contra todos, distanciándose, por tanto, de Montesquieu y Rousseau, sus maestros habituales en política. Pero mientras en Hobbes el deseo de salir de este estado sólo obedece al miedo a la violencia, en Kant, al contrario, se insiste en la injusticia moral del Estado de Naturaleza y en la obligación también moral de salir de él. No solamente además en el orden interno sino que esta superación del estado de guerra de todos contra todos, debe extenderse a las relaciones interestatales. Kant es extremadamente sensible al carácter incompleto y contradictorio de una constitución jurídica limitada al orden interno. Sin embargo, no ignora las dificultades de llevar a la práctica un pacto entre los Estados, con la merma correspondiente de soberanía que supone para cada uno de ellos esta idea. Aquí, dice, «la experiencia nos rehusa toda esperanza». Esto no quiere decir que la paz perpetua sea imposible. Naturaleza y experiencia aparecen como enemigas de la paz perpetua exigida por la moral y la razón. Si se quiere criticar a Kant tiene que ser sobre el terreno que él mismo ha elegido; son las ideas mismas de moral formal y de filosofía de la historia lo que debemos considerar, así como

su mutuo enlace, y será preciso que nos preguntemos, si queremos rechazar en nombre de la prudencia política y de la permanencia de la naturaleza humana la rigidez y el optimismo del «proyecto de paz perpetua».—M. F. E.

PERTICONE, GIACOMO: *Diritto e politica*. En «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», a. 38, s. 3, enero-febrero 1961, fasc. 1, pp. 109-116.

Todos los caracteres de distinción o de oposición entre el derecho y los otros aspectos de la actividad práctica, son insuficientes para darnos una definición rigurosa de la relación. Así puede verse con los criterios de la conformidad externa (derecho-moral), coactividad (derecho-ética), licitud (derecho-práctica), etc. Del mismo modo, los caracteres de identidad, si bien logran establecer útiles paralelismos, son insuficientes para determinar el momento jurídico y el político en una línea teóricamente definida. Lo cual ocurre, por ej., con los criterios de reducción del derecho a la ética o a la economía. La relevancia de estas dificultades nos induce a mantener la autonomía de los varios momentos como categorías formales e históricas.

El derecho es algo distinto de la moral porque es la «realización de una convivencia ordenada». Respecto a la política, el derecho es el contenido político que se presenta bajo formas jurídicas; distinguiéndose en el derecho contenido y forma lógica, o bien concepto e idea del derecho,

o bien ciencia —en que la forma, separada lógicamente de todo contenido, está sustancialmente privada de movimiento— y filosofía del derecho, en la que el contenido se presenta como valor, como fin, en el proceso de la realidad. Idea y contenido del derecho se distinguen, como exigencias, de la exigencia ética, la cual no se agota en el reconocimiento de una posibilidad determinada, histórica, de convivencia ordenada. Así se pasa de la concepción lógico-formal a la teleológica del derecho, que, como poder jurídico, pierde todo significado sin el poder político. La idea política se nos presenta como el punto de reunión y la verdadera llave maestra de la filosofía práctica, que es, para nosotros, en general, filosofía política. Esto es, una filosofía de la vida política en la que se encuentran activamente la ética, la religión, la economía y el derecho. Así que se puede hablar, mejor que de relaciones de identidad o distinción, de prioridad o centralidad del momento político como estructura fundamental, al que se refiere el derecho en cuanto acción, y en el que desembocan todas las investigaciones sobre los diversos aspectos de la vida de relación. La prioridad (poziorità) del momento político genérico se vive si por concepción (interés, necesidad, exigencia, fin) política, entendemos una visión del mundo y de la vida en su unidad dialéctica y orgánica, y concretamente una serie de opciones en que se recoge la línea de desarrollo de la personalidad del hombre singular y asociado, en la historia.—F. PUY MUÑOZ.

CESARINI SFORZA, WIDAR: *Il problema della giustizia*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. 38, s. 3, enero-febrero 1961, fasc. 1, pp. 45-54.

Ante la sentencia injusta cabe preguntarse una vez más por el problema de la relación derecho-justicia. Pero el problema de la justicia, o lo que es igual, de la injusticia, sólo se resuelve si se consigue aclarar el porqué y el cómo surge la injusticia. Para ello se observa que hay un momento en que derecho y justicia coinciden: en la norma entendida como la relación necesaria entre un individuo y la *clase* conceptual a que pertenece. La justicia, en efecto, no se realiza como una igualdad indiferenciada, sino como una igualdad diferenciada mediante y según normas. Ahora bien, si la justicia es igualdad, el privilegio que no responde a una diferencia real de *clase* entre el grupo y el sujeto distinguido, al diferenciar a algunos o incluso sólo un miembro de la *clase*, no es sino injusticia. Es claro entonces en qué consiste la injusticia. Puesto que justicia es realización de igualdad dentro de la *clase*, la injusticia consistirá en que surja un obstáculo a dicha realización, lo que impide la actuación de la norma, con la consecuencia de que el principio de la justicia es desmentido de hecho, no vale ya en el ámbito de la *clase*, para cualquiera en general.

Así pues, ¿cuándo puede una ley ser declarada injusta? La conciencia popular reacciona siempre oponiendo al rigor de la justicia el sentimiento

de la piedad. Pero más propiamente cabe hacer una comparación entre la sanción estimada excesiva para una determinada *clase*, y aquellas otras *clases* en que aplicándose la misma sanción, ésta se considera adecuada. Con lo que entonces resulta que se evidencia la injusticia, al quedar patente cómo dos *clases* de bien diversa trascendencia real, han sido tratadas —por la sanción— igualmente, siendo así que por ser desiguales, tenían que haber sido también desigualmente sancionadas, realizándose con ello la justicia. Aquí se ve el gran acierto del jurista romano que habló del *suum cuique*: no es un concepto vacío e indeterminado, porque, muy al contrario, la justicia se realiza exclusivamente como igualdad de posiciones jurídicas subjetivas singulares, esto es, de los *iura sua*, los cuales pertenecen, no al Hombre en universal, sino siempre a sujetos humanos determinados en sus modos de vida concretos y particulares. — F. PUY MUÑOZ.

RUVO, VINCENZO DE: *I fondamenti del diritto*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. 38, s. 3, marzo-agosto 1961, fasc. 2-4, pp. 235-254.

El derecho se puede definir como técnica del vivir social. Toda técnica es medio para un fin. Para averiguarlo hay que partir de lo inmediato y singular elevándose a los principios de la existencia humana. Y ello porque pretender entender las singularidades es simplemente alcanzar el principio que las hace posibles; en-

tender los fenómenos jurídicos, quiere decir llegar a los principios que los explican unitariamente. En ello consiste la «fundamentación» del derecho, fundamentación que se hace mediante la crítica. Dicha crítica para la fundamentación del derecho es indispensable, porque aunque la norma se determina prácticamente a través de los hechos, no surge propia y exclusivamente de ellos, sino que responde a la exigencia de la justicia. Tal exigencia se manifiesta siempre en toda comunidad humana, siendo ilícita la contraposición entre estado de naturaleza y estado civil. Si por estado de naturaleza se entiende la mera condición de la instintividad, un tal estado es inconcebible salvo como pura abstracción de nuestra mente, no existiendo nunca en concreto un hombre en cuya vida no haya surgido alguna vez la voluntad de regular el instinto. El estado del hombre es siempre civil, y en la historia hay que buscar los principios gracias a los cuales siempre ha entendido el hombre lo justo, lo bueno, lo bello, lo santo, etc., como algo substantivo y opuesto a sus contrarios.

