

NOTICIAS DE REVISTAS

ARNOLD, ALFRED: «*Mater et Magistra*». *Werkzeug der ideologischen Kriegsvorbereitung*. En «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*» (Berlín) 9 Jahrgang 1961 (12), pp. 1446-1460.

En el mundo occidental, ha sido siempre, y tras la gran revisión de conceptos que en la Europa actual se está efectuando, como consecuencia de las últimas guerras, lo está volviendo a ser cada día más, la voz de Roma la voz de los mensajes universales. En el mundo oriental se sabe ciertamente que es así: que toda la fuerza moral del mundo no comunista sólo tiene un origen: el catolicismo. Por ello es, que a pesar de que los ideólogos marxistas dejen pasar por alto los mensajes de los políticos, economistas y científicos occidentales, no dejen de hacer su comentario a la voz de los papas. Ciertamente, que el comentario de esta ocasión sólo merece ser consignado para incorporarlo a la bibliografía sobre «*Mater et Magistra*» como ejemplo de estudio parcial y desgraciado. El autor no ha comprendido absolutamente nada del mensaje pontificio por dos causas. De la primera no es culpable: se trata de la falta de cultura suficiente para comprender el hecho cultural del cristianismo y la religión; con el cual, en el campo doctrinal, se puede no comulgar, pero de ningún modo se puede desconocer: y malamente se puede discutir lo que no se comprende. Del segundo factor, así que es responsable el autor, porque toda la argumentación se basa en querer demostrar que la doctrina social de la Iglesia coin-

cide con la teoría social del capitalismo (suponiendo que actualmente alguien siguiera postulando científicamente ese capitalismo teórico que dejó de existir ha ya luengos años y del que sólo queda el fósil cristalizado en la obra de C. Marx). Según el autor, la condena del capitalismo que hace la encíclica es una simple mentira dicha con fines políticos. ¿Pero es que si mintieran los papas con tanta facilidad, se le seguiría tributando a su palabra el valor y aprecio que se le da? ¿Tendrían, en tal caso, la fuerza moral que hace que hasta aquellos que no los consideran en nada se sientan obligados a hacerse eco de sus doctrinas? La encíclica se cita por la edición alemana aparecida en «*Katholische Nachrichtenagentur*» de 15-V-1961.—R. F. I.

BAGOLINI, L.: *Philosophie du droit et Théorie générale du droit*. En «*Archives de philosophie du droit*» (París) 1962 (7), pp. 85-91.

La filosofía, siendo distinta de la ciencia y de la técnica, puede ser considerada y concebida como la actividad que sigue, expresa, interpreta, e incluso a veces logra anticipar los movimientos de la cultura, esto es, las posibilidades y fines últimos que sucesivamente se ofrecen a las acciones y a los comportamientos humanos con las variaciones históricas. Aparece así su función «ostensiva», consistente, respecto de la ciencia, en aclarar los postulados y presupuestos no veri-

ficables de todos los conocimientos que se expresan en proposiciones verificables. Esta función tiene particular importancia en el dominio de las ciencias jurídicas y sociales, en donde las finalidades de los comportamientos humanos, los valores, juegan un papel fundamental.

La misión de la filosofía del derecho consiste precisamente en aclarar los fines últimos de que dependen los presupuestos de la actividad de conocimiento interpretativo y técnico del jurista. La teoría general del derecho, es, en cierto sentido, una tendencia implícita y fundamental, presente e inmanente en toda actividad jurídica particular que quiera ser científica y rigurosa. Es una sistematización de los conceptos fundamentales utilizados en las diversas ciencias jurídicas particulares. Todos los intentos de hacer una ciencia pura del derecho desligada de las exigencias de la cultura, de las finalidades, los valores y las ideologías, según el modelo de las ciencias naturales, son y se puede demostrar, meras elecciones de presupuestos ideológicos y culturales determinados. Por eso, todo intento de substituir una filosofía del derecho por una aséptica teoría general del derecho, es un intento de comprender inútilmente finalidades que son estrictamente problemas filosóficos. Como investigación dirigida a esclarecer los presupuestos de la ciencia y de la técnica jurídica, la filosofía del derecho debe ponerse en el terreno de ambas, cumpliendo una doble misión: de conservación de los valores y de los fines que son todavía válidos, contra toda suerte de negaciones efímeras e ilusorias; y de renovación y vanguardia en relación a la indicación y determinación de finalidades y valores nuevos que surgen de la realidad variable de la historia.—R. F. I.

BAGOLINI, LUIGI: *Mistero ed esperienza sociale e giurídica*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (Milano, sept.-oct. 1961 (a. 38, s. 3, fasc. 5), pp. 421-428.

En el fondo de las más importantes manifestaciones del pensamiento y de la cultura contemporánea, se pone continuamente la alternativa: aceptación del misterio o negación ateísta del misterio. Aunque sea implí-

citamente, una elección ante la disyuntiva es ineludible; todo el campo de las ciencias sociales, de la sociología a la política y al derecho, no puede escapar a la influencia de esta elección.

Véase, por ej., el problema de la libertad, en el sentido amplio en que se lo proponen las ciencias sociales: como margen móvil de actuación puesto al individuo por las exigencias de la convivencia. ¿Cuál es el efecto de la negación ateísta del misterio sobre la visión de este problema de la libertad, central en las ciencias sociales? Refirámonos esquemáticamente a dos tipos, por así decir, de negación del misterio relativos, respectivamente, a la mentalidad científicista y neopositivista.

La teoría de un Croce, por lo que al primer tipo se refiere, revela que no se resuelve el problema, sino que se niega: a los efectos de este problema, la filosofía historicista es, por lo menos, inútil. El historicismo se torna holístico, huero: así lo ha demostrado la crítica de K. Popper al historicismo materialista (cfr. «The poverty of historicism», y «The open society and its enemies»).

A un resultado análogo por lo que concierne al problema de la libertad tal como se pone en las ciencias sociales, aunque por un camino opuesto, se llega en la cultura contemporánea a través de lo que podría llamarse la absolutización de la razón científica, tal como puede verse, por ej., en J. Wilson. En esta absolutización se revela la mayor de las paradojas: la paradoja científicista; como dice K. Mannheim, en el edén científico del mañana no tendrá ya sentido, en rigor, hablar de libertad, responsabilidad, funciones a realizar, etc. Después de haber alcanzado el mayor nivel de racionalidad y las mayores posibilidades de previsión en el control de la realidad, el hombre se encontrará sin ideales y, por lo tanto, sin más misiones o fines a realizar.

Por lo tanto, ora para evitar la absolutización historicista, ora la paradoja científicista, parece legítimo afirmar que el problema de las libertades y responsabilidades individuales sólo puede ser objeto de investigación en el campo de las ciencias sociales y políticas y jurídicas, cuando éstas presupongan, por así decir, en el límite de sí mismas

y de quien las hace, la conciencia y el sentido del misterio: no el misterio como objeto de conocimiento, lo cual sería un juego de palabras, sino el misterio como secreto escatológico. Sólo así se conseguirá evitar los actuales errores que nos acechan: la absolutización idealista de fenómenos muy parciales y concretos (ideales burgueses del idealismo historicista, o la sociedad sin clases y proletaria del historicismo materialista), la formalización dogmática y valía de los positivismo formalistas, o la reacción pesimista frente a ambas posturas de carácter escéptico y nominalista, que también se manifiesta creciente en el panorama literario actual. Frente a todo esto, sólo hay el adoptar una clara postura crítico-metafísica: la que nos enseña que conviene, desde el punto de vista mismo de la utilidad científica y técnica de nuestras investigaciones jurídicas, presuponer, más allá del discurso científico, lo absoluto y lo incondicionado como misterio, como científicamente incognoscible, y como íntima, no objetable en sí, condición de posibilidad de toda nuestra investigación.—R. F. I.

BATIFFOL, H.: *Qu'est-ce que la Philosophie du droit?* En «Archives de Philosophie du droit» (París) 1962 (7) p. 91-94.

La razón primera de ser de la filosofía del derecho parece encontrarse en la tendencia a filosofar que no puede negarse, según la fórmula tradicional, sino filosofando. El problema no es tanto la razón de ser de la filosofía del derecho, como la enunciación de los límites entre sus dominios y los de los estudios del derecho positivo. En cambio la teoría general del derecho parece menos problemática si se la entiende limitada al estudio de las nociones comunes a todas las ramas del derecho positivo.

Si se parte de que lo que hace el filósofo es analizar lo esencial de un conjunto, dicho conjunto para la filosofía del derecho es el fenómeno jurídico; el filósofo del derecho debe acudir a todos los expedientes que le capaciten para dominarlo.—R. F. I.

BECKEL, ALBRECHT: *Die päpstliche Lehre zur Demokratie.* En «Ordo socialis» (Münster) 1960-61 (8 Jg., 1) pp. 27-38.

El A. justifica su trabajo diciendo salir al paso de un prejuicio muy extendido: el de que los católicos son enemigos de la democracia. Prejuicio que tiene su origen en los diversos epítetos con que grupos católicos políticos han sido designados (ultramontanismo, catolicismo político, clericalismo, confesionalismo), y que se ha acentuado modernamente por la consideración teórica de la inamovible construcción jerárquica de la Iglesia, por la consideración empírica de la frecuencia de regímenes políticos dictatoriales ubicados en países de mayoría confesional católica y por la consideración doctrinal que afirma el nacimiento pagano del sistema democrático y la imposibilidad de su «bautismo».

Contestando a esta acusación, se recuerda la doctrina de los Papas a) sobre la justificación del origen divino del poder, b) sobre el postulado de la neutralidad de la Iglesia ante las diversas formas de gobierno y c) los encomios hechos por diferentes Pontífices, especialmente Pío XII, acerca del régimen democrático.

El A., no obstante su buena voluntad parece haber exagerado el matiz, el supuesto carácter pro-democrático, de la doctrina pontificia. Porque, en efecto, el principio de neutralidad es algo más que la mera inhibición ante la libertad del poder político, es una exigencia misma del derecho natural, que sólo exige al poder la realización de la justicia en el bien común, dejando al derecho de gentes (humano) la investigación de las exigencias con que la realidad reclama e impone un determinado esquema de gobierno. Por otra parte, no hay que olvidar que la doctrina pontificia habla siempre de una forma democrática de gobierno puramente ideal, que técnicamente es la que la tradición reconoce desde Aristóteles como forma mixta, que en ningún caso puede ser corporeizada encarnándola en una concreta democracia (ni siquiera la alemana). Esto es, que el ser católico, ni obliga a ser antidemócrata, ni a ser demócrata. Máxime, cuando en las presentes circunstancias el propio término ha sufrido una inflación tal de significados, que no es

inteligible su uso sin muchas y prolijas determinaciones.—R. F. I.

BETANCUR, G.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit» (París) 1962 (7) pp. 94-95.

Creo en la razón de ser de una filosofía del derecho porque una teoría general del derecho no logra los objetivos que la filosofía del derecho se asigna a sí misma. En efecto, se podría decir, parafraseando a Kelsen, que la filosofía del Derecho es tanto la teoría pura del derecho como la teoría del derecho puro. La filosofía del derecho tiene un objeto complejo: las estructuras ontológicas en que se da el derecho, los conceptos lógico-formales del derecho y las relaciones de las estructuras y conceptos con lo justo. Lo justo es en definitiva el objeto fundamental de la filosofía del derecho.

El método propio de una filosofía del derecho consiste en tomar el concepto preontológico del derecho que tiene todo el mundo, y, mediante el análisis de dicho concepto, llegar al objeto a que se refiere, delimitarlo y buscar su propia esencia.

La filosofía del derecho es una rama legítima de la filosofía general. Y como el derecho positivo se construye según la filosofía del derecho que se profesa, la filosofía del derecho da la última luz a las ciencias particulares del derecho. El filósofo del derecho debe acudir a todos los medios que le faciliten la aprehensión del objeto derecho. El interés que hoy tiene la realización de la filosofía del derecho se basa en la evidencia de que la humanidad está en crisis y ha de resolverse la crisis por la renovación de lo jurídico.—R. F. I.

BOBBIO, NORBERTO: *Nature et fonction de la philosophie du droit.* En «Archives de Philosophie du Droit» (París), 1962 (7) pp. I-II.

Todo intento de definición de la filosofía del derecho es una inútil pérdida de tiempo. Las diferentes investigaciones encubiertas por la expresión filosofía del derecho pueden reagruparse en: a) Propositiones sistemática-

mente construídas que llegan al final a construir un esquema completo del Estado ideal y un plan de reforma de la sociedad coetánea. b) Análisis y definiciones de las nociones generales estimadas habitualmente para delimitar el campo de aplicación del derecho respecto de los campos vecinos. c) Estudio del derecho como fenómeno social. d) Estudios de la ciencia jurídica dirigido al descubrimiento, interpretación y formulación de reglas. Dejando aparte el primer grupo, los demás podían llamarse más correctamente teoría general del derecho, sociología jurídica y metodología jurídica. Otra circunstancia que contribuye a la confusión es el parentesco de la noción del derecho con la del Estado: la investigación que se dirige a este fin podía llamarse más propiamente filosofía política o doctrina del Estado. En cuanto a los tratados del derecho natural típicos del XVII y XVIII, contienen mezcladamente filosofía del derecho y filosofía política. Esto mismo es lo que contienen las historias de la filosofía del derecho surgidas a imitación de la de Stahl.

La idea de que la filosofía del derecho sea una disciplina unitaria, no obstante, permanece. Desde un primer punto de vista, continúa cuando se la entiende como una filosofía aplicada. La filosofía del derecho es así una *ancilla philosophiae*. Esta concepción ha producido en el último siglo filosofías del derecho positivistas e idealistas, neokantianas, neofichtianas, neohegelianas, neotomistas, fenomenológicas, e incluso recientemente, existencialistas. Esta concepción, realizada por filósofos juristas, tiene un inconveniente grande: este llamado trabajo de aplicación deviene frecuentemente, aunque no forzosamente, una transposición extrínseca de soluciones de un campo a otro, de lo que se sigue que se estudian los problemas generales del derecho partiendo, no del corazón de la experiencia jurídica, sino de soluciones dadas a problemas todavía más generales y en todo caso diversos.

A mi parecer, son mucho más interesantes las aportaciones hechas por los juristas filósofos. Su tónica se caracteriza por la prioridad concedida al análisis sobre la síntesis, prioridad fundada en la convicción de que, aunque análisis y síntesis son dos fases complementarias de toda investigación, un análisis

sis sin síntesis (reproche frecuentemente dirigido a los juristas filósofos) es siempre preferible a una síntesis sin análisis (defecto común a los filósofos juristas). Las razones de esta preferencia se basan: a) en la creencia en la complejidad de aquello que por brevedad hemos dado en llamar el «fenómeno jurídico», y en la basteza de los instrumentos lingüísticos de que disponemos para describirlo. b) la constatación de que las nociones básicas de los estudios jurídicos son en un cierto sentido demasiado vagos y demasiado elásticos, y deben ser desarticulados, analizados y precisados. c) Una reacción contra la tendencia a la esquematización. d) La creencia en la extrema falibilidad del espíritu humano y en la dificultad de la recopilación de los datos.

La filosofía del derecho que yo he cultivado se compone de tres partes que llamo respectivamente: a) teoría del derecho: su problema fundamental es determinar la noción del derecho; b) teoría de la justicia: cuyo estudio ha sido descuidado en los últimos años en demasía; y c) teoría de la ciencia jurídica, entendida como el estudio de los signos intelectuales empleados por los juristas para afirmar, interpretar, complementar y conciliar entre sí las reglas de un sistema jurídico.

No he mencionado la historia de la filosofía del derecho intencionadamente. Personalmente considero que el conocimiento del desarrollo histórico de las doctrinas es de gran utilidad y tiene un interés apasionante. Pero no me gustan las historias de la filosofía del derecho en cuanto tales. Creo que el mejor medio de hacer la historia de la filosofía del derecho es referirse a las doctrinas del pasado tema por tema y problema por problema.