El principio fundamental del derecho es lo justo, que arraiga en el principio de autoconservación, o sea en la utilidad en cuanto se manifiesta como reciprocidad. La obligatoriedad del derecho y la de la moralidad son paralelas, pero no coinciden. El derecho se basa en la exigencia de la justicia; la moral en el principio de libertad. Aunque la norma jurídica encuentre que su obligatoriedad le viene definida y revalidada en la ley estatal, no deduce de ella su origen. El

Estado es una exigencia de la obligatoriedad de la norma jurídica y de su exigencia de validez, no a la inversa. La incerteza del derecho fuera del Estado es sólo una fase en la dinámica histórica de la obligatoriedad, proceso siempre abierto a una ulterior perfección. La obligatoriedad de la moral, en cambio, es libre porque sólo el hombre es capaz de hacerse un principio del querer, pero se concreta en el ser del bien querido, porque donde el hacer no tienda a lo mejor, esto es, al bien, se aniquilaría a sí mismo. Lo justo y lo bueno no se contradicen. Por eso, aunque moral y derecho no se fundamenten entre sí, se apoyan porque la moral es la fuerza que provee paso a paso la materia al propio derecho, sin alterar su principio, que permanece constante y subsistente por sí.

A su vez, derecho y moral reciben, respecto de la religión, su obligatoriedad de sus propios principios, pero ésta los reafirma, al convertir en imperativo del ser divino tanto la justicia (que sólo era principio de la conservación del ser individual) y el bien moral (que sólo era principio afirmador de la libertad buena del hombre).—F. PUY MUÑOZ.

RODRÍGUEZ ARANDA, LUIS: *El racionalismo en el pensamiento político español*. En «Revista de Estudios políticos», n.º 119, septiembre-octubre 1961, pp. 117-146.

Racionalismo es un término filosófico muy conocido y muy poco comprendido. Para unos es sinónimo de la más elevada garantía científica,

para otros solamente mencionarlo implica su refutación. Así pues, racionalismo sería todo intento de comprensión de la realidad empleando la razón como único instrumento de conocimiento.

Dentro de este término generalizado se incluiría, según el autor, la historia del pensamiento político español a partir del siglo XVI. Los escritores políticos españoles se basan en construcciones reales, huyendo de cualquier apriorismo. Estando englobados en esta postura tendencias tan dispares como las de Jovellanos y Quevedo, por ejemplo. La vaguedad de la terminología empleada, y la excesiva generalización de conceptos como el incluir dentro del racionalismo cualquier actitud con tal de que no sea radicalmente voluntarista, hacen imprecisas las conclusiones a las que llega el autor, que agrupa frecuentemente tendencias ideológicas claramente dispares sin probarlo suficientemente. En general la excesiva fluidez que se atribuye al término racionalismo triza consiguientemente en sus implicaciones invalidando en gran parte las conclusiones aun a título de ensayo.—M. F. E.

NAWROTH, EDGAR: *Naturrecht und Rechtssicherheit*, en «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», agosto 1961, Jg. 15, H. 4, pp. 303 ss.

Se trata de una breve nota sobre los problemas debatidos en la «82. Juristenwoche» organizada por los jueces y abogados de Nordrhein-Westfalen, bajo la presidencia del

Ministerialrat H. Rahe (Düsseldorf) en el Walberger Institut durante los días 5-9 de junio de 1961. Tiene el interés de ofrecer pequeños resúmenes del contenido de las comunicaciones presentadas, del más alto interés para el conocimiento de las actitudes y problemas más características del actual jusnaturalismo alemán. Los trabajos reseñados son los siguientes:

Naturrechtsgedanken in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes. (El derecho natural en la jurisprudencia de la Corte federal de justicia), ponencia presentada por el Dr. H. Weinkauff, presidente del Bundesgerichtshofes i. R.

Der Richter, die Rechtssicherheit und das Naturrecht, (El juez, la seguridad jurídica y el derecho natural), ponencia leída por el Dr. K. Peters, Oberlandesgerichtsrat en Münster.

Gesellschaft und Rechtswert des Naturrechts in den zeitgenössischen Naturrechtstheorien (Valor social y jurídico del derecho natural en las teorías jusnaturalistas actuales), comunicación presentada por el Dr. A. F. Utz OP, profesor de la Universidad de Fribourg/Schweiz.

Naturrecht und politische Ethik (Derecho Natural y Ética política) relación dicha por el P. Dr. F. Schmözl, de München.

Naturrechtbegriffe im Völkerrecht (Conceptos del derecho natural en el derecho internacional), ponencia leída por el P. Anselm Hertz OP.

Evangelische Sozialethik und traditionelle Naturrechtslehre im Zeitalter der Massenwelt (La ética social evangelista y la doctrina del derecho

natural tradicional en la época del mundo masificado), por el Profesor de Berlín D. H. H. Scherey, a la que el cronista da especial relieve, por tratarse de una visión completa de la problemática jusnaturalista desde el punto de vista protestante, con una original interpretación del pensamiento luterano —defendiendo la tesis del reconocimiento por parte de Martín Lutero del Derecho Natural— y sus últimas consecuencias en los teólogos contemporáneos de dicha Iglesia: P. Althaus, E. Brunner, H. Thielicke, E. Wolff, W. Becker y H. D. Wendland.—F. PUY MUÑOZ.

UTZ, ARTHUR-FRIDOLIN: *Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens*, en «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», junio 1961, Jg. 15, H. 3 (pp. 187-194).

Aunque formalmente el trabajo, como el subtítulo —«Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen»— indica, es un comentario o reseña a un libro —la segunda ed. alemana de nuevo completamente corregida y aumentada de la «Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit» (Wien, 1960)— no sólo por su amplitud material, sino sobre todo por su profundidad de exposición, se trata de un artículo con valores substantivos, muy a tener en cuenta por quienes se interesan, desde una cosmovisión cristiana, en la batalla que está librando el positivismo jurídico y el derecho natural. Porque en efecto, aunque el libro de Kelsen haya vuelto a estructurar y re-

considerar el antijusnaturalismo, en él no se dice prácticamente nada nuevo. Y no obstante, su sola presencia tiene un significado fundamental, porque el nombre del viejo profesor es ya hoy, con arreglo a la misma corriente que alimenta, más enseña y bandera formal, que contenido material.

Utz presenta un resumen maravillosamente bien confeccionado de la doctrina kelseniana sobre el problema de la justicia, poniendo de manifiesto sus fallos y aciertos al hilo de la exposición. Para ello analiza los mismos pasos que da el autor comentado, criticándolo desde dentro mismo de su sistema y con su misma lógica. Así, estudiando su concepto de la norma, pone de manifiesto la insuficiencia de una concepción que niega a la ley el carácter de acto de razón, y la imposibilidad de llegar a comprenderla sin estar apoyada en el orden del ser, o en la justicia divina, y ello por lógica exigencia, aunque insuficiente, de un postulado que se pone al principio del sistema. Revela después la incompatibilidad de su concepto de norma jurídica con el concepto de justicia, por un malentendimiento de la relación entre ética y derecho, que ocasiona el subsiguiente malentendido de la relación derecho natural-derecho positivo. Manifiesta el previo error teológico en que se basa todo el equívoco: el prejuicio antimetafísico que le lleva al equívoco de querer aceptar el conocimiento de Dios, pero atribuyendo a dicho conocimiento un carácter acientífico e irracional. Con lo que la aparente generosidad y amplitud de su pensa-

miento, que pretende ser sólo una exigencia de pureza científica, que dejaría libre la actitud ante el problema teológico y filosófico, es sólo la máscara que cubre el más radical agnosticismo y relativismo. Por último, se recuerdan los dos fallos del sistema, que no han sido corregidos, sino acentuados, por la reafirmación en el positivismo, en la segunda revisión de la obra: a) el problema de la mutabilidad o inmutabilidad del derecho natural es sólo cuestión de grado de abstracción; b) ¿cómo se justifica la norma última ideal con toda la pretensión de realismo y positivismo?—F. PUY MUÑOZ.

WULF, HANS: *Politik aus dem Glauben. Recht und Grenze einer Formel*, en «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», Jun. 1961, Jg. 15, H. 3, pp. 161-174.

La fórmula «política al margen de la fe», o «política independientemente de la fe», que se trata de analizar para ver sus razones y límites, viene ofrecida, dando motivo a H. Wulf para recordar la doctrina católica al respecto, por Carlo Schmid, el famoso cerebro del partido socialista alemán, en su *Christentum und Demokratischer Sozialismus* (München, 1958). El autor podría haber demostrado la inconsecuencia lógica interior de la postura que afirma: «no somos en absoluto un partido de ideologías generales», o «la pertenencia al partido no supone el reconocimiento de ningún dogma», y que a continuación quiere fundar

los motivos de la unión en la conciencia común de una «imagen del hombre», en la «idea del derecho», en la «libertad», en la «justicia» y en la «solidaridad», etc. Sí que hay dogmas, sólo que relativizados. Como ya le reprochó a Schmid, Gustav Gundlach, los valores humanos fundamentales y en especial los políticos tienen una exigencia de seguridad y de absolutez, si no se quiere dejarlos a merced del voluntarismo político, que impida cualquier fórmula que los relativice.

Pero, por otra parte, una fundamentación última no puede basarse en un plano puramente teológico, porque entonces se torna imposible la colaboración y la comprensión entre el cristiano y el no cristiano; por ello que tampoco pueda aceptarse la fórmula contraria: «política desde la fe». Así pues, hay que recordar una vez más la doctrina católica sobre el particular; y ésta se basa en unos presupuestos teológicos, por lo que debe plantearse en el horizonte de la problemática de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Ello, porque: a) el orden político a instaurar en la naturaleza está condicionado por el orden de ésta, orden que, por decisión divina, no puede ser comprendido en su totalidad sino como el orden general de salvación, en que la naturaleza se completa y perfecciona por la gracia; b) porque una consideración del hombre en este orden, esto es, en la situación histórica concreta de salvación en que se encuentra, nos hace rechazar el optimismo y el pesimismo antropológico,

co, que o considera inútil la acción humana (política) o la considera exclusivamente decisiva.

Así la política ha de entenderse como el acto humano que se refiere directamente al bien común de una sociedad entendida estatalmente organizada. La fe es la respuesta afirmativa del hombre al llamamiento de Dios, definitivamente declarado por Cristo y dada en sociedad. Consecuentemente hay que afirmar: a) la política, filosóficamente considerada, es un acto independiente y autónomo: ello por la vigencia de una legislación natural comprensible por la sola luz de la razón; b) la política es, aun desde una base directamente teológica, también autónoma: ello, por la autonomía que el orden natural tiene dentro del orden total de la creación. Hasta aquí, las razones por las que se justifica aquella tesis de «política sin fe». Pero es que además: c) el acto político es sólo relativamente independiente, a') porque no existe en absoluto ningún campo humano que sea totalmente independiente y autónomo, y b') porque también el acto político se basa sobre fundamentos teológicos y revelados. Y con ello se justifica la medida en que se exige una «política desde la fe». Así pues, para el católico la política es algo que debe estar conectado con la fe y que al mismo tiempo se basa en la razón, en la misma medida en que para el problema del orden y la salvación general del hombre y la sociedad han de ir armonizadas la naturaleza y la gracia.—
F. PUY MUÑOZ.

BECKEL, ALBRECHT: *Der Anteil der Katholiken an der Entwicklung der deutschen Sozialgesetzgebung*, en «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», febrero 1961, Jg. 15, H. 1 (pp. 1-11).

Motivos que aconsejan hablar del tema de la participación de los católicos en el desarrollo de la legislación social alemana, son, por una parte, el desconocimiento que las jóvenes generaciones tienen de dicha actividad en un pasado que aún es ayer; por otra, la conveniencia de destruir el prejuicio generalmente extendido de que toda la política y la legislación social alemana han sido fruto del activismo de los movimientos socialistas en lucha con unas fuerzas conservatrices, entre las cuales militarían los grupos de orientación católica. No es así, porque los católicos han luchado en primera línea en la batalla por la reforma social, y ello desde los primeros momentos, como puede apreciarse si se repasa la historia.

En efecto, los estudios sociológicos y políticos sobre la cuestión en el siglo XIX revelan que los católicos han militado en las más variadas direcciones políticas y económicas, con dos limitaciones: no haberse dejado influenciar por dos principios capitales de la ética social protestante en el período, esto es, la exaltación del empresario en lo económico, y la exaltación de la economía prusiana en lo político. Segunda limitación: haberse opuesto siempre al principio del *laissez-faire* por negarse a creer en la idea mecanicista de un sistema económico funcionando perfectamente

por su propia virtud y sin una dirección ética impuesta por el hombre. En consecuencia, desde el principio los católicos propugnaron una intervención en la vida económica e industrial, que al principio se manifiesta como aspiraciones de orden estatal, inspiradas en el ordenamiento laboral del medievo, y que poco a poco van amoldándose a las necesidades concretas hasta cuajar, hacia los años treinta de este siglo, en el sistema social moderno. Es el proceso que se analiza en sus hitos señeros: los dirigentes Franz-Joseph Ritter von Buss (1803-1878), Franz von Bader (1765-1841), los hermanos August (1808-1895) y Peter Reichensperger (1810-1892), el obispo Ketteler, Franz Hitze y Franz Brandt. Por otra parte, se estudia la acción de la fracción católica, que surge por primera vez en el parlamento prusiano de 1850, de las «christlich-sozialen Vereine» fundadas en 1869 en la Rheinland y su acción en el Zentrumspartei, con especial detenimiento en la acción de sus líderes Stötzel, primer representante laboral católico en el Reichstag desde 1877; Franz Hitze, miembro del Reichstag desde 1884, quien aún influyó decisivamente en la *Betriebrätsgesetz* de 1920, y fue quien llevó a la práctica de un modo más valiente la doctrina de la *Rerum Novarum* acerca de la necesidad de resolver los problemas sociales desde el poder político y el Estado; el sucesor del prelado Hitze, fue también un sacerdote católico, Heinrich Brauns, ministro del trabajo del Reich de 1920 a 1928; y tras un breve lapso de tiempo fue otro

católico el encargado de traducir en realidades la política social alemana hasta dejarla en la situación en que salvo levísimas modificaciones persiste hoy día: Adam Stegerwald, que trabajó en el gabinete de Heinrich Brüning hasta la caída de éste en 1932.