Se expresa frecuentemente la opinión de que el jurista es hostil a la filosofía del derecho. Pero sólo es hostil a la filosofía del derecho que se le escapa y en la que no encuentra utilidad alguna. A remediar esta situación tiende la parte en que se le habla de la teoría de la ciencia jurídica.

Tampoco hago alusión a los estudios del derecho comprendido como fenómeno social. No porque carezcan de interés, sino porque representan un tipo de investigación que más que los otros entra en el dominio de la

especialización y de la técnica, integrándose más bien en la órbita de una vasta disciplina como la sociología. Y me parece difícil que la enseñanza del filósofo del derecho pueda extenderse hasta abrazar la sociología jurídica sin correr el riesgo de convertirse en ecléctico y enciclopédico. El ideal sería una especialización todavía mejor articulada que proveería a disociar las diversas disciplinas que la filosofía del derecho encubre, y que se han definido y desarrollado con el tiempo: teoría general del derecho y del Estado, filosofía política, metodología y lógica jurídica, etcétera. Pero se trata de un ideal difícilmente realizable. Sin contar con que esta vez el homenaje a la tradición no me parece completamente desastroso. Incluso ofrece ventajas: en el fondo, el papel de la filosofía del derecho, desde el punto de vista didáctico, es el de romper los diques que separan las disciplinas jurídicas tradicionales en el barreo artificial de un sistema positivo.—R. F. I.

BRETHER DE LA GRESSAYE, J.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (Paris), 1962 (7) pp. 95-99.

La expresión teoría general del derecho ha sido empleada intencionadamente por los juristas agnósticos (Duguit, Kelsen), pero hoy día es empleada por autores (Roubier, Dabin, du Pasquier) que no adoptan una postura previa antifilosófica. No obstante puede ser entendida en un sentido estricto, estrictamente jurídico, sin referencia a una filosofía, englobando entonces: a) las reglas de derecho, instituciones jurídicas, ramas del derecho, órdenes jurídicos y sistemas jurídicos comunes a varios países; b) los procedimientos técnicos; c) las fuentes formales del derecho positivo; d) la teoría del derecho subjetivo, del sujeto de derecho y de la personalidad moral; e) la teoría general del acto jurídico; f) las pruebas; g) las sanciones jurídicas; h) relaciones del derecho con las otras ciencias económicas, políticas y sociológicas, con la historia del derecho y el derecho comparado.

El primer objeto de estudio de la filosofía del derecho son los problemas fundamentales del derecho que no pueden ser resueltos sino

en función de una filosofía general: y son el fundamento, fin y contenido del derecho. El fundamento, esto es, la razón, la voluntad, o la conciencia y voluntad colectivas de la sociedad. El fin, esto es, la realización de la justicia, el establecimiento de un orden de seguridad, o la realización de ciertos valores considerados prevalentes. El contenido del derecho, esto es, los derechos naturales individuales, los derechos sociales o los derechos políticos. De donde el método de la filosofía del derecho puede ser: poner los problemas y discutir las soluciones doctrinales, o presentar el cuadro sistemático de las doctrinas con arreglo a un plan dogmático, o exponer las doctrinas según su desarrollo histórico.

El segundo objeto de la filosofía del derecho es la lógica jurídica, o sea, la aplicación al derecho de las nociones generales de la lógica y el estudio de los procedimientos lógicos de la técnica jurídica. Tercer objeto: la psicología jurídica, o estudio de la repercusión en el derecho de la psicología de los sujetos del derecho (en los actos jurídico-privados, en el uso de los derechos y poderes y en la responsabilidad civil y penal). Cuarto objeto: la sociología jurídica, o estudio de los hechos sociales en cuanto determinantes de la elaboración y aplicación de las reglas de derecho, y de los resultados sociales de la aplicación del derecho en cuanto criterio para juzgar el valor y adecuación de las leyes. En todo caso, parece indispensable una formación sociológica y filosófica de los juristas.—R. F. I.

BRETHER DE LA GRESSAYE, J.: *La philosophie du Droit de Montesquieu*. En «Archives de Philosophie du Droit». (París, 1962 (7), pp. 199-210.

La gran obra de Montesquieu, *l'Esprit des lois*, es un tratado de sociología jurídica, que pretende establecer relaciones entre las leyes y las sociedades que rigen. Las leyes tienen relación con causas morales, físicas o históricas. Según el modo de gobierno adoptado por un pueblo, sus leyes políticas, civiles y criminales cambian. Esta causa política es, en el fondo, de orden moral. Montesquieu ha considerado las leyes como hechos sociales que se producen y repiten

bajo la acción de factores determinados. Comte y Durkheim han reconocido en él un precursor. Montesquieu consideraría la filosofía del Derecho como una ciencia social positiva fundada sobre un elemento experimental. Al publicarse *L'Esprit des lois* fue acusado de espinosismo por los jansenistas, acusación airadamente rechazada por el filósofo en su *Défense de l'Esprit des lois*. Según parece, Montesquieu sería más bien cartesiano por su formación en el Colegio de los Oratorianos, por su deseo de llegar a leyes invariables y generales, por su concepción de la ley como relación y por su intento de trasladar en el orden moral y social el sistema cartesiano de las leyes mecánicas del mundo físico. Para Montesquieu las leyes positivas dependientes de numerosos factores están dominadas por principios de orden moral, cree en la existencia del Derecho Natural y de la Justicia anteriores a las leyes positivas. Refuta a Hobbes en su Comunicación a la Academia de Burdeos, mostrando que la justicia no depende de las leyes humanas. En sus pensamientos vuelve a llevarle la contraria, señalando: *Une chose n'est pas juste parce qu'elle est droit; mais elle doit être loi parce qu'elle est juste*. En las *Lettres Persanes* recalca su convencimiento de que la justicia es eterna y no depende de convenciones humanas. Para descubrir el Derecho natural, cree, como todos los jusfilósofos de su tiempo, que hay que considerar al hombre en su estado de naturaleza ante de la constitución de la sociedad civil. El hombre es tan frágil en el Estado de naturaleza, que aspira a la paz con los otros hombres y siente necesidad de estar unido a ellos para estar protegido; las leyes positivas sólo aparecerían con el estado sociedad. Pero, sobre todo, el Derecho debe proteger el bien supremo del hombre, la libertad. La libertad política es el régimen de legalidad que se opone a lo arbitrario, y la separación de poderes es la mejor garantía de la libertad política, como se demuestra con el ejemplo de Inglaterra. La esclavitud es condenable por el Derecho Natural, porque todos los hombres son iguales y no hay razas inferiores, como había dicho Aristóteles. En suma, para Montesquieu el Derecho resultaría de tres elementos: principios que se imponen a la

razón universal, hechos a los que la razón debe rendir cuentas y, por último, un arte de componer las leyes con prudencia.— M. F. E.

BRIMO, A.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 99-103.

La filosofía del derecho es una necesidad científica, lógica y pedagógica. El dilema filosofía del derecho y del Estado, o teoría general del derecho y del Estado, es un falso problema. Bajo ambas denominaciones se estudian los problemas generales relativos al fundamento del derecho y del Estado. Preferimos la expresión filosofía del derecho y del Estado porque marca mejor el lazo que une el derecho y el Estado con la filosofía general. Distinto es el problema de la separación entre ambas ciencias, porque tal separación es artificial y peligrosa. Habida cuenta del dédalo de criterios empleados, lo mejor es buscar una definición funcional. Según este punto de vista, toda ciencia es una suma de conocimientos clasificados que tiene un objeto y un método propios.

El objeto de la filosofía del derecho y del Estado es el problema de los fundamentos del derecho y el Estado. Por lo tanto, comprende diversas investigaciones de carácter: lógico (relaciones entre la razón y el derecho y el Estado), histórico (evolución histórica de la idea de derecho y Estado), sociológico (lazos que unen derecho y Estado, sociedad e individuo), fenomenológico (comprensión del derecho y el Estado en un sistema histórico de valores) y deontológico (fines del derecho y del Estado).

El método de la filosofía del derecho y del Estado es doble: a) una exposición sistemática de cuestiones que consiste en examinarlas una tras otra, desde un punto de vista personal, en función de nuestra propia concepción; y b) una exposición de doctrinas o de las soluciones propuestas por la doctrina, seguida de un esfuerzo crítico y de una contrucción personales.

La filosofía del derecho, como tentativa de imaginar el conjunto de ciencias del derecho y del Estado en sus fundamentos, no puede formular hipótesis sino partiendo de

las realidades directamente observadas. Por lo tanto, los métodos de la filosofía del derecho son los mismos de todas las ciencias humanas que utiliza, siendo su objetivo establecer la racionalidad latente que une los fenómenos humanos en la perspectiva de los fundamentos del derecho y del Estado.— R. F. I.

CAMPS I ARBOIX, JOAQUÍN DE: *Maragall i el dret*. En «Revista jurídica de Catalunya». Barcelona (a. LX, 1961), mayo-agosto, núms. 3 y 4 (pp. 505-534).

El autor recuerda cómo entre los innumerables trabajos dedicados a honrar la memoria de Juan Maragall con motivo del centenario de su nacimiento habido lugar en 1960, y del cincuentenario de su muerte, en 1961, se echa en falta alguno dedicado a poner de relieve las ideas jurídicas del glorioso escritor: laguna que se pretende cubrir y que, en efecto, se hace en este artículo, oportuno y bien elaborado.

El intento es lógico y oportuno, dado que el poeta entró en contacto con la Universidad a través de la Facultad de Derecho, cuyos estudios cursó en la de Barcelona a partir de 1879. Se estudia su vocación y profesión jurídica, así como los años universitarios, bajo el magisterio de Durán i Bas, Planas i Casals, Coll i Vehí, Trías i Giró, Pou i Ordinas y Falguera. Interesantes son los datos biográficos que se dan de Maragall ejerciendo su profesión de abogado. A continuación se examina la parte doctrinal de su pensamiento en diversos apartados, comenzando por los principios generales de su ideología, siguiendo fundamentalmente el material que suministra el volumen XIV, que lleva el título de «El hecho y el derecho», según sus «Obres completes», editadas por sus hijos a partir de 1930. Se examinan sus ideas sobre la propiedad, y su idea según la que era una peligrosa simplificación sustituir la propiedad-institución por la propiedad mero instrumento económico (artículo «Asociación de agricultores»); su concepto peyorativo del Estado español uniformista (comentando el artículo «El discurso del señor Duran i Bas»); su pensamiento tradicional en orden a la autoridad, la propiedad y la familia (en el ar-

título «Para amos y trabajadores», que es un comentario a la pastoral del obispo de Vic Torras i Bages, «Equilibrio de la jerarquía industrial», de uno de mayo de 1902); y sobre todo se destaca la indignación de Maragall ante una concepción de la ley como mero instrumento de gobierno, olvidadiza de «aquellas buenas palabras del catedrático en el aula: la ley es un ordenamiento de la razón dirigida al bien común... En vano buscaríamos muchas veces el ordenamiento de la razón en los Diarios de Sesiones; en vano el bien común es muchas páginas de la Gaceta...»: por eso, invoca una ley natural «como decían los antiguos, por igual a los hombres y a los dioses»; en conclusión, dice Camps i Arboix, el pensamiento de Maragall es que las leyes desacreditan la ley (artículo «Ley y Leyes»).

En el apartado «El nuevo derecho» se analiza su adscripción a la escuela histórica catalana, como, son sus palabras, «la hermosa protesta de la realidad», hecha «por el hombre de la tradición», frente a aquellas leyes que eran «molde de duras líneas geométricas, es decir, ideales, antinaturales» (artículo «El nuevo derecho»). Se analizan asimismo sus ideas penalistas, comentando las «Obras de Doña Concepción Arenal», siendo de especial interés su condenación del delito anarquista por tener un «móvil general» y un «objeto abstracto»; y de no menor sus críticas contra la política liberal y conservadora del siglo. Interesante es también el apartado en que se tratan sus ideas sobre el notariado y la fe pública. Por último se repasan sus ideas sobre el derecho catalán, siguiendo la curva que lleva desde el pesimismo inicial, expresado en el artículo «¿Nuestro derecho?», hasta la posterior exaltación que arranca del trabajo de Permanyer i Ayats, «Necesidad de que la vida jurídica de Cataluña sea catalana en todas sus esferas y manifestaciones», comentado por nuestro autor en su «El discurso del señor Permanyer», y se continúa con sus comentarios a otras obras: diatribas con Modesto Falcón, y alabanzas a Vistorí Santamaría y Marian Vallés i Vallés.—F. PUY MUÑOZ.

DI CARLO, EUGENIO: *Fortuna del Vico in Sicilia*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), 1961 (s. 3, fasc. 6), pp. 629-641.

Antes de 1830 no hay huellas en Sicilia de un especial fervor por la obra de Vico, aunque es conocida a través de los *Saggi politici* (1783, 85 y 92) de Mario Pagano. Pero después de esta fecha, lo hace junto con la de Romagnosi de un modo importante. Los vichianos más dignos de memoria son: Pietro Lanza di Scordia en su ensayo sobre el discurso del toscano Giuseppe Borghi sobre *Storie italiane dall'anno primo dell'Era cristiana al 1840*, ensayo que apareció en las «Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia» (n.º 80), y cuyo *Estratto* es de Palermo, tipo. Solli, 1840. Benedetto Castiglia, director de las revistas palermitanas *La Riota* y *L'Osservatore*, pro-vichiana especialmente la segunda; vichiana también es su obra *Al nuovo organo delle scienze dell'umanità. Proemio* (Palermo, 1841), y la posterior *Instaurazione della scienza delle cose umane* (Napoli, 1847), así como su recensión a la *Scienza delle legislazioni comparate* de F. Amari, aparecida en la «Revue critique de législation comparée et de jurisprudence» (París), 1858 (jul.-dic.), pp. 235 y ss. Otro vichiano es Francesco Perez con su *Idea del prefetto civile riguardata come norma della statistica*, publ. en el «Giornale di statistica» (Palermo) (vol. V), pp. 197 y ss. Vito D'Ondes Reggio escribió *Del diritto dello Stato e delle riforme delle proprietà territoriali* y otras publicaciones varias en que se defiende el historicismo filosófico de Vico, especialmente en la *Introduzione ai principi delle umane società*, lecciones de derecho constitucional explicadas en Génova en la segunda mitad del año académico 1853-4. Digno de mención es también Enrico Amari: *Critica di una scienza delle legislazioni comparate*. (Génova, 1857).

Aparte de estos que lucharon por imponer las tesis de Vico, más o menos variadas a tenor de sus personales posturas, hay que recordar muchos más que muestran la real importancia que las doctrinas de Vico tuvieron en la cultura de los isleños: así la poetisa Giuseppina Turrisi Colonna (*Poesie*:

liriche, Firenze, 1846), su hermano Nicola, el poeta de Messina Felice Bisazza, Giuseppe La Farina, etc.—R. F. I.

CASAUBON, JUAN A.: *Los orígenes hegelianos y la esencia del marxismo*. En «Sapientia». (Santa María de Buenos Aires), 1961 (61), pp. 182-195.