Tras la guerra la situación ofrece las siguientes conclusiones: a) no existen atisbos de una concepción esencialmente nueva de la reforma social que modifique o supere la obra de F. Hitze; en todo caso lo único sustancialmente nuevo es la política de protección familiar cuyo promotor principal es Gerhard Mackenroth; b) Se puede observar también una especie de deserción de los católicos de la primera línea de los problemas sociales, olvidando las enseñanzas de la Iglesia y el ejemplo de sus inmediatos antepasados. Por eso que termine Beckel con un llamamiento a los políticos cristianos para que vuelvan a marchar por este camino que les enseñaron sus mayores.—F. PUY MUÑOZ.

ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, FRANCISCO: *Bemerkungen über die Grundlagen des Banturechtes*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», nov. 1960, H. XLVI/4, pp. 503-535.

Se trata de un estudio previo a lo que pudiera llamarse un plan de investigación sobre la filosofía jurídica de una colectividad humana: el pueblo bantú. Por eso, nuestro primer especialista en problemas de sociología y etnografía del Africa negra, co-

mienza haciendo una delimitación rigurosa de lo que hay que entender por bantú desde los puntos de vista geográfico, histórico y etnológico.

Delimitado así el campo de trabajo se pasa al problema metodológico de cómo enjuiciar el Derecho bantú, estableciendo de la mano y en polémica con T. Olawale Elías, qué son procedimientos no científicos: el de los viejos misioneros, de reducir el derecho bantú a un credo religioso; el de los funcionarios y militares coloniales, de reducirlo a un derecho penal básico; el de los antropólogos, de reducirlo al problema del fetichismo; el de los juristas formados en la dogmática de las universidades europeas, que quieren reducirlo a meras costumbres (no habría *law*, sino solamente *custom*); ni tampoco sería científico, como quiere Olawale Elías, el procedimiento jurídico de la reducción de las instituciones y normas bantús a las más próximas del derecho francés o inglés. Todos estos puntos de vista se equivocan en un hecho fundamental: tratan de comprender desde una cosmovisión radicalmente ajena a aquella de que surgió, al derecho bantú. Este, sólo puede ser penetrado cuando el investigador se sitúe en la mentalidad histórica, antropológica y lógica del bantú, que es radicalmente irreductible a la de los pueblos europeos, americanos o hispánicos.

Por ello se rechazan, demostrando detenidamente su insuficiencia, los puntos de vista de J. H. Driberg, que reconduce el derecho bantú al proceso de encarnación social del culto tradicional; de Bronislaw Ma-

linowski que lo fundamenta en el consenso de los miembros de la tribu; y de Arnold Gehlen que lo considera como la integración sociológica a través de la objetivación institucional de un derecho originario que ha cristalizado en el correr del tiempo en esta determinada comunidad.

Sobre la crítica de estos planteamientos, Elías de Tejada propone el suyo, esto es la consideración del derecho bantú como el producto y resultado de un modo propio de ver —y sobre todo— de sentir y percibir el Universo —el Todo— hasta ahora incomprendido para nosotros. A la tarea de abrir una vía de comprensión sobre esta misteriosa cosmovisión propia del bantú, está dedicada la parte substancial del trabajo. En ella se analiza el alma bantú, con tesón minucioso e interés apasionante, abriendo diversas calas en su espíritu: así se estudia su saber mágico, su inigualable sentido del ritmo por ser la música elemento fundamentalísimo de expresión del alma colectiva, la poesía lírica, otra ventana abierta al interior del espíritu social, las innumerables facetas de su religiosidad, la estructura morfológica, sintáctica y psicológica del lenguaje, etc.

Así, pues, el suelo nutricio sobre el que crece el derecho bantú está constituido por los acontecimientos cósmicos resultantes de las conductas rítmicas, musicales, intuitivas e irracionales. Sobre la comprensión de dicho suelo nutricio se puede trazar un plan de investigación de lo jurídico bantú, que se estructura sobre el siguiente esquema: I) Ontología jurídica: delimitación del derecho de los

tabúes y distinción de las normas jurídicas de los restantes normas y usos.—II) Gnoseología jurídica: estudio del uso, valoración de los estudios hechos por blancos, estimación de las fuentes auxiliares.—III) Axiología jurídica: la norma jurídica y la ideología universal bantú, la norma jurídica como voz viva del pasado, los modos de transmisión jurídica.—IV) Teoría de la norma jurídica: autonomía de la norma jurídica bantú, fuerzas sociales en que se apoya, formas de manifestación, intentos bantús de una clasificación, la responsabilidad jurídica y la personalidad jurídica.—V) Instituciones: la monarquía, las clases sociales, el matrimonio, la propiedad, la sucesión, la familia.—VI) Otros problemas complementarios, como por ej. la consideración estética, etc.—F. PUY MUÑOZ.

SCHMÖLZ, FRANZ-MARTIN: *Theoretische Grundlagen einer politischen Ethik*. En «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», abril, 1961, H. 2, Jg. 15, pp. 81-88.

La opinión vulgar de que la política y la ética son dos conceptos contrapuestos, hasta el punto de considerarse la expresión «ética política» como una *contradictio in adjectis*, ha recibido recientemente algunos apoyos intelectuales como los de Hans J. Morgenthau, Ossip Flechtheim o Adolf Grabowski. Por ello es preciso volver sobre la posibilidad de una «Ética política».

Para ello se analizan ambos con-

ceptos. Considerando la Ética como la ciencia del obrar humano, parece que es evidente la posibilidad de una Ética política, que sería aquella parte de la Ética que se ocupa de la Política, o bien, la ciencia de las normas del actuar político. Pero ¿qué es la política? Ante todo, los teóricos nos dicen la dificultad de dar una definición concreta de ella: así M. Duverger. No obstante, hay dos corrientes generales y predominantes, a cuya impostación se debe aquella incompatibilidad que se decía al comienzo. La primera es la de quienes, heredando el positivismo decimonónico en lo jurídico y el hegelianismo en lo filosófico, identifican Política con Teoría del Estado. Así Richard Schmid y más recientemente Georg Jellinek o Adolf Grabowski. Los peligros de esta concepción han sido puestos de relieve suficientemente por Friedrich Glum.

La segunda corriente de pensamiento sobre el concepto de la Política que se estima equivocada, no obstante ser la predominante hoy día, es la que identifica la Política con la Teoría del Poder (Friedrich Meinecke, Georg Schwarzenberger, Hans J. Morgenthau, Frederik L. Schuman, Ludwig Freund, Ossip P. Flechtheim, etc.). Actitud cuya conclusión catastrófica se ha puesto suficientemente al descubierto, por gran parte de la doctrina contemporánea.

Siguiendo a Eric Voegelin, el autor considera un punto de vista correcto aquel que considera la política en sentido estático como el orden de la sociedad, y en sentido dinámico como la construcción y elevación de di-

cho orden. Siendo así la Ciencia Política aquella ciencia del obrar racional del hombre en la Sociedad.

Desde este punto de vista desaparece aquella incompatibilidad entre Ética y Política, puesto que ahora puede ser comprendida perfectamente la Ética política como aquella parte de la ética general que regula el obrar racional del hombre en la sociedad en relación al summum bonum.—
F. PUV MUÑOZ.

PFÜRTNER, STEPHANUS: *Gegenwartsprobleme unserer Sexualethik*, en «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», agosto 1961, Jg. 15, H. 4, (pp. 241-258).

Se trata de la edición corregida y ampliada de una comunicación del autor al 6.º Congreso de la «Deutsche Gesellschaft für Sexualforschung» en unión con la «Evangelische Akademie Loccum» (Loccum, 1960). Obedece al gran movimiento ético contemporáneo preocupado por resolver los problemas que a las normas morales han planteado los descubrimientos científicos en orden a los problemas sexuales, tanto en el campo fisiológico como en el psicológico. El autor afirma que la problemática actual de la ética sexual constituye una de las más arduas y apremiantes tareas de la ética cristiana, tarea que tienen ante sí no sólo los moralistas o teólogos, sino también los padres, pedagogos, médicos y sociólogos.

El problema se plantea en sus últimos extremos, como la necesidad de superar en una síntesis armoniosa los

planteamientos y posturas extremas en que alternativamente se ha querido resolver: unas veces negando la corporidad, otras negando la espiritualidad. Tendencias ambas de falsa impostación del problema sexual que han inficionado el mismo pensamiento cristiano, todavía no suficientemente depurado con arreglo a su propia visión de los elementos que heredó y recogió de la tradición anterior: judaicos, neoplatónicos, estoicos y maniqueos, como ha puesto de relieve Max Müller.

Las revelaciones del psicoanálisis nos tienen que hacer reflexionar sobre los peligros éticos de una actitud que olvide las exigencias que la persona humana recibe de su lado sensitivo y corporal. «La desvaloración de lo sensitivo es tan inmoral como su glorificación. Ambos extremos son inatendibles, porque ambos contradicen nuestra esencia humana» (p. 244).

Este problema reviste en la concreción real múltiples facetas, que se presentan todas como interrogantes acuciantes: la evasión de los jóvenes ante unas normas morales que se les imponen sin explicarles su funcionalidad y adecuación a la naturaleza humana; la valoración ponderada de las doctrinas y resultados del psicoanálisis; los extremos de la ética de la situación, etc. etc.

Una solución coherente debe realizarse sobre tres exigencias: a) las normas morales tienen que ser iluminadas de nuevo en cuanto a la validez general y a la vez en cuanto a la concreción de su obligatoriedad; b) hay que poner de manifiesto otra vez la necesidad interna de las fun-

ciones morales en cuanto a la dirección moral de la conciencia colectiva y de los particulares; y c) hay que demostrar que el hombre ha dominado su corporeidad por el impulso de Cristo, y que por consiguiente la fe cristiana no presenta una relación fuera de contenido, sino que posee una fuerza normativa para la realización concreta de la vida.—F. PUY MUÑOZ.

KORCH, HELMUT: *Bemerkungen zum Begriff des Determinismus*, en «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1961, 7, pp. 796-810.

En conexión con la discusión acerca de la interpretación filosófica y la generalización de la moderna investigación científico-natural, ha vuelto a surgir al primer plano la cuestión del contenido y límites del principio de causalidad. El autor mantiene la tesis de la supervivencia de dicho principio, y por lo tanto del determinismo en polémica con dos filósofos marxistas, el alemán Gerhard Heber y el académico soviético W. A. Fock.

La tesis se mantiene desde dos puntos de vista: primero, afirmando la universalidad o generalidad del determinismo, en cuanto postura exigida por el principio de cognoscibilidad de la naturaleza, punto en el cual polemiza directamente con los dos autores indicados y sus interpretaciones de la mecánica cuántica, basadas, no en un materialismo mecanicista, sino en un materialismo dialéctico. En segundo lugar, se afirma el causalismo y el determinismo físicos analizando, sobre el pensamiento de Max Planck,

Moritz Schlick, la Escuela de Copenhage, W. Heisenberg y Max Born, la relación entre el principio de causalidad y el principio de predecibilidad o prognosticabilidad.

La postura de Korch, adolece de insuficiencia. Pues siendo necesaria su defensa del causalismo, frente al arbitrario irracionalismo absoluto de la postura dialéctico-materialista o de aquella crítico-positivista occidental, cae en último término en la misma dificultad de éstas: la imposibilidad de la explicación, o como él mismo dice, el colocarse fuera del campo de las posibilidades del conocimiento al explicar los fenómenos de la vida; esto es, la ceguera ante el principio de finalidad. Y así, se intenta salvar el principio de causalidad al precio del principio de finalidad, que queda implícitamente rechazado, cuando se afirma: «Naturalmente la teleología es una variante del indeterminismo, que no se apoya sobre un estricto concepto de causalidad» (p. 799).—
F. PUY MUÑOZ.

STÜTLER, JOSEF ANTON: *Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings. Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Spätphilosophie*, en «Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie», 1961, Jg. 26, H. 1, pp. 73-83.

Los últimos estudios sobre la filosofía de Schelling (Christoph Ertel, Horst Fuhrmans, Ernst Benz, W. Schulz, E. Coreth, G. Schneeberger, etc.), plantean el problema de si la última fase del pensamiento del filósofo debe ser interpretada como una

perfección o como una superación del idealismo. El autor se propone analizar este dilema, estudiando el problema de Dios en la concepción última de Schelling. Para ello revisa los tres conceptos fundamentales que de la divinidad da el filósofo: Dios es la Causa libre, o el Creador libre; Dios es el Señor del Ser; Dios es persona. Conceptos que significan un sucesivo ahondar en profundidad en la concepción de Dios y que culminan en el último.

Las conclusiones que de dicho análisis se deducen son las siguientes. Ante todo, que hoy ya no se puede discutir seriamente dos cosas: la primera, que la última filosofía de Schelling, esto es, la contenida en *Weltaltern* y en *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, significa no tanto una perfección sino más bien una superación de los postulados básicos del idealismo alemán; la segunda, que dicha superación tiene el sentido de un clarísimo giro hacia las posiciones del pensamiento cristiano.

Pero, por otra parte, hay que emplear cautamente la terminología ya común que habla de una «última filosofía cristiana» (cristlicher Spätphilosophie) de Schelling, superadora del idealismo alemán. Porque a pesar de sus tajantes declaraciones de religiosidad, hay conceptos básicos en Schelling, que pueden estar cercanos al cristianismo, pero que no coinciden, antes bien, divergen en aspectos fundamentales. Tal ocurre con el concepto de Creación libre. Por eso, si no es aceptable la tesis de Schulz que interpreta como puro idealismo el pensamiento tardío de Schelling,

también es exagerada la postura de Fuhrmans que habla de una cristianización del idealismo, realizada en la «Filosofía de la mitología y la revelación». Para Stüttler, hay que adoptar un criterio intermedio, según el cual dicha obra encubre y significa solamente un intento fragmentario de acoplamiento del sistema de la filosofía cristiana con las nuevas corrientes. Porque todo Schelling no es ni puramente idealista ni puramente realista, sino que todo Schelling, y por tanto el verdadero Schelling, es un pensador que está en curso, en tránsito, en evolución permanente, un pensador —y esta es su fatalidad— que no logra escapar a este mero devenir.—F. PUY MUÑOZ.