De la filosofía de Hegel debemos retener sobre todo dos temas: el de la alienación y el de la dialéctica. Ellos, en efecto, a través de la izquierda hegeliana pasarán a Marx, de cuyo sistema constituirán el corazón, no sin modificación. Frente a la alienación, la actitud del Hegel joven no es la misma que la del Hegel maduro. El primero la consideraría como un mal; el Hegel maduro, en cambio, como una etapa necesaria en el desarrollo de la idea y de la humanidad en donde la idea culmina. Muerto Hegel, sobrevivió su escuela en dos ramas opuestas, por su manera de interpretar los temas de la alienación y la dialéctica; la izquierda hegeliana conservará ante toda la virtualidad revolucionaria del hegelismo, considerando la alienación como algo malo y repudiable. Sin embargo, es curioso que los iniciadores de esta interpretación Strauss y Baur pertenecieron más bien en lo político a la derecha hegeliana. También vinculado a la izquierda está Max Stirner, teórico del anarquismo y precursor de muchos temas del existencialismo ateo de hoy. Feuerbach avanza más en su materialismo, llegando a decir que el hombre es solamente lo que come y considerando el sentimiento de independencia a que Schleiermacher reducía la religión abiertamente como una alienación humana. Consecuentemente Marx será llamado a agravar la línea de la revolución con su reivindicación de una absoluta autonomía del hombre. Perteneciente primero a la izquierda hegeliana, se separaría luego de este grupo y de sus hombres, por considerar su crítica meramente teórica. Marx, a diferencia de Hegel, Bruno Bauer y del propio Engels, partió del ateísmo como de un presupuesto obvio; lo antiteológico, lo ateo será en él lo condicionante, lo esencial. La crítica de la religión será en germen la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es la aureola. Con-

serva, pues, Marx la tesis hegeliana de la alienación como pérdida del hombre, manteniendo como Hegel la negación de la trascendencia absoluta de Dios, pero considerando que el conservar un Dios inmanente, así como el hablar del «Espíritu», son concesiones al deísmo, un resto espiritualista que hay que suprimir para llegar al *ateísmo total*, condición de la buscada *autonomía total*.—M. F. E.

CORPACI, FRANCESCO: *Utile, diritto e giustizia nel pensiero di Beccaria*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), 1961 (s. 3, fasc. 6), pp. 668-694.

En Beccaria los conceptos de útil, derecho y justicia se atemperan en los efectos sobre un plano de reconocimientos y aportaciones recíprocas. La búsqueda de lo útil es una tendencia instintiva del hombre. Incluso existe una ley interminable de lo útil, de la cual sería vano y a la vez peligroso alejarse. Mas tal impulso, que en el individuo puede decirse instintivamente dirigido a la adquisición de la felicidad, degenera frecuentemente en egoísmo, cupididad, desprecio de las exigencias ajenas. Y en relación con estas manifestaciones negativas de lo útil, se presenta el problema de la coexistencia del útil individual con el útil social o de todos. Que se resuelve, no en una antítesis o supraposición, sino en un equilibrio y conciliación entre ambos aspectos, en una ética social que persigue la fórmula de la máxima felicidad a dividir entre el mayor número. De este modo, el problema de lo útil se transfiere al de un nuevo derecho, que se va a resolver todavía según los conceptos clásicos de la justicia y del bien. Porque ya en la idea del derecho hay implícito un motivo de utilidad. Las leyes son efecto para él las condiciones, esto es, los pactos por los que los hombres se unieron en sociedad, pasando de la hobbesiana guerra de todos contra todos a la convivencia civil. La palabra derecho no es contradictoria de la palabra útil, sino que la primera es más pien una modificación de la segunda, esto es, la modificación más útil para el mayor número. Con ello, la fuerza, antes que valer como instrumento de arbitrio, racionalizada por el dere-

cho en relación a lo útil colectivo a tutelar, subsiste bajo la forma de coacción, o sea, como atributo necesario de la ley, a fin de garantizar en todo caso el respeto a la justicia. Por otra parte, el derecho surge como una consecuencia necesaria del uso de nuestras facultades, si llamamos facultades de la naturaleza humana a todas las tendencias de nuestros sentidos y nuestra organización. Así el derecho es principio de razón y de utilidad, expresión de la tendencia natural, y por lo tanto racional, del hombre a actuar conforme al propio interés. Esta naturaleza racional y al mismo tiempo utilitaria del derecho, se patentiza más aún ante la consideración beccariana de la justicia. La justicia humana es para Beccaria algo aproximativo, el resultado o la adaptación de un sentimiento abstracto de justicia, y por tanto, como tal, justicia perfecta e invariable, a los intereses de la sociedad: del choque de las pasiones y de las oposiciones de los intereses, nace la idea de la utilidad común, que es la base de la justicia humana. La idea de la justicia ha nacido en los hombres de la necesidad de conservar la paz y la tranquilidad de las familias, y conservando a cada uno lo suyo, estimular la indolencia y extinguir el furor que nace de la incerteza del propio sostenimiento. Derecho, deber, justicia, son para Beccaria aspectos de una común conciencia jurídica, inherentes al ejercicio contemporáneo de facultades análogas por parte de varios individuos, esto es, inherentes al despliegue plurifacético de la personalidad humana, ya que, de hecho, ésta se despliega a través de instancias y de iniciativas de los individuos. En realidad, la nueva idea beccariana de la justicia, dirigida a concordar el abstraccionismo de los principios del derecho natural con el principio de la utilidad engarzó sobre el ato de la propiedad, denota el ansia de llegar a una concepción que refleja a un mismo tiempo todos los motivos idealistas y pragmáticos que se derivan, tanto de la naturaleza del hombre, como de la existencia de las relaciones sociales.—R. F. I.

Si por filosofía del derecho se entiende simplemente una doctrina del derecho natural, ninguna filosofía del derecho merece consideración. Si por teoría general del derecho se entiende una generalización que proyecta hacia el abstracto el pensamiento de los especialistas, no creo en una teoría general del derecho. Preferiría hablar de una filosofía de la ciencia del derecho. Esto me permite pensar en una teoría general del derecho que sería la teoría de la experiencia jurídica, de la misma experiencia que el jurista especializado trata de controlar en tanto que técnico. Así la teoría general sería una ciencia eidética que está a la base de toda ciencia empírica.

Para una filosofía del derecho, el objeto de investigación es la experiencia jurídica, según un método fenomenológico, y cuyos principales capítulos son de dos clases: a) Intrasistemáticos: ontología jurídica (descripción intuitiva del objeto), lógica jurídica formal (estructura del pensamiento normativo), lógica jurídica trascendental, y axiología jurídica pura. b) Perisistemáticos: examen de lo que puede haber de ideología en las teorías de los juristas y de los filósofos del derecho: yo la llamo «gnoseología del error». La ontología jurídica es una ontología sobre ejemplos jurídicos; la lógica jurídica formal es una lógica del pensamiento jurídico; la lógica jurídica trascendental deriva de que: primero, el jurista piensa con un pensamiento normativo, y segundo, el pensamiento a que se dirige es también en sí un pensamiento normativo. En cuanto a las relaciones de tal filosofía del derecho con las ciencias positivas del derecho, son las mismas que se establecen entre una ciencia empírica y la ciencia eidética que le sirve de apoyo.

El papel desenvuelto por la experiencia práctica del derecho es inmenso y no puede ser substituido. En cuanto al conocimiento de las otras filosofías no puede servir sino para justificar la exigencia fenomenológica de ir directamente a los hechos. El conocimiento de la historia de las doctrinas jurídicas sirve para ilustrar la gnoseología del error.—R. F. I.

COSSIO, C.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 103-105.

CHICCA, GIUSEPPE: *Ius: ars boni et aequi*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (Milano) 1961 (a.38, s.3, fasc.5) pp. 457-473.

El presente ensayo no quiere tener otro alcance que el de ser un comentario a la célebre fórmula de Celso recogida en el Digesto (I, 111). La definición tiene su más clara interpretación en la afirmación de Ennio: «*jus aequum ac cum se, a malis spernit procul*», que refleja el sentido romano del derecho, del que se sobreentiende una inspiración dada por el bonum, que por sí supera el mal y lo anula, subsistiendo y actuando a partir de ahí el derecho, cuanto más se acompaña del aequum. La aequitas es considerada en un primer momento como un momento de la dialéctica del derecho, cuando este era una categoría immanente inexpressa, de la que era menester proceder al reconocimiento en concreto, en función de la resolución de la cuestión que daba lugar al litigio; esto es, la aequitas viene primeramente en consideración como elemento connatural a la formación en sede subjetiva e ideal del derecho, criterio propulsor del mismo en su composición dialéctica. Más tarde, la aequitas pasa a ser el elemento coordinador del derecho, criterio propulsor del mismo en un determinado sentido de difusión y dirección: tal función es el aequum iura, en que la aequitas corresponde a una especie de plano de sistematización universal del derecho romano y del derecho de los pueblos dominados por Roma (República e Imperio).

Sobre esta base puede analizarse el sentido del bonum y el aequum. El bonum es el contenido ideal que presta base y subsistencia a la sociedad (y su contrario, el male, el elemento que tiende a hacer periclitar dicho fundamento); el bonum es permanente porque su función se confunde con las condiciones mismas de la existencia continuativa del corpus (o sea, de la colectividad quiritaria concebida en sentido carismático). De aquí el concepto de mores, equivalente a la constancia o permanencia temporal del grupo, y el de fides, equivalente a la constancia del individuo en la preservación del corpus. Es significativo que el bonum se perfile en dos versiones íntimamente ligadas: la sacral y la ju-

rídica, que al verterse en el jus van a acentuar su carácter majestático.

El bonum no se identifica completamente con el aequum, siendo el principal elemento de distinción, que frente a la implicación majestática de aquel, al aequum corresponde una implicación paritética o igualitaria; en efecto, la iniquitas no tiene otro alcance que el que revela su estructura gramatical, no-paridad. Precisamente este carácter paritético del aequum obra como agente activo evitando que el bonum acabe por obliterarse, y que su implicación majestática acabe por cristalizarse en formalismo imperativo.—R. F. I.

DABIN, JEAN: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (Paris), 1962 (7) pp. 106-111.

La filosofía jurídica afecta al jurista, pues que se trata del derecho, al filósofo, puesto que es filosofía, y al sociólogo, por tener el derecho el carácter de fenómeno social. Creo en la razón de ser de una filosofía del derecho por ser posible, y por tanto necesario, al espíritu humano el filosofar sobre todo, sea cual fuere la naturaleza de lo que se trate.

¿Filosofía del derecho o teoría general del derecho? En sentido estricto, etimológico, la teoría general evoca una descripción sintética y sistemática de la realidad. Pero cuando la realidad de que se trata pone de relieve un orden como el del derecho, la teoría general del derecho tenderá a desbordar su cuadro descriptivo para transformarse en una «doctrina general del derecho», caso en que está al borde mismo de un desemboque en la «filosofía del derecho». Parece preferible esta última expresión precisamente porque se propone no sólo describir, sino «filosofar» sobre el derecho.

La misión primordial de la filosofía del derecho es definir ese derecho sobre el que pretende filosofar. Porque el vocablo derecho es equivoco, debiendo elegirse en el mismo punto de partida entre considerar el derecho como lo justo, o como el derecho positivo. Prefiero optar por esto último, por un doble motivo. Primero, por ser el derecho positivo una realidad del orden fenoménico

que se manifiesta en obras que son producto del espíritu humano. Y así, en cuanto obra humana, el derecho es objeto legítimo de la filosofía como otro cualquiera. Y en cuanto es producto del espíritu humano, la ciencia del derecho exige una filosofía previa como cualquier otra ciencia. En segundo lugar, porque el derecho positivo es el que también interesa al jurista. Así pues, se exige un conocimiento suficiente del derecho positivo, y la pretensión de ir más allá de dicho conocimiento, pero sin llegar a ser filosofía pura. Así la filosofía del derecho es una reflexión crítica sobre la cosa jurídica. La elección inicial por el derecho positivo no es caer en la postura positivista, si se considera la necesidad de elevarse desde su análisis a la consideración del derecho absoluto.

Rúbricas fundamentales de una filosofía del derecho positivo son: a) noción del derecho positivo (qué es lo jurídico y qué es la positividad); b) fin y función del derecho positivo; c) elaboración a fondo del derecho positivo: datos previos, principios directivos (problema del derecho natural); d) puesta en forma técnica y utillaje conceptual.

La filosofía del derecho no es una rama de la filosofía, sino una rama del derecho que tiene en su base una filosofía. Hay que distinguir la filosofía jurídica de la filosofía social y de la filosofía política. Respecto a las ciencias del derecho, el fin de la filosofía del derecho es darles su explicación final. La experiencia práctica del derecho tiene en ella un papel fundamental. En suma, el ideal sería que el filósofo del derecho sea tan buen filósofo como jurista.—R. F. I.

DARBELLAY, JEAN: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 111-116.

No le basta al jurista considerar el derecho como un terreno de investigación científica, inventariar sus fuentes, analizar las costumbres, la jurisprudencia, la doctrina y realzar la teoría general del derecho. De esta constatación deriva la razón de ser de la filosofía del derecho: que el jurista está constreñido a proponerse algunas preguntas sobre el origen y la naturaleza, la razón de ser y el fin del derecho.

La filosofía del derecho se incorpora por su estructura y su método a la filosofía moral. Aparece como una parte de dicha filosofía aplicada al conocimiento profundo del derecho y la justicia, de los valores morales contenidos en el orden jurídico y realizados por las sociedades políticas. La filosofía del derecho se dedica particularmente a explicar la naturaleza de la justicia, la manera de ser trascendental e immanente el derecho, los valores que éste propone, su carácter objetivo y sus significaciones derivadas, sus relaciones con la justicia y con la ley, lo que en él hay de natural o de convenido. Explica la estructura del saber moral y de la ciencia jurídica, las relaciones entre derecho y moral. La filosofía del derecho especialmente obedece a la necesidad de ordenar nuestros saberes, poniendo en su lugar a la ciencia jurídica, la historia del derecho y la sociología jurídica en los grados del saber.

La distinción entre teoría general del derecho y filosofía del derecho puede hacerse: la primera se limita a distinguir las fuentes del derecho, tomar posición sobre la naturaleza y el papel respectivo de la costumbre, la constitución, la ley, la jurisprudencia, y la doctrina en la formación del derecho, la aplicación de las leyes y su interpretación. A ella también corresponde hablar de los sujetos de derecho, la estructura de la norma jurídica, los casos jurídicos y las relaciones de derecho, la aplicación del derecho y métodos de interpretación, la técnica jurídica y los métodos jurídicos. La filosofía del derecho tiene como se ha visto una misión más profunda.

No es preciso que el filósofo del derecho tenga un conocimiento exhaustivo de la ciencia y la técnica jurídica. En cambio, el conocimiento general de las filosofías y la historia de las doctrinas amplía mucho los horizontes de quien trata de filosofar sobre el derecho.—R. F. I.

DAVID, P. J.: *Ist das Subsidiaritätsprinzip «der oberste Grundsatz der Sozialphilosophie»? Eine falsche Übersetzung und eine falsche Deutung.* En «Die neue Ordnung in Kirlhe, Staat, Gesellschaft, Kultur» (Paderborn) Dic. 1961, Jg. 15 (H. 6) pp. 451-452.

En una traducción archiconocida del conocido pasaje del n.º 78 de la encíclica «Quadragesimo anno» es llamado el principio de subsidiariedad «el principio superior de la filosofía social». Sin embargo tal traducción es falsa. El texto latino dice: «Fixum immotumque manet in Philosophia sociali gravissimum illud principium». La traducción mencionada dice más de lo que expresa el texto latino. Lo grave es que como el texto aparece citado en la «Mater et Magistra» (n.º 53) la ed. Herder de esta última ha vuelto a repetir la falta. La trad. exacta es «aquel gravísimo principio» (jener Hochbedeutsame Grundsatz). En efecto, en la lengua italiana se ha traducido «principio importantissimo nella filosofia sociale»; y en francés, «ce principe si grave de philosophie sociale».

Lo importante no es la letra sino el espíritu. Y la trad. que se critica tiene el inconveniente de arrastrar a una interpretación que en nombre del principio de subsidiariedad cree el mito de la canonización del individualismo. El supremo principio de la filosofía social es el principio de solidaridad, por el que se constituye lo social como tal. Y sólo tras él, debe encontrar el principio de subsidiariedad el lugar que le corresponde. La sociedad no es algo meramente subsidiario; ni tal cosa se dice en la encíclica de Pío XI; lo único que esta expresa es que la actividad social (socialis opera / Gesellschaftstätigkeit) debe ser subsidiaria. Lo que es importante recordar ahora, que con la publicación de la última encíclica social se vislumbra la aparición de un gran número de comentarios e interpretaciones de la doctrina social de la Iglesia.—F. PUY MUÑOZ.