LUMIA, GIUSEPPE: *La giustizia. Considerazioni storico-critiche*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», marzo-agosto 1961, A. 38 (s. 3), fasc. 2-4, pp. 255-280.

La palabra justicia ha sido vinculada semánticamente a los significados justeza, legalidad y equidad, que han dado origen a tres concepciones generales de ella: justicia como un dato cósmico, como ley positiva y como criterio metaempírico.

Un concepto de la justicia en su significado universal es el contenido en Platón, Aristóteles, los juriconsultos romanos (Celso, Ulpiano), la filosofía tradicional (Agustín, Tomás) y Leibniz. Todos ellos nos dan una idea fundamental y última de la justicia más que de la justicia estrictamente jurídica.

Esta adviene cuando del caos pri-

mitivo se desglosa lo religioso, lo moral y por fin lo jurídico. Y la justicia específicamente jurídica viene entendida como algo relativo a estos valores: socialidad, alteridad, exterioridad, bilateralidad y reciprocidad. Respecto de ellos la justicia se presenta al hombre como un sentimiento: la predisposición autónoma e insuprimible de sentir algo como justo o injusto; pero (contra Scheler) Lumia afirma que no basta el grado de conocimiento que da el sentimiento (se le considere como instinto o como intuición), por lo que hace falta una consideración racional de aquel sentimiento. Y tal consideración es la que ha respondido siempre que la justicia es una virtud. Pero en la virtud hay dos elementos: uno subjetivo y formal y otro objetivo y substancial. A la investigación discursiva, filosófica de la justicia, es este último el que interesa, planteándole tres interrogantes: ¿existe un criterio absoluto de valoración de lo justo y lo injusto?; y si lo hay, ¿cuál es su fundamento? y ¿en qué consiste?

A la primera pregunta se ha respondido muchas veces negativamente, argumentándose sobre la constatación de la variedad y multiplicidad de los ordenamientos jurídicos y de las opiniones sobre la justicia (Montaigne, Pascal, Arquélao, Protágoras, Pirrón, Carneades). Este escepticismo jurídico ha tomado dos direcciones: a) el positivismo o estatalismo jurídico, que niega haya otro criterio de lo justo que las leyes positivas impuestas por el Estado; que a su vez bifurca en dos fundamentaciones: la materialista del Estado-fuerza (Tra-

símaco, Calicles, Nietzsche) y la contractualista del Estado-pactado (Licofrón, Epicuro, Rousseau, Kant); ambas se funden en el utilitarismo pesimista de Hobbes, psicológico-asociacionista de Stuart-Mill, o biológico-naturalista de Spencer; y aún hay que añadir en este apartado el positivismo lógico que niega el valor justicia porque niega todo valor. Y b) el historicismo, que admitiendo un criterio de justicia por encima de la ley positiva no admite que sea absoluto e inmutable sino sujeto al perenne devenir histórico (historische Schule, idealismo hegeliano e idealismo criticista: Dilthey, Simmel, Spranger, Spengler).

Las doctrinas que admiten la existencia de un criterio absoluto de la justicia son: el teologismo jurídico (mitología griega) que la apoya en la sabiduría (intelectualismo: Sócrates, Tomás de A.) o en la voluntad (voluntarismo: Eutifrón, Agustín de H., D. Scoto, G. de Occam) de Dios; segunda: el jusnaturalismo, que busca el criterio absoluto de justicia en la naturaleza misma de las cosas y de las relaciones humanas: primero en concordancia con la doctrina anterior (Aristóteles, Cicerón, Ulpiano, todo el pensamiento medieval), después en su versión laica (Grocio, Pufendorf, Thomasius, Leibniz, Wolff); y tercera: el racionalismo jurídico, que lo pone en la razón humana (Kant, Fichte).

Teologismo jurídico y jusnaturalismo tienen un mismo presupuesto realista: por eso su fórmula típica de expresión ha sido la de la justicia como igualdad, como proporción o ade-

cuación de cosas reales naturales. El concepto naturalista de igualdad fue sustituido en cambio en la doctrina racionalista por el concepto espiritualista de la justicia como libertad. Ahora bien, libertad e igualdad teóricamente se suponen y complementan, pero en la práctica dan lugar a dos orientaciones políticas: individualismo (libertad) y colectivismo (igualdad).

La justicia y el derecho hay que concebirlas en la siguiente relación: justicia y derecho natural, se identifican, sin más. Más complicada es la respuesta a la pregunta de la relación justicia-derecho positivo. A ella ha respondido el positivismo reduciendo la justicia al derecho positivo, y el jusnaturalismo reduciendo el derecho positivo a la justicia. Para Lumia ambas *reducciones* son incorrectas y derivan de una confusión entre validez y valor, problema que hay que verlo más generalmente como relación justicia-historia, o aún más, como relación valor - historia: aquí, aquella alternativa que se estimaba incorrecta vuelve a presentarse en el dualismo trascendencia (el valor fuera de la realidad histórica) o immanencia (el valor en la realidad histórica). Pues bien, para Lumia, la única salida posible del dilema está en la dirección de la trascendencia kantiana. Concluyendo, que a la luz de una concepción trascendental del valor la justicia se nos aparece como el término de referencia normativa del hacer humano en la vida asociada, liberado de cualquier fundamento metafísico que constituya su garantía. Representa el valor perma-

nente e inagotable a que va referida la cambiante realidad del derecho, el cual alcanza por tal referencia un significado y una justificación ideal.— F. PUY MUÑOZ.

REALE, MIGUEL: *Fondamenti della concezione tridimensionale del Diritto*. En «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Anno 38, serie 3, marzo-agosto 1961, fasc. 2-4, pp. 145-163.

Comienza exponiendo el A. las teorías tridimensionales del derecho, esto es, aquellas que entienden la experiencia jurídica como clasificable en tres elementos, factores o momentos, a saber, hecho, valor y norma, a partir de las primeras formulaciones, que llama *tridimensionalidad genérica o abstracta* del derecho, en razón de que se conciben abstracta y separadamente cada uno de los elementos observados, resultando la ciencia jurídica integral, cuando se admite, fruto violento de simples yuxtaposiciones. En este grupo encuadra las teorías de Emil Lask y Gustav Radbruch; la división gnoseológica, deontología y fenomenología jurídica de V. I. Vanni, G. del Vecchio y A. Rava; el eclecticismo de los americanos que quieren mediar entre la analytical jurisprudence (J. Austin) y la ethical jurisprudence (Theories of Justice, jusnaturalismo), o la historical jurisprudence o la sociological jurisprudence (Sumner Maine, Maitland), como han hecho Roscoe Pound, J. Stone, Cairns y Friedman (Kelsen se introduce en el grupo, hablándose de su tricotomía implícita,

o de su tridimensionalidad metodológico-negativa); el perspectivismo tricotómico y aporético de L. Legaz Lacambra y E. García Maynez, la teoría egológica de C. Cossio, y por fin el perspectivismo raciovitalista de L. Recasens Siches, que últimamente ha evolucionado hacia una *tridimensionalidad específica*.

A esta actitud se llegó al evidenciarse como insostenible la concepción tridimensional genérica o abstracta, vacilante entre una yuxtaposición extrínseca de perspectivas y una confesada antinomia o contradicción entre los tres puntos de vista. Comienza hacia 1940 y son sus pioneros Wilhelm Sauer, el propio A., y Jerome Hall, quienes acentúan uno u otro elemento, pero que coinciden en reconocer que la coimplicación de los tres elementos o factores es esencial a cualquier experiencia jurídica.

A la tridimensionalidad específica se le plantean tres problemas: a) ¿qué asegura la unidad del proceso de elaboración jurídica y en qué consiste esta unidad?; b) ¿cómo actúan unos elementos sobre otros?, ¿hay alguno preponderante?; c) ¿cómo se distinguen entre sí Filosofía del Derecho, Sociología jurídica y Jurisprudencia?

La unidad consiste en la naturaleza dialéctica de la integración jurídica, la cual está garantizada y asegurada por la radical polaridad e historicidad del hombre. Valor e historia se enlazan por la norma, porque el ser del hombre es, y de modo originario, no derivado, su deber ser. Pero si la norma es el puente entre el valor y la historia, es preciso que

se elabore un normativismo jurídico concreto. La norma es un proceso abierto, porque necesaria y concomitantemente comprende una relación tensional entre datos de hecho y exigencias axiológicas, extremos ambos en continuo progreso. Se rechaza toda consideración puramente formal de la norma, porque ésta: 1) señala un momento conclusivo, pero particular, dado que se encuentra inserta en un proceso siempre abierto; 2) no tiene significado en sí misma como un dato matemático, o sea, separada de la experiencia —normativismo abstracto—, sino que vale en la funcionalidad de los momentos que condicionan su eficacia —normativismo concreto—; presupone una toma de posición optativa, esto es, una decisión por parte del poder; 4) no puede ser interpretada y entendida como simple proposición lógica, pues su estructura lógico-formal es sostén de significaciones de valores y presupone una permanente referibilidad al plano empírico; 5) posee una cierta elasticidad que marca la posibilidad de adecuación y la hora de la sustitución.

Los elementos actúan mutuamente entre sí, de modo que no se puede analizar una abstracción hecha de los otros dos. Por ejemplo, la Sociología jurídica estudia el derecho como hecho social; pero para que un hecho social sea jurídico precisa estar encuadrado en una cualificación normativa y en una valoración. Sólo se pueden considerar preponderantes unos respecto del resto a efectos metodológicos.

Por ello la ciencia jurídica que se

preocupa por la vigencia, se dedica principalmente al estudio de la norma, aunque tenga que haber visto la situación de ésta entre hecho y valor; la sociología jurídica, que se ocupa de la eficacia, atenderá primordialmente al hecho en cuanto conectado a un valor y una norma; y la axiología jurídica o filosofía del derecho mirará preferentemente al valor en su acción sobre el hecho y sobre la norma, atendiendo así al fundamento. Se nos presenta así la filosofía del derecho como el estudio crítico-trascendental de las condiciones lógicas y axiológicas de la experiencia jurídica.—F. PUY MUÑOZ.

SCHREY, HEINZ-HORST: *Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?* En «*Zeitschrift für Evangelische Ethik*», H. 6, nov. 1961, pp. 339-358.

El problema del derecho natural en la teología protestante es uno de aquellos que, por su situación central en la especulación filosófico-jurídica y por su importancia trascendental en cuanto al problema de la unión de las Iglesias, tiene que ser considerado en el primer plano de la atención de nuestros filósofos del derecho, juristas y católicos. De aquí la gran importancia de este tupido y documentado trabajo del Prof. Schrey, de Berlín, asiduo colaborador del «*Zeitschrift*» y bien conocido por la calidad y cantidad de sus publicaciones. Como el tono interrogativo de la rotulación misma del trabajo indica, se trata de una meditación, en la cual se repasan las actitudes de los teóricos de

la Iglesia Evangélica ante la idea del derecho natural, para sacar conclusiones de cara al futuro.

Se divide el trabajo en tres capítulos, a los que precede una introducción en la que se plantea el problema valientemente y desde el primer momento como un recoger las críticas dirigidas desde el campo católico a la actitud de los evangelistas respecto del Derecho Natural tradicional. Estas —según el A. las escoge— son: la acusación del pesimismo antropológico y el escepticismo ético; la acusación de positivismo jurídico; la pretensión de un acercamiento a la doctrina tradicional en dilema con una negación de todo derecho natural. Con E. Przywara (*Gespräch zwischen den Kirchen*, 1957) y P. Tillich (*Protestantismus als Kritik und Gestaltung*) establece el principio fundamental de distinción frente a los católicos: que mientras éstos consideran el tesoro dogmático en la Escritura y la Tradición, los evangélicos mantienen la exigencia de constantemente purificar, retornando a la Iglesia primitiva, las desviaciones y aluviones con que se va enriqueciendo la Iglesia en el devenir histórico. Con ello, pasa a la exposición histórica, al recuento de lo dicho hasta ahora.

En el primer apartado estudia consiguientemente, para empezar por el comienzo, la situación de Lutero ante el Derecho Natural, según la expone la más reciente investigación. Primer estudio sobre la cuestión parece ser el de E. Erhardt (*La notion du droit naturel chez Luther*, 1901); és-

te, como poco después F. X. Arnold, concluyen que en Lutero hay un concepto patristico-medieval del D. N. Posteriormente se ha hecho predominante la postura de E. Troeltsch, M. Weber y G. Holstein, quienes hablan de dos conceptos: el «absolutes Naturrecht» y el «relatives Naturrecht». Incluso hay una violenta reacción contra la primera teoría, que afirma que en Lutero no hay concepto tradicional del D. N., sino que para él, D. N. equivale al mandamiento del amor (K. Holl). No faltando quien quiere dar a este problema un carácter metateológico (E. Kinder). Para el autor, la última palabra sobre la cuestión está en la *Lex Charitatis* (1953) del canonista Joh. Heckel.

Este distingue dos puntos de vista de Lutero respecto al derecho. El primero y superior es «das göttliche Recht des status naturae incorruptae», en el cual coinciden «sein» y «sollen», porque la ley natural es «lex connaturalis»; pero tras la caída original sólo hay «weltliches Naturrecht». Aquí se hace eco de la acusación de J. Messner (*Das Naturrecht*, 1950, p. 96 ss.), de que Lutero es así el padre del positivismo jurídico, a la que contesta con la conocida teoría del «maximalismo ético»; continúa con las implicaciones de este «derecho natural mundano», cuyo núcleo está en la función crítico-normativa de la «goldenen Regel» respecto a la legislación positiva, y respecto a las instituciones.

En el apartado segundo se estudian las diversas posturas ante el D. N. en la más reciente ética evangélica, desechando con grandes dificultades.

la adscripción de la misma al positivismo jurídico, en la obra de P. Althaus (*Grundriss der Ethik*, 1953), E. Brunner (*Das Gebot und die Ordnungen*, 1933; *Gerechtigkeit*, 1943), representando la máxima aproximación al D. N. tradicional; y decididamente en contra del acercamiento H. Thieliicke (*Theologische Ethik*, t. I), Erik Wolff (*Rechtsgedanke und biblische Weisung*, 1948; muy rectificado en *Das Problem des Naturrechts*, 1955, 2.^a ed., 1959); más centrado en K. Barth (*Kirche und Kultur*, 1928; *Bürgergemeinde und Christengemeinde*, 1946); J. Ellul (*Die theologische Begründung des Rechts*, 1948), Ernst Wolf (*Libertas christiana*, 1949), K. H. Becker (*Vorbemerkungen zur Frage einer evangelischen Rechtsethik*, 1948), Thieliicke-Schrey (*Christliche Daseinsgestaltung*, 1958) y H. Dombois (*Recht und Institution*, 1956): todos ellos, y es la postura que mantiene el autor, en una actitud de máxima distensión respecto al D. N. tradicional.