DOGNIN, P. D.: *Das Eigentum und die modernen Wirtschaftsstrukturen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*. En «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur» (Paderborn) oct. 1961, Jg. 15 (H. 5) pp. 321-327; y dic. 1961 (H. 6) pp. 422-430.

El objeto del trabajo no es exponer una síntesis completa del pensamiento tomista, sino sentar algunas conclusiones de la doctrina tradicional para enjuiciar desde ellas las modernas estructuras sociales y económicas.

Tres tesis fundamentales hay que proponer como punto de partida: a) la teoría de Santo Tomás se muestra, a causa de su marcado carácter social sobre el tema del derecho de dominio sobre los bienes del mundo, en la línea de los movimientos sociales de nuestra época; b) Sto. Tomás alude siempre a argumentaciones de hecho, no de derecho, como hoy día se hace también en la ciencia tradicional; c) el concepto tomista de la potestas dispensandi ofrece un valioso medio de comprensión a todo aquel que hoy día se ocupe de la discutida cuestión general del poder económico.

La expresión de que los bienes exteriores han sido dados al hombre como al, significa que el individuo como tal no tiene por sí acceso inmediato a su uso, existiendo sobre el particular una permisión más o menos arbitraria para su reglamentación. El derecho natural de dominio no incluye necesariamente el derecho a la propiedad privada. Así pues, no se puede traducir dominium como «propiedad» (Eigentum), sino por derecho de dominio (Verfügungsrecht) o por señorío (Herrschaft). Desgraciadamente la trad. por propiedad se ha generalizado en el uso desde el s. XVII (Grocio) y puede verse formulada por ej. en el comentario de Liberatore a la «Rerum novarum»: con ello inevitablemente se confunde todo el sentido del pensamiento tomista atribuyéndole a la propiedad un interés fundamental que en ningún caso tiene. Lo mismo ha ocurrido con la trad. del término suum en un sentido equivalente a proprium. Aunque toma de posesión y trabajo sean medios normales de la distribución de la propiedad, en ningún caso el dominio puede encontrar una base metafísica natural que lo sustente exclusivamente por ellos. Así pues, si el derecho de dominio sobre los bienes del mundo está determinado socialmente, y si todos tienen por naturaleza el derecho al uso de los bienes materiales, la propiedad no puede ser derivada del derecho de dominio, sin estar ella misma determinada a dicho uso común. De aquí la constante exigencia de la Iglesia en subrayar la función social del derecho de dominio.

Pero ¿cómo es que afirmando Sto. Tomás y toda la tradición que el derecho de dominio deriva del derecho de gentes o del po-

sitivo, las encíclicas de los Papas subrayan que es de derecho natural? No se trata de un abandono de la doctrina tradicional, sino de la formulación de la misma adaptada a una situación nueva que Sto. Tomás no podía tener en cuenta. Este se planteaba el problema de la propiedad individual y su determinación originaria; pero el problema de hoy es el enfrentamiento de la propiedad individual con la proposición del colectivismo. Este niega, en esencia, la inmediatez de los derechos personales. Y ante esta situación de hecho, la Iglesia no podía tener en cuenta razones puramente técnico-formales, sino ir al fundamento mismo de los derechos: que tienen que ser protegidos directamente por el derecho natural, no bastando ni el de gentes ni el positivo.

Lo cual sigue el espíritu de la tradición que entendió siempre la economía como potestas procurandi et dispensandi. Cuando la ideología liberal ha entendido la economía como mera ciencia de procurar bienes (ciencia de las riquezas, crematonomía, oñeología, crysología, plutología, catalektica, etc.) la Iglesia con la tradición, ha tenido que reivindicar el carácter de que la economía es también ciencia de la distribución de esos bienes (Verteilung, dispensatio). Y ha tenido que reivindicar el carácter social de la propiedad, siendo la intervención estatal exigida porque se trata de una función política, puesto que a la justicia se refiere, al menos en su aspecto de justicia social. Pero el carácter social que exige la intervención estatal-política, la delimita: así que, por aludir a las manifestaciones más extremas del intervencionismo, una economía planificada es perfectamente viable, siempre que la planificación no sea una mera imposición, sino más bien resultado de la libre adhesión de la sociedad a un determinado proyecto de realización de las posibilidades económicas. Especialmente, los católicos tenemos el deber de evitar por todos los medios que la moral económica, y en especial la preocupación por el bien común, sea reducida a una exclusiva actividad del Estado. El liberalismo económico destruyó sistemáticamente la sociedad económica, atomizándola, al destruir los cauces políticos por donde tenían que desenvolverse. Por eso es tarea indeclinable de los católicos cooperar en la nueva edificación del edificio económico-

social, que es el fin a que tiende todo trabajo intelectual en torno a la doctrina social pontificia.—F. PUY MUÑOZ.

EICHHORN, WOLFGANG: *Die Moskauer Erklärung und die Arbeit der marxistischen Philosophen*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». (Berlín), 9 Jahrgang 1961 (3) pp. 277-291.

Como es sabido, a pesar de que la teoría comunista proclama repetidamente la identidad de comunismo y libertad, la práctica de la vida de los países tras el telón no suele corresponderse con esta bonita teórica. Un ejemplo de ello es este artículo en que el A. recuerda a los filósofos de su país la obligación que tienen de estudiar y comentar los textos oficiales en que el mando, que todo lo tiene previsto, les encomienda los problemas filosófico-políticos a tratar (siempre habíamos creído que los problemas se le plantean al investigador), y lo que aún es más curioso, las soluciones que hay que darles. Y esto lo dice, no un cualquiera, sino precisamente W. Eichhorn, director de la revista en que aparece el art., y hombre colocado al frente del órgano de expresión del pensamiento político comunista más prestigioso, propagado y protegido. El texto dogmático que tendrán que comentar por ahora los exégetas comunistas es la «Erklärung der Beratung von Vertretern der kommunistischen und Arbeiterparteien. Referat Walter Ulbrichts und Entschliessung der 11. Tagung des ZK der SED» (Berlín, 1961), redactado por quienes indica el título en la reunión de Moscú de nov. de 1960, documento, o mejor, decreto derogatorio y complementario de la «Erklärung der marxistisch-leninistischen Parteien» de 1957: documentos ambos, que son, según Eichhorn, los más importantes en el direccionismo jurídico-político desde la aparición del histórico «Manifest».

El artículo es de interés para quienes se interesan por seguir las rutas de la ideología soviética, por dos razones. La primera, por la intención que lo guía: la necesidad de realizar «una ofensiva decisiva en el campo ideológico», que ponga al comunismo como el defensor y patrocinador del humanismo;

en esta tarea, se dice, incumbe a los filósofos marxistas-leninistas una gran responsabilidad: es la orden de actuar. Y se está cumpliendo ya. La segunda razón es, ofrecer una noticia de la temática, porque bueno es estar prevenidos de los caminos porque se mueve el enemigo. Ciertamente que estos caminos no ofrecen —no pueden ofrecer— gran novedad, pero enumerémoslos por vía de recordación; la doctrina comunista se ocupará, hasta nueva orden, de los siguientes temas: las fuerzas motoras del proceso que conduce del capitalismo al socialismo-comunismo; las contradicciones entre los dos mundos y sus soluciones; la renovación de todas las formas de existencia y desarrollo de la vida social (nominatim: relaciones de producción y entre clases, la familia y las relaciones internacionales); se subraya especialmente el problema «socialismo y nación» que implica abordar el problema nacional alemán; otro asunto general de especial interés es la concepción del campo (Lager) político socialista: la unidad política y moral de todos los pueblos del sistema socialista, la acción conjunta en todos los frentes expansivos de dichos países, la definición del «hombre comunista» y de su particular enfoque de las relaciones sociales, la formación de una férrea conciencia individual y colectiva en socialista, etc.; otro asunto típico: la teorización sobre la paz y la guerra alrededor del principio leniniano de la coexistencia pacífica entre los pueblos y Estados; y por último, otro no menos conocido: la cuestión del anticolonialismo. En fin, y como resumen, todo será bueno, con tal de que se dirija a la «lucha decisiva contra el anticomunismo»; el Estado socialista tiene necesidad de que sus súbditos filósofos pongan a su servicio sus ideas, en vez de ser él quien esté para ayudar a que surjan espontáneamente las ideas de sus ciudadanos. Es chocante este planteamiento, pero así puede verse expresamente formulado al comienzo mismo del trabajo.—R. F. I.

ENGLIS, KAREL: *Hans Kelsens Lehre von der Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Theorie der Gesellschaftsordnungen.* En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie». (Neuwied am Rhein-Berlin), 1961 (XLVII/3), pp. 301-332.

El recientemente fallecido profesor de Praga hace en este art. un resumen crítica de las ideas expuestas por Kelsen en su «Was ist Gerechtigkeit?» (F. Deuticke Verlag, Wien, 1953). A lo largo de varios apartados el autor va revisando las ideas de Kelsen acerca de conceptos íntimamente vinculados al de la justicia: el esquema cognoscitivo ser/deber-ser, el concepto de felicidad, el problema de los valores y los juicios de valor, las categorías individualismo/solidarismo como esquemas de ordenación social, y la concepción de la justicia como garantía de la libertad o equilibrio de libertades.

Conclusión del análisis realizado es que la justicia sólo puede ser considerada, o como propiedad normológica, o como propiedad teleológica. Frente a la posición de Kelsen, el A. mantiene el teleologismo. Y pone de manifiesto la contradicción de Kelsen, quien a fuer de relativizar la justicia, en el fondo sólo está persiguiendo un fin: luchar por un concepto de justicia: el del sistema individualista. El A., kelseniano respetuoso y fiel al maestro, no quiere sin embargo extremar su crítica y reconoce, que en efecto el concepto de justicia es relativo; pero no relativo en razón de que todo juicio de valor sea subjetivo, o sea, producto de la apriorística adscripción al Sein o al Sollen; sino relativo, porque está en función del fin a que sirva, esto es, de uno de los dos únicos sistemas de ordenación social que se muestran como más adecuados para realizar la felicidad social mediante el más adecuado enfoque de la salvaguardia de la libertad.

El A. acaba recordando la afirmación de Kelsen, de que él, como científico, cree justo el sistema democrático occidental, porque a su juicio ofrece, con su libertad y tolerancia, las condiciones óptimas para el progreso y trabajo científico. Y pregunta: ¿por qué se dice justo, y no útil o adecuado? El A. cree en cambio más adecuado a tal fin el sistema solidarista. Lo que surge entonces es este interrogante: ¿cómo no se da cuenta de que el fallo está en la aceptación de aquel relativismo? Porque si, en efecto, dos científicos están en desacuerdo sobre cual es el medio político-social más fértil para el cultivo de su ciencia, lo lógico, no es dar por posible justos ambos sistemas: sino acudir a la realidad y ver, experimentando sobre las

objetivas relaciones de la naturaleza, cuál es el mejor. Porque no es justo aquello que mejor se adecua a un fin: sino aquello que se adecua al mejor fin, al fin último.—F. de P.

FRAGA IRIBARNE, MANUEL: *Tendencias políticas de Hispanoamérica después de la segunda guerra mundial*. En «Revista de Estudios Políticos». (Madrid), nov.-dic., 1961 (120) pp. 209-233.

Las comunidades políticas hispanoamericanas, en la época anterior a la primera guerra mundial, estuvieron condicionadas por los problemas derivados de la naturaleza geográfica, la lenta expansión demográfica, la inmigración europea, el complicado proceso del mestizaje, y una economía esencialmente extractiva, agrícola y ganadera. Sobre estas bases sociales, el poder político se organizó de una forma oligárquica casi absoluta, en que la dispersión de las fuerzas sociales sólo estaba prácticamente unida por una cadena muy efectiva de lealtades personales.

A partir de 1910 se inicia el derrumbamiento del orden tradicional iberoamericano; los factores fundamentales que provocaron el cambio son: el crecimiento demográfico que cobra una aceleración tal que se constituye en fenómeno sin semejante; la transformación económica (movilización económica bélica); los cambios en la estructura social (grandes metrópolis; las clases medias; el nuevo proletariado industrial; el reparto de la tierra); los factores morales y culturales (actuación de los grupos católicos y de la misma jerarquía; la revolución universitaria creadora de las nuevas élites intelectuales; la introducción de las formas de vida social norteamericanas: iglesias protestantes, divorcio, etc.).

Estos profundos cambios sociales imponen la búsqueda ansiosa de nuevas fórmulas políticas. La transformación política viene especialmente condicionada por la intervención de las masas humanas ciudadanas independizadas del poder del coronel o el hacendado; la actuación revolucionaria de un proletariado rural que ha dejado de ser instrumento pasivo de acción política; y la lucha por el presupuesto dirigida a un objetivo mucho más general, esto es, el control general de las

economías dirigidas. Cuando los hechos han demostrado evidentemente que la «democracia gobernada» estaba superada, el primer movimiento fue el asidero al hombre fuerte o al ejército, fenómeno aún en plena evolución, que cuenta con un arraigo psicológico fortísimo derivado de la forma política de la época colonial; la teoría del presidencialismo tampoco agota ni mucho menos la explicación del fenómeno, fuertemente entrecruzado con la presencia del ejército y la evolución de éste hacia el profesionalismo.

La etapa nueva de la búsqueda de fórmulas políticas en Hispanoamérica viene desarrollándose sobre los siguientes elementos: el nuevo nacionalismo de masas; el claro sentido de la reforma económico-social; la crisis de los partidos tradicionales con la tendencia al partido único repetidamente practicada; la absorción por vía de reforma constitucional y de enmienda de muchas novedades, lo que ha despertado en la ciencia política de estos países un profundo sentido de la originalidad política iberoamericana; y por fin la acción y repercusión de todos los fenómenos políticos en el mundo interamericano. — F. PUY MUÑOZ.

FROSINI, VITTORIO: *L'attualità del diritto naturale*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (Milano), 1961 (a.38, s.3, fasc. 5), pp. 519-523.

El derecho natural, puede decirse que ha sido considerado siempre como «actual». Contra su permanente actualidad se ha levantado repetidamente una objeción: ¿es posible que en la mutabilidad constante de la historia haya algo que puede permanecer idéntico a sí mismo? A esta objeción han respondido los jusnaturalistas de dos modos. Primero, ofreciendo un concepto del derecho natural, no estático, inmutable y rígido, sino dotado de un cierto grado de variabilidad. Y segundo, recalando que el concepto del derecho natural no muda con el cambiar de las instituciones jurídicas, por corresponder tal derecho natural a la forma en que plasman dichos contendios variables, o a la idea misma del derecho. Tal defensa se repliega, ora al terreno de la ética, ora al terreno de la lógica.

Según la primera actitud, el derecho natural está precisamente determinado por los valores éticos que han encontrado en él consistencia, constituyéndolo en lugar común o punto y término del necesario acuerdo entre la vida jurídica y la vida ética; así que el derecho natural, en cuanto sistema de las relaciones entre derecho y moral, entre ley positiva y ley moral, no puede jamás disolverse ni desaparecer. A propósito de esta concepción, que ha sido variamente formulada, aunque se resume en sus términos esenciales, a la copresencia de derecho y moral en la idea del derecho natural, hay que observar que es de gran actualidad, ofreciendo una novedad en el pensamiento actual. Para los viejos jusnaturalistas, la ligazón entre derecho y moral, en el terreno común de la vida ética, era la condición normal, esto es, natural, de sus relaciones; y la escisión entre ambos campos era el momento patológico, excepcional de la vida ética: hoy el planteamiento parece haberse invertido, manteniéndose la ciencia en un difícil debate, tenso e inestablemente equilibrado.