Por último, en el tercer apartado, y tras hacer algunas aplicaciones concretas a los problemas de la igualdad de hombre y mujer, de la pena de muerte, y de la justificación de la guerra, ejemplificando con ellas al máximo la diversa posición del D. N. católico y el D. N. evangélico, concluye afirmando la no existencia del pesimismo antropológico ni del escepticismo ético en el «*kritisches und eschatologisches Naturrecht*»; la sustantividad y distinción de este respecto al D. N. tradicional; y la secundariedad de la cuestión ideológica, sobre todo esto ante la llamada

a la fe, la esperanza y la caridad mu-
tua entre los cristianos.

Ahora bien: ¿hasta qué punto puede propugnarse una actividad práctica común no estando de acuerdo ni en los primeros principios ni en las últimas determinaciones? Y, sobre todo: ¿cómo se puede conciliar esta patética llamada, con que el autor cierra su trabajo, a la acción conjunta, cuando en él se advierte una decidida adscripción a las actitudes más radicales y disyuntivas (Thieliicke, etc.), condenando implícitamente a aquellos mismos correligionarios suyos (Brunner, etc.) que intentan de buena voluntad la concordia?—F. PUY MUÑOZ.

FROSINI, VITTORIO: *La crítica italiana a Kelsen*. En «*Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*», A. 38, S. 3, marzo-agosto 1961, fasc. 2-4, pp. 201-213.

Este artículo de V. Frosini, profesor encargado en la Universidad de Catania, viene muy oportunamente a recordar a todos aquellos que todavía siguen encandilándose con la obra kelseniana, cómo hay que distinguir entre la admiración personal por la obra y el magisterio de un hombre al que se puede conceder el premio de la Accademia dei Lincei, sin que ello quiera decir aceptar sus ideas más que a título de información. El A. nos dice, y lo demuestra, que el pensamiento kelseniano es una concepción «extraña a la tradición nacional del pensamiento jurídico y filosófico», y que su doctrina «ha sufrido, precisamente en el ámbito de

nuestra cultura, la crítica más radical». Y a recordarla está dirigido el trabajo, que aparte la oportunidad con que decíamos que viene a hacer frente a peligrosos neoformalismos que están resurgiendo conforme se va olvidando el resultado de este positivismo que comentamos (ya han pasado once años desde la última guerra), aparte eso, decíamos, tiene el gran valor de ofrecer un cuidadoso resumen de la producción italiana sobre el tema, a más de un precioso testimonio de ese acto de presencia de las culturas del sur en la lucha por los valores fundamentales cuando éstos se ven atacados, aun en nombre de otros pretendidos valores, o simplemente secundarios.

Divide en tres períodos la corriente crítica antikelseniana. El primero corresponde a los primeros roces con la misma: Cordorelli en 1923, Maggiore (1926), Caristia (1927), y el grupo aparecido en torno a la revista *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, en la que a más del propio H. Kelsen, escribieron criticándolo, Arnaldo Volpicelli (1929 y 30), Benedetto Gentile (1929) y Barbieri (1933). Final de esta primera etapa es la obra de Castiglia, *Stato e diritto in H. Kelsen* (Sassari, 1932), así como un ensayo de G. Solari en la *Rivista di Filosofia* (1932). La segunda fase corresponde al asentamiento pleno de la doctrina en Italia, que comienza con una serie de trabajos apologeticos de Renato Treves (1933-4), seguidos de una reacción crítica aún superior a la anterior: Balladore Pallieri (1935) y Giuliano (1950 y 52), desde el D. Internacional; Mortati

(1940), y V. E. Orlando (1947 y 49) desde el D. Público; Campagnolo (1937), Palazzolo (1941), Burdese y Gallo (1949) y Olgiati (1950). Se cierra con la aparición en italiano, en 1952, de las dos obras fundamentales de Kelsen, la *Teoría pura*, y la *Teoría General*. La tercera fase es la de la crítica radical: la inician Capograssi en sus *Impressioni su Kelsen tradotto* (1952) y Gallo (1952), en kelseniano escribe Bobbio (1954), y vuelve la crítica con Zampetti: *Metafisica e scienza del diritto in Kelsen* (Milano, 1956), Poggi (1958), Tozzi (1957 y 58), Leoni (1960), Scarpelli (1954), Fassò (1953) y Gueli (1959). Lo mejor que le puede ocurrir al kelsenismo, concluye, es que muera; para que al podrirse sus frutos vivifiquen el Derecho.—F. PUY MUÑOZ.

BAGOLINI, LUIGI: *Il problema della definizione generale del diritto nella crisi del positivismo giuridico*. En «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», A. 38, s. 3, enero-febrero 1961, fasc. 1, pp. 3-43.

En este trabajo, aportación del A. al V Congreso nacional de Filosofia del derecho italiano (Roma, 31, V-4, VI, 1961), se plantea el problema de la definición del derecho, afirmándose la tesis de su posibilidad y legitimidad frente a las teorías negativas de corte positivista. Bagolini va exponiendo los términos del problema como una consecuencia de la postura que se adopte ante la relación derecho-justicia. Se hace una crítica certera de la separación kel-

seniana, demostrándose la contradicción existente en la demostración de los dos planos de «causalidad» e «imputación». Pero así como no es viable esta separación positivista entre derecho y justicia realizada por Kelsen desde un punto de vista formal, tampoco lo es la realizada desde un punto de vista material o «realista» y en el mismo sentido por la tendencia de que es exponente Santi Romano.

El problema de la separación derecho-justicia ha sido llevado a su último extremo por la filosofía analítica, la cual, por boca de sus representantes (se analizan las posturas de G. L. Williams y A. Ross principalmente), mantiene la separación radical de derecho-valor, con lo que toda pretensión de definición esencialista del derecho se considera un sinsentido, abogándose por una «definición nominalista» que en vez de preguntar «qué es» el derecho, conteste a la demanda de «qué se entiende» o «qué significa» por Derecho. Frente a esta postura que destruye como inútil todo intento de de-

finir el derecho, el A. afirma, en primer lugar, la existencia real de consecuencias; en segundo, la posibilidad de una definición valutativa.

A nuestro juicio, el trabajo adolece de una pretendida actuación mediadora o terciadora que puede verse reflejada perfectamente en la conclusión. En efecto, el A. quiere establecer su doctrina de la implicación concreta de derecho y valoración en términos de justicia, como algo opuesto al «dogmatismo positivista» de la separación entre justicia y derecho, y al «dogmatismo jusnaturalista» de la implicación de derecho y justicia. En realidad, todo el trabajo es una crítica bastante bien hecha contra el dogmatismo positivista (aunque no nos convence la que hace de Williams), sin que se especifique ni se critique un solo autor que represente qué tanta ansia mediadora? ¿Por qué al otro dogmatismo. Entonces ¿por no se distingue claramente la implicación derecho y justicia en el jusnaturalismo y las diversas clases de éste?—F. PUY MUÑOZ.