La segunda postura, la logicista, ha sido la defensa generalmente adoptada frente al ataque procedente del historicismo. Para este en efecto todo derecho positivo es relativo, y relativos son también los ideales jurídicos, que cambian con las épocas y los pueblos; más agudamente se plantea aún la negación en aquella especie de historicismo que se llama materialismo histórico; para éste, el derecho positivo ya es una mera superestructura de los intereses económicos de una sociedad dada; y el derecho natural no sería sino la superestructura de una superestructura, esto es, una ideología dirigida a asegurar y justificar un cierto sistema jurídico. A estas críticas se opone por lo menos una razón formal: que siempre ha habido un derecho y se ha tenido una idea del derecho. Tal idea podrá ser confusa, pero tiene una entidad cognoscitiva (contra lo que se opone otra moderna corriente negadora del derecho natural, el positivismo lógico): cuando menos la suficiente para ofrecer un concepto unitario al historiador que siempre ha de identificar el derecho, en cualquier época y momento; y esta idea es natural porque se deriva de la naturaleza misma de los hechos; existe pues

siempre presente un derecho natural como universalidad lógica al menos.

Además de esta actualidad especulativa permanente del derecho natural, este es hoy actual también desde el punto de vista de la práctica; la cual ha hecho ver, que cada vez que se quiera salir de un derecho fosilizado en un sistema, para tomar relación con otros sistemas jurídicos, en una tarea de universalización, hay que acudir al derecho natural que se creía mero ente de razón: así, la apelación de los internacionalistas al «derecho natural vigente». Así el derecho natural ya no es una irrisión o ilusión, sino una exigencia de la entera sociedad humana.—R. F. I.

FUENMAYOR, AMADEO DE: *La propiedad privada y su función social*. En «Nuestro tiempo», 1962 (93), pp. 299-315.

El problema de la consideración de los bienes económicos está en función de la concepción de la convivencia: esto es, de la idea que se forjen los hombres del mundo y de la vida en general, y de la actitud correlativa ante el uso de las cosas exteriores. La doctrina católica, considerando al hombre en su dimensión individual y social, aspectos valorados unilateralmente por el capitalismo y el marxismo, afirma que el hombre está también llamado a ejercer su señorío sobre los bienes económicos, pero estos no ocupan el lugar supremo en la jerarquía de los valores, y siendo medios, no fin, su uso debe quedar limitado tanto jurídica como moralmente, de modo que el derecho de propiedad no anule el derecho a la propiedad, ni haga vano tampoco el fundamental y general derecho a la vida.

Existen doctrinas que consideran sobrepasada la función de la propiedad privada en base a hechos cuales son la distinción entre bienes de producción y de consumo, la mentalidad surgida como consecuencia de los seguros sociales, y la confianza depositada en el trabajo como soporte de la economía privada. No obstante existen razones en favor de la propiedad privada: en particular la consideración de que todo bien puede ser objeto de la misma, incluso el de producción, la de que ésta constituye un eficaz garante de la libertad personal, el servicio de orden

y deslinde que impone a la vida social, etc.

No obstante estas razones, hay que afirmar el derecho de intervención del Estado sobre la misma para subvenir a que cumpla el bien común para evitar un poder económico excesivo de particulares, por aplicación del principio de subsidiariedad, etc. Así que la propiedad privada tiene que cumplir una función social, que ha de ser vigilada por el Estado con su aparato coactivo jurídico y ampliada por la moral, exigiendo el empleo de lo superfluo en beneficio de los demás. En definitiva hay que extender cada vez más sobre el derecho de propiedad el derecho a la propiedad.

El trabajo sólo presenta una objeción: el excesivo interés del A. en interpretar el pensamiento social de los papas (concretamente de la *Mater et Magistra*, puesto que como un comentario a la misma se presenta) como concretizado a la defensa de la propiedad privada, siendo así que de la Encíclica sólo se sigue un llamamiento a la mesura en la realización de la socialización: pues que la propiedad es un derecho de gentes, regulable por la ley humana que persiga la realización de la justicia de un modo armónico y no provocador de trastornos sociales.—R. F. I.

GARDIES, JEAN-LOUIS: *Le droit, l'«A priori», l'imaginaire et l'expérience*. En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 171-197.

El jurista encuentra y practica sin darse cuenta el apriori, como el campesino la prosa. Hoy, tal hecho es consciente gracias a los trabajos de Adolf Reinach y Gerhart Husserl. La lectura de los mismos lleva a la conclusión de que es posible la ciencia del derecho a priori. Tal institución humana se nos presenta como una «naturaleza primera» en el sentido de que no se repliega a otra cosa que a sí misma, y de que las proposiciones que de ella se pueden deducir no son disposiciones arbitrarias deducidas por el capricho de los hombres: los teoremas que el jurista (o el geómetra) deduzcan de la idea de promesa (o de triángulo) no han sido mandadas por el legislador ni por la costumbre (ni sacadas de la experiencia) ni estaban implicadas en hipótesis precedentes. Lo que hace el

derecho en su elaboración de la ley, de la jurisprudencia o de la doctrina, está lejos de desconocer el derecho a priori, como no tiene más remedio que reconocer cuando elabora la filosofía del derecho. En realidad, si hay un razonamiento jurídico, una lógica jurídica, los hay en la medida en que dentro del derecho hay una estructura racional a priori. Aunque no sea posible tampoco asimilar el razonamiento jurídico al matemático, porque aquél es más elástico por la intervención de la equidad, y de ciertas consideraciones de finalidad práctica (la *Zweckmässigkeit* de los alemanes). Pero, incluso fuera de los dominios que cubre el derecho positivo, se encuentran instituciones jurídicas a priori. Su forma interesa al filósofo, su contenido al sociólogo: al jurista también, por el papel más importante de lo que se cree que juegan respecto al derecho positivo; a ellas apela constantemente la doctrina llamándolas «exigencias propias» o «derivaciones de la naturaleza de las cosas».

¿Hay que aceptar la conclusión de Reinach, de que las instituciones jurídicas tienen una existencia independiente de los hombres que las perciben y del derecho positivo que las trata? Creemos más bien que lo que Reinach llama a priori jurídico debe ser revisado, tratando de desenvolver, a título al menos elemental, los derechos que pueden ser calificados de imaginarios, sin referencia a ningún derecho positivo concreto, derechos extraños al mundo en que vivimos, sin referencias a este derecho a priori que Reinach mostró subyaciendo a los derechos positivos, que nosotros conocemos, y que se podría llamar derecho reinachiano, del mismo modo que se habla de la geometría euclidiana. El paso a lo imaginario en efecto facilita el análisis del apriori, que queda así desembarazado de las concretas exigencias de una legislación concreta positiva.

Así pues hay una doble misión a realizar: la primera consiste en axiomatizar los derechos positivos conocidos, el derecho humano, realizando respecto a ellos el equivalente al trabajo de David Hilbert sobre la geometría euclidiana: esto es, tratar de penetrar hasta las raíces del apriori jurídico; la segunda consistiría en edificar por simple sustitución de ciertos postulados básicos, los elementos primeros de algunos derechos ima-

ginarios, tomando el término imaginario en el sentido en que lo usó Lobatchevski para referirse a las geometrías llamadas después de él no-euclidianas (¿y quién puede asegurar que a estos derechos imaginarios no les suceda el día de mañana lo que a la geometría de Riemann?). Un análisis absolutamente provisional informa que los sistemas jurídicos conocidos hasta ahora presuponen los siguientes axiomas: 1) Existe una pluralidad de sujetos semejantes. 2) Los sujetos son personas, implicando: una facultad de conocimiento que implica a su vez la existencia alrededor de un orden exterior independiente de la voluntad del sujeto; necesidades, apetitos, intereses y deseos; y la capacidad de dirigir tales apetitos, o sea, de actuar libremente. 3) La comunicación de las personas tiene un sentido, una dirección: a) la comunicación puede ser automática, b) estar dirigida en la medida en que demanda un acto de atención, una dirección de parte de quien emite el mensaje, c) estar dirigida en la medida en que demanda un acto de atención de parte de quien recibe el mensaje, d) exigir a la vez ambos. 4) La comunicación parte de un individuo o de una pluralidad de individuos unánimes. 5) La comunicación puede referirse a un número variable de individuos: uno solo, todos, un número rigurosamente definido, un número totalmente indefinido. 6) La comunicación implica la posibilidad de mentira, error, malentendimiento, y disimulación voluntaria o involuntaria. 7) Los sujetos personales tienen conciencia de ser ellos mismos en tanto que sujetos objetos para los demás. 8) Los sujetos personales tienen conciencia de existir en un tiempo intersubjetivo. 9) Los sujetos personales están dotados de una memoria débil. 10) Los sujetos son capaces de error. 11) Los sujetos no son necesariamente unánimes. 12) En la experiencia intersubjetiva de los sujetos, se encuentran los objetos, esto es, realidades independientes desde el punto de vista que adopta respecto de ellos cada uno de los sujetos, y cuya estabilidad resiste al tiempo. Dichos objetos son susceptibles de atribución y los sujetos son capaces de posesión.

La existencia de este sistema a priori en el interior mismo del derecho positivo, nos conduce a la existencia de un sistema hipotético-deductivo en que las proposiciones

enunciadas no son directamente convencionales, sino que al contrario son necesariamente deducidas de unos postulados que por el contrario no escapan a una cierta forma de convención. No hay más series de verdades que las axiomáticas posibles, y no hay más verdades axiomáticas que las combinaciones posibles de postulados coherentemente entrelazables. Hay que hacer a este respecto varias observaciones. a) que la diferencia entre axioma y postulado consiste en que el axioma será simplemente aquello sin lo cual no hay posibilidad de pensar en el derecho, mientras que el postulado puede cambiar sin que se ataque el propio concepto del derecho. b) El jurista que ensaya una axiomática nueva enunciará un cierto número de consecuencias cuya coherencia estará siempre puesta a crítica. c) El camino a seguir será sentar una serie de conceptos fundamentales o términos primitivos indefinibles, los axiomas básicos que establecen la reglamentación a que se someterán los conceptos primitivos, las definiciones que permitan introducir después nuevas nociones, los axiomas complementarios para la adjunción de las nuevas nociones, y los teoremas o proposiciones que se establecen por medio de proposiciones deductivas. Así se llegará a reconocer uno de los mundos ideales que son los únicos a garantizar la verdadera objetividad de una ciencia. No se puede dejarse llevar de falsos paralelismos con las ciencias fisiconaturales, pero la comparación con ellas sirve para poner de relieve que no es tan extraño como parece a primera vista la consideración de una naturaleza psico-sociológica a priori. Nuestro punto de vista puede ser confundido con el apriorismo del racionalismo tradicional, pero creemos que el derecho no es obra del hombre, ni un objeto dado al hombre, sino algo dado sobre lo que el hombre crea.—R. F. I.

GARDIES, JEAN LOUIS: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (Paris), 1962 (7) pp. 118-120.

Dado que el jurista no puede de una forma permanente escapar a la exigencia de una toma de posición metajurídica; puesto que la filosofía del derecho no tiene la posibilidad

de no ser a partir al menos del momento en que se pone la existencia de un derecho, no hay otra salida razonable para el jurista sino hacer lo más honestamente posible lo que él no tiene la libertad de dejar de hacer: tal es la razón de ser de la filosofía del derecho, que debe asumir plenamente la reflexión sobre la naturaleza del fenómeno jurídico que el jurista no está en condiciones de evitar. Para ello hay que tener en cuenta que la historia de la filosofía del derecho prueba que la filosofía del derecho no debe fiarse de su vecindad a la filosofía; y no obstante, la separación de la filosofía general no puede ser mantenida regurosamente. Quizás el modo de mantener las debidas proporciones será neutralizar un excesivo filosofismo con el acercamiento a la experiencia del derecho mismo, esto es, con el estudio de los derechos positivos y demás formas jurídicas o parajurídicas proporcionadas por la historia y la etnografía, por una parte, y por otra, con el aprovechamiento de las lecciones derivadas de su propia historia.—R. F. I.

GARZ, SIEGFRIED: *Zur neothomistischen Apologetik des imperialistischen Kunstverfalls.* En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» (Berlín), 9 Jahrg. 1961 (12) pp. 1.487-1.496.

Todo el art. está dirigido a discutir la tesis de si el cristianismo, o más claramente, la Iglesia, tiene o no una palabra que decir en materia de arte. El A., como no es de extrañar, defiende la negativa: y ello con un alcance absoluto. Esto es, los pensadores católicos no tienen nada que decir sobre las exigencias éticas del arte, no sólo en el arte en general, sino ni siquiera en el arte religioso. Ello, en nombre de un supuesto derecho del pueblo a decidir sobre la cuestión. El A. no nos explica como ha de expresarse el pueblo, ni porque no ha de hacerlo por esa comunidad de vida que es la Iglesia; en cuanto a lo que su propia vida interior (arte religioso) se relacione, ni tampoco porque no tenga que decir su palabra la moral sobre algo, que ya por exigencia misma de su denominación, es acción del hombre.

La polémica se lleva normalmente frente a teóricos católicos, porque, según se repite machaconamente por el pensamiento comu-

nista (y es un dato digno de ser subrayado) sólo hay hoy día una filosofía con personalidad digna de ser tenida en cuenta: el neotomismo. Cierta que en más de una ocasión se toman por neotomistas a autores que, dentro del catolicismo, ofrecen matices muy particulares: pero en estas sutilezas ya no suele entrar la parcial formación e información de estos teóricos de la Alemania oriental. En concreto, los escritores discutidos en esta ocasión son: H. Sedlmayr, «Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit» (Otto Müller-Verlag, Salzburg, 6.^a ed., Nov. 1955); A. Ackermann, «Leitgedanken zur christlichen Kunst» (Altstätten, 1956); R. Guardini, «Ueber das Wesen des Kunstwerks» (Tübingen, 1948); y Pie Régamey OP, «Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert» (Graz-Wien-Köln, 1954).—R. F. I.

HERAUD, GUY: *Qu'est-ce que la théorie générale du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 120-127.

Si la filosofía en sentido propio es la ciencia del ser en cuanto ser, u ontología, no day filosofía del derecho, que es por definición tomar el ser en un aspecto parcial, en cuanto jurídico. Si en cambio modestamente se entiende por filosofía del derecho la reflexión crítica sobre el derecho y la ciencia del derecho, hay filosofía del derecho: que será teoría del conocimiento (epistemología y metodología) que describirá el encuentro del espíritu con el objeto jurídico para poner al día los mecanismos de investigación jurídica. Mas así se identifica con la teoría general del derecho.

En efecto, acerca del derecho pueden adoptarse dos perspectivas: a) perspectiva apreciativa: se caracteriza por apoyarse en juicios de valor, implicar una voluntad de transformación de lo dado que no satisface; o sea, por tomar en consideración el contenido de la regla utilizando un criterio material. b) Perspectiva descriptiva: toma conocimiento de su objeto evitando valoraciones que conduzcan a voluntades de reforma: se observa la forma y se estudia el carácter formal. Mas esta perspectiva se extiende a dos cla-

ses de datos: a') el dato positivo o empírico (hechos de la materia inanimada, de la materia viviente y hechos condicionados psíquicamente), estudiado por la ciencia positiva; b') el dato normativo, compuesto por reglas y normas, estudiado por la ciencia normativa. Ambas ciencias surgen de un punto de vista especulativo y rechazan los juicios de valor.

La ciencia del derecho tiene por objeto el estudio de las normas jurídicas en tanto que tales. Lo que impone un método gradual: a) fijar las reglas de derecho, b) clasificarlas por orden jerárquico, c) verificar su validez intrínseca y extrínseca, d) eliminar las reglas desprovistas de validez.

La ciencia de las instituciones jurídico-políticas considera el dato psico-social en bruto, como constituido por los fenómenos que trata de explicar. Se ocupa de hechos, no de reglas (es positiva, no normativa); la validez deja de ser el centro de la investigación para pasar a ser una cualidad accesoria de la regla; por estudiar la regla como fenómeno, interesan sus factores de emisión y su repercusión; los factores sociales importan más que los jurídicos; la perspectiva sociológica mira el contenido de las reglas, no su forma de emisión.

Las doctrinas ético-políticas se oponen a la ciencia del derecho en: interesarse por el valor ético-político de la regla; ponerse necesariamente en la perspectiva material; proponerse transformar las instituciones en función de juicios de valor (son normatrices, no normativas); en seguir un proceso lógico de *lex lata* a *lex ferenda*.

La teoría general del derecho se propone dos géneros de cuestiones: 1) Problema de la estructura lógica del orden jurídico: estudio de las nociones de norma y persona, e investigación de los axiomas que garantizan la coherencia del orden. Presta así a la ciencia del derecho dos servicios: resuelve las contradicciones del orden positivo, y suple sus lagunas. 2) Problema de cualificación del orden jurídico: distingue el orden jurídico de los otros órdenes normativos no jurídicos que ofrece la realidad según el criterio de la coacción material, constatando consiguientemente el orden jurídico a partir de la existencia de un poder desarrollado a partir de una potencia material irresistible.

Así se define la teoría general del derecho como el estudio de la estructura conceptual y axiomática de un orden jurídico, independientemente de su finalidad y de sus realizaciones empíricas, así como de su valor ético.—R. F. I.

HEYDEN, GÜNTER: *Das Gesetz*. En «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*». (Berlín), 1962 (3), pp. 357-372.

El autor hace una exposición sumaria de los modernos desarrollos a que ha llegado la especulación oriental acerca del concepto de la ley del materialismo dialéctico. Presupuesto del concepto es la consideración de todo el mundo como materia móvil según una legalidad, con lo que ésta, la legalidad, o sea, la ley es las propiedades esenciales de la realidad objetiva, de la materia. Como la coexistencia, la causalidad, la interacción, también la ley es una de las formas generales de relación entre los fenómenos.

Caracteres de la ley son: a) la objetividad. Por esta nota la ley natural o social se distingue fundamentalmente de la ley jurídica con la que no tiene nada que ver; ello, porque las leyes jurídicas son creadas por los hombres con su conocimiento a los efectos de crear la regulación de las más importantes relaciones sociales desde el punto de vista de los intereses de la clase dominante en la sociedad de que se trate. En cambio, la objetividad de las leyes del mundo material (natural y social) las tipifica, por encima de la subjetividad de las jurídicas, como leyes que obran fuera e independientemente de la conciencia del hombre, que actúan independientemente de que el hombre las reconozca o no, de que el hombre las valore o las desprecie, que no pueden ser creadas por el hombre, y que el hombre en suma sólo puede conocerlas para aprovecharlas en su actividad.

b) La necesidad: no toda relación o ecuación entre dos fenómenos es una ley, sino sólo las ecuaciones y relaciones necesarias.

c) La universalidad: la ley no comprende lo particular, lo individual sino lo captable masivamente, la generalidad o universalidad de los fenómenos, tanto en los de la naturaleza, como en las de la sociedad.

d) La repetibilidad: porque toda relación

necesaria de la realidad objetiva que sea estable y ostente el carácter de la universalidad, se repite bajo las mismas condiciones. Todo fenómeno en la naturaleza o en la sociedad posee determinados aspectos, notas o propiedades que siempre se repiten bajo las mismas condiciones.

Las leyes naturales, y las leyes sociales (no las jurídicas, como se dijo), sin embargo, se distinguen entre sí. Pero no porque las naturales sean eternas y las sociales temporales, categoría que sólo quiere decir que en la naturaleza el desarrollo es más lento que en la sociedad. Ni tampoco porque las leyes de la naturaleza sean cognoscibles, e incognoscibles las de la sociedad. Se distinguen fundamentalmente, porque las leyes de la naturaleza son el resultado ciegamente actuante de las necesidades naturales, que se realizan independientemente de la conciencia y de la voluntad del hombre, e independientemente también de que haya o no hombres en actuación; mientras que contrariamente las leyes sociales, surgiendo y actuando siempre independientemente de la voluntad y de la conciencia de los hombres (teniendo, por tanto, carácter objetivo), no existen nunca independientemente de que haya hombres en actividad. No hay leyes sociales sin hombres activos, pero sí hay sin ellos leyes naturales.

Es precisamente porque se olvida con frecuencia conocer el sentido de los postulados del sistema por lo que resultan incomprendibles las deducciones. Así que la filosofía jurídica quede al margen de una teoría de la ley que no admite como ley la jurídica, sustituyéndola por meras relaciones causales aplicadas a la vida colectiva con métodos sociológicos. Tendencia que se haya también representada en ciertos sectores del pensamiento occidental, especialmente por todas las posturas relativísticas de un mundo del deber ser, elevado aquí al puro voluntarismo del querer ser.—R. F. I.

HOERES, WALTER: *Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez*. En «Scholastik» (Freiburg i. Br.), 1961 (26 J., 2 H.), pp. 192-216.

La postura de Suárez frente a la teoría to-

mista de la abstracción es crítica respecto del problema del conocimiento inmediato de lo real y respecto a la distinción consciente de lo individual y lo universal. A la metafísica de Suárez se le ha echado en cara en nuestro tiempo el haber preparado el racionalismo alejado de la realidad que se tipifica en la obra de Descartes y Wolff, por su teoría de la filosofía de la esencia frente a la ontología tomista. Pero existen numerosos textos de Suárez en que se proclama lo existente como justamente el ens reale objeto adecuado de la metafísica, y en que el esse essentiae se determina como no real si no encierra la ordenación a la existencia. Hay que precisar, que frente a la afirmación de Suárez de que el conocimiento directo es de las cosas materiales individuales, sustenta, lo primero la identificación de individual y existente, y lo segundo, que no repudia la teoría tomista de la abstracción en su totalidad sino que subraya solamente la función del intellectus agens y la necesidad de la species impressa. Y puesta en contacto la ontología con la teoría del conocimiento, hay que afirmar que en la gnoseología suareciana el nervio principal es el contacto cognoscitivo con el ser. Suárez adjudica también al intellectus agens una función abstractiva que Sto. Tomás reservó para el intellectus possibilis. Su concepto de la species impressa ha de ponerse en relación con el de sympathia potentialium y su concepto del acto intencional.—R. F. I.

HOLLERBACH, ALEXANDER: *Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling*. En «Rivista internazionale di filosofia del Diritto». (Milano), 1961 (s. 3, fasc. 6), pp. 600-628.

El A. trata de demostrar el error en que ha incurrido Verdross (*Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien, 1958, p. 150) al afirmar que en la «filosofía tardía» de Schelling no se ha variado la concepción juvenil de éste sobre el Derecho y el Estado. Cree que la causa del malentendido estriba en que Schelling apenas tiene obras en que se hable expresamente de problemas filosófico-jurídicos. Prácticamente sólo les dedicó una de juventud: la «Nueva deducción del derecho natural» (1796). No obstante, los temas so-

ciales tienen una gran relevancia en su pensamiento. En el anterior a 1821, y en el que sigue a esta fecha hasta la de su muerte en 1854, que es la que se ha dado en llamar de la «filosofía tardía». Trabajos anteriores son: el «Programa de sistema» de 1795-6, en que se niega el Estado del pensamiento mecanicista; la «Nueva deducción del derecho natural» (1796) que lleva a una destrucción del derecho natural; el «Sistema del idealismo transcendental» (1801) que lleva a una teoría de la constitución objetiva del derecho según una ley de desarrollo histórico; las «Lecciones sobre el método del estudio universitario» (1803) y la «Lecciones de Würzburg» (1804) en que se concibe el Estado como «organismo de la libertad»; y «Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (1802-3) en que la preocupación fundamental es la salvaguarda de la libertad dentro del Estado «construido según las ideas». Cuando Schelling construye su sistema de «filosofía positiva», contrariamente a lo que piensa Verdross, cambia también todo su sistema de la filosofía jurídica.

En esta época son tres las fuentes fundamentales: las «Lecciones» del invierno 1833-4; el «Curso» 22 (según las «Werke» en 14 vols. de Stuttgart-Augsburg, 1856-61, t. XII, pp. 516-572) o 24 (ed. de Manfred Schröter, München 1927-59, t. V, pp. 698-754) sobre filosofía puramente racional, y el «Epistolario» al príncipe Maximiliano. La idea fundamental de Schelling, en polémica con Hegel (aunque a veces no lo entienda bien) es la de negar la divinización del Estado, determinando sus límites.

La teoría del derecho parte del yo, para llegar a un orden de desigualdad del ser y del bienestar que se manifiesta en una determinada atribución de puestos y valores. El derecho es la expresión de esta ordenación correlativa de miembros desiguales. La ley objetiva del orden inteligible atribuye a cada uno la medida del derecho que le corresponde. La justicia es la proporción verdadera y justa, y como tal, la ley superior de todo el ser, según la que a cada cual se le da lo suyo. El orden inteligible equivale al derecho natural escolástico y racionalista (1) aunque Schelling no usó el término por ignorancia de la tradición o por temor a malentendidos. En cambio habla de ley natural

y llama al derecho subjetivo «natürliches Recht». El problema de la absolutéz y la historicidad no se le presenta, porque el orden inteligible atribuye una ubicación o lugar (Ortung) de carácter temporal más que espacial. El derecho, dice, en efecto, pertenece, como el lenguaje, a lo dado de la humanidad como originario, objetivo e indisponible; es más, el derecho forma al hombre como ser social, y al pueblo como sociedad.

La teoría del Estado parte también del yo. Estado y yo se relacionan porque el Estado hace posible la libertad ética y responsable, y por tanto la propia entidad moral; el ordenamiento jurídico es precisamente la condición de su desarrollo. Así se desestima toda concepción contractualista, y toda idea de progreso por reacción o revolución.

El Estado es para Schelling, como para todos los seguidores de la Escuela histórica, lo que debe ser en quietud, lo que admite sólo reforma (no revolución) como la naturaleza, que puede ser embellecida, mas no hecha de modo distinto a como es. En cuanto el Estado es mero portador de la sociedad, puede ser para el individuo un peso; y éste tiene derecho a procurar quitárselo de encima. Por eso el Estado debe garantizar la mayor libertad posible. Un medio importante para ello, es la construcción corporativa del Estado. Así este se revela, no como el fin de la historia, sino como un medio adecuado al presente «estado». Porque la verdadera patria está en el cielo, esto es, en el mundo de las ideas en el que el hombre debe reconstruir su puesto duradero. De donde se llega a otro medio: la fundamentación religiosa del principio monárquico. Porque el reino de Dios, que en puridad tiene un carácter esencialmente futuro, escatológico, deviene el modelo legitimante, y al mismo tiempo limitador del Estado natural y por el Derecho Natural y asigna a estos el papel subordinado de lo que está antes de la meta última. En este ambiente es donde toman sentido los alegatos de Schelling por una verdadera educación política.

El problema de la concepción del derecho y del Estado en Schelling está estrechamente vinculado a otros dos temas de investigación, que aquí sólo se apuntan: uno el de la relación entre la filosofía social de Schelling y la de Hegel. Otro, todavía más general, la

cuestión de la relación entre filosofía y teología, o más particularmente, entre teología jurídica y social y filosofía jurídica y social. Problema que iluminará el pensamiento de Schelling y que será iluminado a su vez por la obra de este filósofo, luchador en su hora de plenitud contra el vacuo relativismo, racionalismo, formalismo que ha heredado Europa de la Ilustración. R. F. I.

HUSSON, LÉON: *La philosophie du droit et les sciences humaines*. En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 61-80.

La ciencia del derecho, la sociología jurídica y la filosofía del derecho tienen algo más que hacer que disputarse el objeto sobre el que se aplican conjuntamente, o reclamar la preeminencia. Lo sabio es para ellas tomar conciencia de sus vocaciones diversas y prestarse un concurso mutuo. Basta para ello ver sus fines.

Desde el punto de vista de la sociología el derecho aparece como un fenómeno social que se inscribe, o mejor, se encarna en hechos positivos dados a la observación. Pero la sociología jurídica no puede constituir un capítulo separado de la sociología. Porque el derecho ejerce, aunque desproporcionadamente, su imperio sobre todos los aspectos de la vida social, no pudiéndose excluir a priori su influencia sobre ninguno de ellos. Pero también porque la sociedad es, como el organismo, un mundo en que la exploración requiere el concurso de más ciencias. Por lo pronto la etnología jurídica, designándose con este nombre lo que se ha llamado la herencia social, susceptible de alteración o disipación, pero también de enriquecimiento, que las generaciones se transmiten unas a otras; ahora bien, dentro de cada cultura el derecho constituye un dato ineludible y pluricomprendivo. También la psicología: y la necesidad de una psicología jurídica se comprende si se tiene en cuenta que el derecho se realiza y se confirma sobre el plan del pensamiento consciente y de la actividad voluntaria; pero se alimenta de un fondo de tendencias, impulsos y repulsiones inconscientes. En todo caso, psicología, etnología y sociología persiguen cada una en su línea una explica-

ción tan completa como sea posible del derecho sin jamás poder esperar desbancar a las otras de su horizonte. Pero las tres convienen en mirar el derecho como un hecho, o un conjunto de hechos dados a la observación, sobre los que se trata de analizar componentes y transformaciones, buscar causas y factores, medir en fin resonancias o efectos. Su punto de vista común es el de las ciencias positivas.

El objeto de la ciencia tradicional del derecho es diferente del de las ciencias humanas que se acaba de enumerar, aunque tenga necesidad de sus luces y aunque tenga consecuentemente potestad para proceder por su propia cuenta a investigaciones que exceden los límites de aquellas. Si tiene el mismo objeto material, a saber el derecho positivo, su forma de describir este objeto y de explicarlo es distinto que el de aquellas. No se trata de buscar sus causas o factores, o al menos esto será tan sólo un objeto intermedio. Su problema es desentrañar el contenido intelectual del derecho, y descubrir, y en caso necesario introducir, en él la estructura racional que de faltar, impediría que el derecho, por poco desarrollado que esté, sea conocido, expuesto, enseñado y aplicado.

La filosofía, por otra parte, hace de la reflexión, es decir, del retorno del pensamiento sobre los conocimientos ya adquiridos o las convicciones ya formadas, para precisarlas y rectificarlas, profundizarlas y ampliarlas. Ahora bien, es carga del jurista proceder a la elaboración racional del derecho positivo. Pero hay tres problemas constantemente subyaciendo a toda explicación y desarrollo del derecho: el de las fuentes de donde deriva, el de los fines a que tiende, y el de las vías y medios por que se encamina a ellos. Misión de la filosofía del derecho es poner estos tres problemas en su generalidad, llevando su estudio más allá de las soluciones que hayan aportado, consciente o implícitamente, los diversos sistemas de derecho positivo; o sea, reemprender a otro nivel el trabajo de elaboración racional que las ciencias jurídicas persiguen cada una al suyo propio. Esto lo hará el filósofo del derecho tratando de integrar el derecho en su teoría del conocimiento o en su visión del mundo; y el realizador de una teoría general del derecho tratando de ordenar y dirigir sus estudios. En todo caso

teoría general y filosofía del derecho han de considerarse actividades complementarias, que se controlen y se informen mutuamente. La filosofía del derecho es así necesaria al científico del derecho, pero también al sociólogo, al etnólogo y al psicólogo, si es que quieren penetrar la tercera dimensión de los hechos de que buscan el análisis positivo. Incluso necesitan de ella la historia del derecho y el derecho comparado si es que no quieren perderse en el maremagnum de las opiniones sucesivas, o en la multiplicidad de los hechos actuales, respectivamente.

Esto es natural, porque no hay ciencia que no apele a la reflexión filosófica, porque no hay ciencia que no esté necesitada a interrogarse sobre el alcance de su método y la significación de los resultados que obtiene. La ignorancia de una reflexión filosófica es en el campo jurídico especialmente grave, porque el derecho no es un mero objeto exterior, sobre cuyo conocimiento quepa el estancamiento. El derecho tiene su vida propia, que persigue unos fines, sea o no consciente de ellos. La ciencia del derecho no sólo tiene que describir su objeto, sino además orientar sobre su porvenir. Para cumplir esta misión no se puede ayudar de las otras ciencias humanísticas que contemplan el derecho en cuanto hecho. El desarrollo de las ciencias humanas no condena pues a la filosofía del derecho. Al contrario para quien considera las cosas de cerca, se muestra mejor su función propia y su necesidad. Ciencia del derecho y filosofía del derecho son solidarias. La ciencia del derecho tiene necesidad de la filosofía del derecho para mantener vivo en ella el sentido de su alta misión. Porque la filosofía del derecho tiene la misión de ser la conciencia del jurista, como la ciencia del derecho es la conciencia del juez y el legislador. —F. de P.

JANSEN, THEO: *Thielicke, ein führender Ideologe der Bonner Kriegspartei in der Evangelischen Kirche Deutschlands*. En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2 Halbjahr, 9 Jahrgang 1961, pp. 1063-1077.

El artículo no es más que un panfleto propagandístico dirigido a adular al sector pacifista de la Iglesia evangélica alemana, si-

guiendo la política, ya usual en las directrices ideológicas comunistas, tendente a dividir el bloque cristiano occidental. En efecto, aunque la polémica se centra en el pensamiento de H. Thielicke, va dirigida en general contra la jerarquía protestante que se ha manifestado de acuerdo con la postura de Adenauer de política de fuerza frente a la política de fuerza: fundamentalmente, contra Dibelius, Scharf, Kunst, Lilje, etc. Por eso comienza el artículo con una especie de *curriculum vitae* del famoso teólogo y ex rector de la Universidad de Hamburgo, hecha con la peor intención y cuasi calumniosamente, y acaba con aquellos hipócritas elogios a la fracción pacifista del pensamiento protestante, esto es, a los corifeos de los notables *Gespräche mit hervorragenden Christen* montados por W. Ulbricht: Niemöller, Gollwitzer, Vogel, Fischer, Kupisch y en especial Emil Fuchs.

En el trabajo sólo hay un momento en que, además de tópicos, se hable realmente de ética: cuando el autor critica con bastante acierto el pesimismo antropológico típicamente protestante de Thielicke (p. 1066). Es que, en efecto, partiendo del postulado de la naturaleza irremisiblemente caída, sólo es posible la aceptación de la guerra como una consecuencia de la maldad humana, y consecuencia inevitable. Lo digno de notar, es que el autor, desechado esta visión pesimista cae en otra optimista, igualmente arbitraria, por la que la paz es consecuencia de la bondad humana que conduce, también inevitablemente a la paz. Y aunque el resumen que el autor da de la doctrina de Marx-Engels es completamente superficial y desordenado, se contradice al no poder explicar en modo alguna esa faceta de la guerra en que consiste la lucha de clases. Porque sólo puede dar una visión objetiva de la guerra y de la paz una concepción antropológica que tenga en cuenta las posibilidades de la libertad humana eligiendo entre la fuerza del bien y la del mal; una visión que sabiendo que el hombre puede obrar el bien y desfallecer para el mal, ame la paz como orden de la justicia que hay que mantener en lucha constante. Porque la guerra no es inevitable en el sentido de que el hombre sea naturalmente malo, como quiere Thielicke, ni es justificable en vista del triunfo

del proletariado, como quiere Jansen: sino que la guerra es lucha por la realización, individual o social, del bien: siendo justa por parte de quien la hace a este fin, e injusta por parte de quien busca cualquier otro fin, o simplemente se opone a aquél.—R. F. I.

KAFKA, GUSTAV A.: *Kirchliche Sendung und Toleranz*. En «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur». (Paderborn), dic. 1961, Jg. 15 (H. 6), pp. 458-461.

El autor informa de los temas tratados en unos coloquios organizados por la «Katholische Akademie in Bayern», cuyo director es el Dr. Karl Forster, en Nürnberg los días 23-24 sept. de 1961. La pluma autorizada de Kafka ofrece un buen resumen de las conferencias pronunciadas, ofreciendo el interés de que éstas, por el momento, no han sido publicadas, siendo una fuente única el artículo que comentamos.

Los trabajos resumidos son: uno de Franz X. Arnold (Tübingen) sobre «Weltauftrag des Christen in der pluralistischen Gesellschaft»; de Anton Böhm (del periódico católico «Rheinischen Merkur») sobre el tema «Konfessionelle Wirksamkeit: Hemmnis oder Förderung des Gemeinwohles?». Interesantísima es la conferencia del Prof. Dr. Walter Brugger, S. J. (de München) sobre la cuestión «Was ist Toleranz?», poniendo los puntos sobre este concepto tan noble en sí y tan adulterado y depreciado por la moderna revolución europea: de intolerancia sólo se puede hablar sensatamente cuando el desprecio de la opinión se transforma en desprecio de la persona, sobre la cual se presiona con la fuerza, no con razones, y ello de modo que se obre contra la justicia. Esperamos que este trabajo del P. Brugger, que aborda temas de una palpitante actualidad, sea publicado según el original de su autor. Por fin, G. Kafka ofrece un rápido resumen de los dos restantes temas tratados: «Möglichkeiten und Grenzen der Anpassung in der Seelsorge», proferido por Otto Mauer (de Wien); y «Zeugnispflicht, Toleranz und geschwisterliche Liebe zwischen den im Glauben getrennten Brüdern» a cargo

del Prof. Karl Thieme (de Mainz).—F. PUY MUÑOZ.

KALINOWSKI, GEORGES: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit» (Paris), 1962 (7), pp. 127-130.

La filosofía del derecho se concibe como parte integrante de la filosofía, cuyo objeto es el ser dado en la experiencia sensible, y cuyo fin es la explicación del mismo por sus causas últimas. Creo en la razón de ser de la filosofía del derecho, porque la filosofía que no tuviera en cuenta el derecho quedaría privada de una parte esencial de sí misma, y porque nuestro conocimiento del derecho limitado a lo que aportan las ciencias jurídicas quedaría indudablemente insuficiente.

La teoría general del derecho, o es filosofía del derecho, o es una filosofía del derecho concebida de tal manera que es mejor no llamarla filosofía, o es una ciencia diferente, tanto de la ciencia del derecho como de la filosofía del derecho. En el primer caso, se trata de un problema de mera convención, prefiriendo la denominación filosofía del derecho. En el segundo sentido la rechazo, por tratarse de un sucedáneo positivista de la filosofía del derecho. En el tercer supuesto, es admisible la distinción, si es que se hace correctamente. Pero según su uso normal la rechazo, porque la distinción se hace según se admita o no una actitud de aceptación del derecho natural y la metafísica.

La filosofía del derecho tiene por objeto el derecho humano. El término derecho designa el conjunto de reglas exteriores de la conducta humana: siendo regla exterior la establecida por un poder distinto del agente previsto, y conducta humana la acción consciente y libre del hombre considerado desde su fin de hombre. Partes de la filosofía del derecho: a) existencia del derecho humano: ley humana, ley eterna, ley natural, y relaciones mutuas; p) definición del derecho y su división lógica; c) efectos del derecho. El método que sigue importa tres momentos: a) creación de los conceptos trascendentales analógicos; b) enunciado de los juicios primeros empíricamente evidentes, siempre

singulares, y de los juicios primeros analíticamente evidentes, siempre generales; c) obtención de los juicios segundos. Sus relaciones con la filosofía se orientan especialmente a la filosofía del hombre y a a filosofía de Dios: en resumen, la filosofía del derecho no es sino la filosofía moral y la filosofía de la ley. Sus relaciones con las ciencias del derecho no son sino un caso particular de la proporción filosofía-ciencia. Sus relaciones con la práctica jurídica derivan de ofrecer ésta el material que sirve de punto de partida. Sus relaciones con las doctrinas históricas deriva de la necesidad de información.

La filosofía del derecho es ineludible porque el hombre es un animal filosófico. Y puesto que hará filosofía del derecho consciente o inconscientemente, lo mejor es que la haga con un control garantizado del valor racional de los resultados adquiridos. El resurgimiento actual de la filosofía del derecho responde a la necesidad de llamar por su verdadero nombre las cosas que se hacen.—R. F. I.

KELSEN, HANS: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». París, 1962 (7), p. 131.

Filosofía del derecho y teoría general del derecho tienen su razón de ser. La primera responde a la pregunta de qué reglas de derecho se deben establecer: su objeto específico es la justicia, constituyendo una rama de la filosofía moral, cuyo método comparte.

La teoría general del derecho, en cambio, se pregunta por el derecho tal como es, o sea, por el derecho positivo. Su objetivo consiste en analizar su estructura y en fijar las nociones fundamentales de su conocimiento.—R. F. I.

KERN, WALTER: *Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1962* (H. 1), pp. 85-114. 1960. En «Scholastik». (Freiburg i. Br.),

Walter Kern presenta un documentado estudio, digno de ser agradecido en el ámbito de la cultura, ofreciéndonos un exhaustivo

repertorio de la bibliografía hegeliana aparecida entre los años 1958 y 1960. Doblemente interesante: por recoger un enorme material desperdigado en los más diversos países e idiomas, sobre un tema que hoy por hoy sigue siendo capital para la comprensión de nuestro mundo cultural: la obra de Hegel. Y por haberlo hecho concienzudamente: no se trata en efecto de un vulgar catálogo de libros, sino un trabajo crítico sobre contenido de las obras examinadas, en el que además se añaden todos los datos que pueden interesar al estudioso para resolverle los últimos problemas materiales que a veces tanto entorpecen y retardan el trabajo humanístico.

La bibliografía hegeliana ha sido distribuida según los criterios que se enuncian: a) Reediciones de las obras de Hegel, en su idioma originario o en traducciones. b) Introducciones generales o presentaciones sistemáticas del pensamiento de Hegel. c) Literatura sobre el joven Hegel. d) Libros de comentario o interpretación de obras particulares de Hegel. e) Libros que responden a problemas muy particulares, como en general los que responden a un planteamiento en «Hegel y...». f) Publicaciones sobre la historia de la filosofía hegeliana. Y g) Obras colectivas sobre temas hegelianos.

El presente cuaderno comprende los tres primeros apartados, prometiéndose la continuación en los próximos números de la revista.—R. F. I.

KIMMEL, HANS: *Die Aktualität Kelsens.* En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie». (Neuwied am Rhein-Berlín), 1961 (XLVIII/3), pp. 289-300.

El artículo tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera se analiza la obra de Kelsen «Reine Rechtslehre» (2.^a ed. completamente revisada y ampliada con un apéndice: «Das Problem der Gerechtigkeit»; Verlag Franz Deuticke, Wien, 1960) haciendo un estudio comparado de ella respecto de su primera edición, aparecida con el mismo título, y en la misma editorial en 1934. Cp. I sigue siendo, pero muy ampliado el titulado «Recht und Natur»; lo mismo ocurre con el cap. II, «Recht und Moral»; en cambio el

cap. III que en la 1.^a ed. se titulaba «Der Begriff des Rechts und die Lehre von Rechtssatz», lleva en la 2.^a el epígrafe «Recht und Wissenschaft»; el IV cap., que en la 1.^a ed. llevaba el anodino título «Der Dualismus der Rechtslehre und seine Uepperwindung», se titula ahora, por influjo de su «General Theory of Law and State», lapidariamente «Rechtssstatistik»; y lo mismo, el cap. V de antes, «Rechtsordnung und ihrem Stufenbau», es ahora «Rechtssdynamik»; los antiguos caps. VII y VIII, constituyen el nuevo cap. VI, «Recht und Staat»; el viejo cap. IX, «Staat und Völkerrecht» ha pasado en la 2.^a ed. a ser el cap. VII; el antiguo cap. VI sobre «Interpretation» cierra ahora la parte sistemática de la obra con el número VIII. La vieja bibliografía ha sido considerablemente ampliada, ofreciéndose un cuidado repertorio de la obra completa del autor.

En la segunda parte del trabajo se sientan algunas conclusiones polémicas en favor de la doctrina kelseniana, que no parecen claramente justificadas. Como prueba de su actualidad y encomio de su obra, se afirma: la inmutabilidad de lo esencial de su pensamiento; la consideración de la justicia como concepto científicamente inoperante; la exclusión de todo jusnaturalismo; su escepticismo y relativismo personales que purifica la teoría del Derecho haciéndola permeable a cualquier pigmentación filosófica; su superación del positivismo; y sus posibilidades metafísicas. Desgraciadamente todos estos asertos no se prueban a satisfacción, contentándose el A. con alguna que otra cita de autores extranjeros (preferentemente del mundo hispánico), siempre los mismos, con que los kelsanianos alemanes se hacen la idea de estar en posesión de una doctrina de influjo universal y válida para siempre. F. de P.

KIÜGL, JOHANN y KOUSCHIL, KURT: *Der politische Klerikalismus, der Antikommunismus in Aktion*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». Berlín (9 Jahrgang 1961) 2 (pp. 150-165).

Los AA. recogen en el presente artículo las conclusiones de una conferencia habida el 17-XII-1960 en el «Philosophisches Institut» de Jena. Por su mismo carácter resumitivo,

apenas se puede encontrar en él construcción doctrinal. Por lo que en él hay de ataque a doctrinas e instituciones a las que el conjunto del pensamiento jusfilosófico español se siente indisolublemente vinculado, vale la pena de señalar algunos de los elementos que dicho círculo estimó como militantes de vanguardia en la lucha contra el comunismo. Testimonio del mayor interés para que quienes se sientan disidentes de aquel sistema, sepan a qué atenerse al enjuiciar teorías y posturas, que vistas desde la corta perspectiva de este lado de la cortina, corren el peligro de ser infravaloradas.

Según los propios atacados, los baluartes del anticomunismo a escala mundial (aunque más de una vez se escape el matiz insidioso y de polémica enana frente a elementos concretos de la Alemania federal, que caracteriza y descalifica a esta revista) son: el neotomismo (p. 150); las encíclicas pontificias, con especial referencia a las «Qui pluribus», la «Quibus quantisque», la «Nostis et nobiscum», la «Rerum novarum», la «Quadragesimo anno» y la «Divini redemptoris» (si bien, parece que sólo esta ha sido manejada en texto directo —la trad. «Wider den atheistischen Kommunismus» de Berlín, 1937— pues las escasas referencias se dan apud E. Muhler, «Die Soziallehre der Päpste» München 1958, el «Herders Sozialkatechismus» y algún art. del P. Welty, O. P., y del P. Gundlach, S. J., ambos autores de los más conocidos e impugnados en el ámbito ideológico germanooriental); la doctrina historicista promedieval y antihumanista (p. 153 ss.; son repetidas las alusiones); la doctrina del derecho natural y del orden armónico universal (II, 6); el dogma de la vida ultraterrena (p. 154); la doctrina de la justicia social (II, 7) y de la concepción proporcional de la igualdad y la justicia (II, 8); el conjunto de doctrinas sobre cooperación y ordenación social de la producción económica (II, 10); la disciplina y sujeción a la Iglesia jerárquica católica (p. 156); la doctrina de la personalidad y la dignidad del hombre (II, 11); la doctrina de la guerra justa y de la «Santa Cruzada» frente al «comunismo diabólico» en antagonismo a la celada de la coexistencia pacífica (p. 158 ss.); la concepción histórico-cultural del «Occidente cristiano» (III, 16); la afirmación del «Derecho natural a la

patria» (III, 17); el conjunto de las actividades de los católicos: escritos bíblicos, predicaciones, cátedras sagradas, capillas, congresos eclesiásticos, días de la iglesia, las órdenes religiosas (la jesuítica, por la gracia de Dios sigue siendo la más odiada en sus miembros, casas, asociaciones para emigrantes, uniones marianas, institutos y círculos sociales y misionales), asociaciones pías, institutos especiales para la formación de sacerdotes, los institutos para la enseñanza de Sagrada Teología (34 sólo en Alemania Occidental) y Facultades teológicas universitarias (en Alemania Occ., 8) (III, 18; p. 161).— R. F. I.

LEGAZ LACAMBRA, LUIS: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 131-134.

La razón de ser de la filosofía del derecho se basa en la relación general entre filosofía y ciencia. Responde a la insuficiencia de la ciencia jurídica para dar una solución a preguntas que se propone el espíritu del hombre (como hombre y como jurista). Su respuesta a las mismas puede ser «no verificable», puede carecer de la evidencia comunicable intersubjetiva propia de la ciencia. Lo importante es que ofrece una respuesta, y la cuestión tiene por tanto sentido, no siendo un pseudoproblema sino un problema auténtico.

Admitiendo que la significación del derecho no es unívoca, la convención científica moderna ha elegido un solo aspecto de la complejidad problemática del derecho reservándole el carácter de objeto de conocimiento científico: dicho aspecto es el del derecho como norma impuesta por el poder social y político. Pero los otros sentidos excluidos del término derecho, que responden a otros aspectos de la realidad jurídica, reclaman también explicación. Dichos sentidos siguen existiendo a pesar de todas las convenciones legítimas que la ciencia estatuye a su propio beneficio. La necesidad de dar cuenta del derecho en su totalidad es la razón de ser de la filosofía del derecho. A tal actividad se la puede llamar teoría general del derecho. Pero la filosofía del derecho de-

be ser verdadera filosofía: esto es, una respuesta a las cuestiones que la conciencia filosófica se propone ante el derecho.

Los apartados de la filosofía del derecho dependen de la concepción que se tenga de la filosofía del derecho como parte de la filosofía. Históricamente hay dos conceptos límite: filosofía del derecho como derecho natural o como teoría del conocimiento jurídico. A mi parecer, la cuestión fundamental de la filosofía del derecho es la ontológica, en su doble dimensión metafísica y estrictamente ontológica; esto es, en referencia a la concepción del mundo y de la vida (metafísica, y en relación a la vida social: el derecho es una forma de la vida social y ésta es un sistema de usos y vigencias colectivas en tanto que tiene un «sentido de justicia» basado en un orden de convivencia. La ciencia jurídica estudia pues el contenido del derecho positivo; la filosofía del derecho se propone el estudio de la realidad del derecho, el ser del derecho, los valores del derecho (esto es, los valores del ente jurídico), el concepto del derecho y del sistema de categorías conceptuales que expresan las estructuras fundamentales de la realidad jurídica. La filosofía del derecho, pues, debe ser cultivada con espíritu verdaderamente filosófico, o sea, como filosofía pura y simple. Pero debe ser enseñada como teoría general del derecho, puesto que sus destinatarios son los estudiantes de Derecho. Esta es la grandeza y la dificultad de nuestra disciplina.— R. F. I.

LEVY-BRUHL, HENRI: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 134-136.

Todo conocimiento humano se presta a reflexiones filosóficas, y no hay razón para que no haya una filosofía del derecho como hay una filosofía del arte por ejemplo. Además, existe ya y ha producido en el pasado trabajos no despreciables. Por lo tanto lo que hay que hacer es revisar su objeto y métodos a la luz de la concepción moderna del derecho. Es lo que yo hago desde el punto de vista del jurista sociólogo.

Para el sociólogo el derecho no es otra

cosa que el conjunto de reglas obligatorias impuestas por el grupo social a sus miembros. Admitida esta definición se descartan muchos falsos problemas: así la pregunta de dónde viene el derecho, cuál es el fin del derecho, o el problema del derecho natural, ese cadáver que hay que enterrar definitivamente (aunque sea en un sudario de púrpura). Nadie niega que haya jugado un papel histórico de primer orden, y que tal papel haya sido benéfico. Pero actualmente no responde a nada. Ligado a la concepción según la cual existen reglas jurídicas válidas para todos los tiempos y todos los países, esta construcción no ha resistido a la ciencia moderna, que constata por el contrario la diversidad, la multiplicidad de derechos, y no entrevé la unificación más que en las brumas de un lejano porvenir.

Los juristas filósofos no dejarán de tener trabajo, aún privados de estos temas tradicionales. Incluso no se tratará de problemas nuevos. La novedad consistirá más bien en el método: en lugar de jugar con los conceptos deberán dedicarse a la realidad, consultar las colecciones jurisprudenciales, etcétera. Así podrán resolver los problemas como el de los puntos fronterizos en que el derecho limita con otras disciplinas, buscar las condiciones propicias para la creación de la conciencia jurídica, profundizar las relaciones debidas entre el derecho y la autoridad política, asir el momento en que el hecho social deviene hecho jurídico, la aculturación jurídica (o sea, la interpretación de las reglas jurídicas), etc.

Si creo preferible retirar la denominación filosófica del derecho para reemplazarla por la de teoría general del derecho, no es solamente porque la primera se apoya en problemas insolubles, sino sobre todo porque una larga tradición, que será difícil abandonar, implica estrechamente, en Francia al menos con la filosofía del derecho a las doctrinas espiritualistas, o sea, religiosas.—R. F. I.

MANTHEY, FRANZ: *Das Problem von «Mensch und Mitmensch» bei den Existentialisten.* En «Ordo socialis» (Münster) 1960-61 (3/4 H.). pp. 172-202.

Aunque el existencialismo es más (y me-

nos) que una antropología filosófica, ofrece ciertas aportaciones al problema filosófico del hombre, al intentar hacer al hombre problemático en sí mismo, para llegar justamente a través de ese ponerlo en cuestión, a la solución del misterio llamado hombre. Al esclarecimiento del ser del hombre pertenece también la cuestión de la relación «hombre y compañero». Porque ningún hombre como tal, ni biológica ni culturalmente, permanece solo. Todos presuponen de algún modo a otro hombre como preparador o contemporáneo, como camarada, como ausente, como colaborador o como rival. El problema es: ¿es el hombre un ser aislado (Alleinsein) o es posible una comunidad humana?

Para Blas Pascal, nadie tiene amigo alguno. Cada uno es distinto de los demás. Es imposible que el hombre forme una sociedad. Ha de permanecer en soledad y aislamiento: por su naturaleza pecadora, inhumana y egoísta, por su pasión de poder sobre las cosas y los hombres, por su tendencia a humillar a los demás; ni siquiera el lenguaje procura sociedad, porque es un instrumento más de dominio y ataque a los demás. Que el hombre no forme sociedad no solo es un hecho: en Pascal es un postulado: mas contradiciéndose, confirma la existencia en nosotros de un anhelo de sociabilidad, no resolviendo la antinomia a que le llevan sus constataciones.

Según S. Kierkegaard tampoco es posible sociedad humana. El hombre es esencialmente el «solitario» (der Einzelne). La sociedad es siempre masa y multitud de hombres. Pero por otra parte, contradiciéndose también, afirma una sociedad con Dios, a la que sólo puede llegar el hombre aislado, debiendo, por tanto, el hombre negar toda sociedad con los hombres, sacrificándose por ellos. Tampoco resuelve Kierkegaard por qué el hombre permaneciendo solo haya de soportar el sacrificio por un prójimo.

El hombre que quiera ser «auténticamente» hombre, dice M. Heidegger, tiene que permanecer aislado y solo en su existencia. La existencia humana está arrojada en el mundo; pero a dicho mundo pertenecen también las existencias de los prójimos. Mundo y compañero son igualmente dos dados originariamente a la existencia humana. Pero el coexistir con los otros es la dejación de la

propia existencia. El impulso hacia la existencia se perfecciona solo en la interioridad y en la total soledad del espíritu. Quien consciente y voluntariamente convive con otros hombres hunde su existencia bajo las leyes de la existencia masiva, del «se impersonal» (man), y el «man» es el enemigo mortal de la existencia y la autenticidad humana. El hombre tiene que decidirse a liberarse del «man» y a «ser él mismo» (selbst zu sein). La comunidad humana es la inautenticidad. Pero en contradicción con esta teoría Heidegger reconoce que sin comunidad con los otros hombres es imposible abrirse paso hasta lo privativo: el hombre, dice, solo es existencia cuando se preocupa por los otros. ¿Cómo se explica que el hombre haya de ser solitario para ser realmente, y al mismo tiempo haya de tener la preocupación por los otros (Fürsorge, Sich-Sorgen)?

Menos radical, aunque en la misma línea de éstos, se muestra K. Jaspers. Para él, el Yo siempre está en comunicación, esto es en comunidad con un Tu. Pero solo apartándose del rebaño de la masa puede el individuo perfeccionar su impulso hacia la propia existencia. La existencia es precisamente lo contrario de la existencia como «nosotros todos» (wir alle). El dilema existencial es que sin co-existencia con los otros no se puede realizar la existencia. De modo que: la existencia se destruye con la co-existencia y se perfecciona por ella o por la comunicación. Jaspers intenta resolver la contradicción: el camino que indica es la sustitución de la «comunidad natural» por una «comunidad existencial», que destruya los restos de existencia masiva y posibilite el hallazgo de nuestra existencia y la compañía con las otras existencias. Hay que distinguir pues entre mera comunicación entre los existentes (Daseins-kommunikation) y comunicación existencial (existentieller Kommunikation). La primera permanece en el plano de la mera existencia (Dasein), la segunda es el objeto propio de la filosofía existencial. La comunicación existencial es característica del pensamiento de Jaspers y su nota distintiva frente a los otros existencialistas vistos. A los cuales se acerca de nuevo cuando dice que la comunidad de las existencias ha de ser valorada desde la soledad: es una comunidad solo y siempre de uno a uno. La teoría del Ich-Du de Jas-

pers por lo tanto viene a condenar toda sociedad en definitiva, dejando en lo imposible su propio concepto de comunicación.

En Sartre lo esencial del hombre es el «dé-laissement», la dejación, de modo que el ser-hombre equivale al ser-abandonado. El hombre está solo frente al cosmos, que es propiamente un caos, frente a la nada. El primer principio de la existencia ajena es: que el otro es lo que yo no soy, el otro es la negación de mí mismo. El otro no es ni un Yo ni un objeto como los objetos, es algo particular, que me roba absoluta y totalmente mi existencia. El otro es mi enemigo. Mi respuesta a la llamada de los demás solo puede ser: el odio; tras el odio, el desprecio. Nunca la llamada del otro origina amor. El amor es solo un contenido estructurado desde el desarrollo hacia mis propias posibilidades: esto es, el amor es siempre amor a mí mismo. Ni siquiera es nexo de socialidad el amor animal. El llamado verdadero amor sería un atentado contra la existencia. No hay ningún «Nosotros» (Wir) entre los hombres, a pesar de la frecuencia con que hablamos en colectivo. Ni el Nosotros-Objeto, actitud común ante algo, ni el Nosotros-Sujeto, unión común en alguien, pueden fundamentar sociedad auténtica. Lo mismo se dice del lenguaje. En definitiva ni hay ni puede haber comunidad entre mí y los demás. Sin embargo, J. P. Sartre también se contradice, cuando admite que un auténtico desarrollo de la propia existencia ha de realizarse teniendo en cuenta el camino que siguen en su desarrollo la existencias de los que nos rodean, o cuando recomienda que se respete la libertad de las otras existencias al desarrollar la propia.

Conclusiones semejantes se deducen de la obra de A. Camus, Berdajews, Abbagnano, etc. Los existencialistas exigen al hombre la soledad absoluta.

La superación de la tesis del aislamiento del hombre la han llevado a cabo dentro del existencialismo varios autores llamados «existencialistas cristianos», entre los cuales están: Przywara («Christliche Existenz», Leipzig, 1934), Gilson («Existentialisme chrétien» París, 1947) y Peter Wust («Dialektik des Geistes» Augsburg, 1928). Pero el más representativo es G. Marcel. Para éste existe una posibilidad de salida de la soledad existencial.

y es la que realiza la proeza de los creyentes. El hombre creyente en Dios y en Cristo, no el meramente existente, puede llegar a la comunidad con sus semejantes. El hombre deja su aislamiento cuando cree que sus cosas no descansan en la nada, sino en Dios, accediendo así a una convivencia interior con los otros, a una existencia intersubjetiva. La comunidad con los demás es posible: ¡pero hay que quererla! Y para ello hay que sacar al hombre de su autocentrismo y ponerlo a girar alrededor de algo previo. Nuestra existencia ahora se amplía o reduce según el grado de presencias o ausencias en la tarea con los semejantes. El medio es la fe, la confianza, que engendra fidelidad. Existencia significa fe y fidelidad y compañía frente a todos los demás hombres. Pero aquello no surge sin ser referido a Dios: por eso la comunidad humana es al mismo tiempo comunidad con Dios: ambas comunidades son igualmente originarias para el hombre y se fundamentan mutuamente. Con ello la filosofía existencialista se convierte con Marcel en filosofía de la esperanza, redimida de la filosofía del odio, el miedo y la enajenación.—R. F. I.

MARCOS DE LA FUENTE, JUAN: *Il diritto come pretesa e i rapporti fra diritto e politica*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), 1961 (a. 38, s. 3, fasc. 5), pp. 429-456.

El A. hace un detenido estudio y crítica de un trabajo del Prof. B. Leoni aparecido en la misma «Rivista» (sobre cuyo contenido puede verse una amplia recensión en estos mismos ANALES, n.º 1, fasc. 2, pp. 246-8, correspondientes al año 1961). El trabajo adolece, en primer lugar de una excesiva minuciosidad: son demasiadas las críticas que se elevan contra la teoría del derecho como pretensión; y en segundo lugar, falta una exposición coherente de la ideología del autor, quien fluctúa entre una defensa del iusnaturalismo—un iusnaturalismo muy ambiguo—y una reivindicación del normativismo kelseniano, tocando problemas importantes, como el de la relación derecho-ética, derecho-política, derecho natural-derecho positivo, etcétera sobre los que el artículo criticado toma

importantes decisiones (abstracción hecha de su viabilidad) sin que el crítico contraponga claramente unos puntos de vista propios.

Las críticas que el A. dirige a la obra de Leoni, sobre las cuales será muy interesante oír qué tiene que replicar el prof. de Pavía, se pueden reducir a las siguientes: a) la teoría del derecho como pretensión tiene que responder a las críticas dirigidas a la teoría del derecho como interés, con la que substancialmente coincide; b) se revela como ineficaz en el campo del derecho público, en el cual el interés, aun existiendo, no basta para fundar una pretensión, y consiguientemente un derecho; c) es insuficiente para explicar el derecho porque hay intereses tutelados por la ley a los que no corresponden derechos subjetivos; d) no es suficiente para calificar como jurídicos los comportamientos normales de los hombres el simple hecho de que sean normales: es preciso además demostrar que son calificados como tales precisamente en cuanto comportamientos normales; e) el criterio de la normalidad del comportamiento es inútil por la enorme dificultad de determinar cuándo se da la normalidad; f) dicho criterio conduce a la identificación con aquellas doctrinas positivistas que equiparan el derecho con el hecho, en especial la Escuela histórica; g) el criterio de la normalidad es asimismo inadecuado para entrar en la definición del derecho desde el momento en que hay casos evidentes de sectores directamente jurídicos (como los que establecen una estructura o situación, vgr. gran parte del derecho constitucional) en los que no existe el comportamiento que habría de calificarse de normal; h) se imposibilita la distinción derecho-moral, porque en uno como en otra se dan comportamientos normales, y uno y otra ofrecen la posibilidad de la determinación del comportamiento ajeno; i) el criterio de la determinabilidad del comportamiento ajeno resulta asimismo insuficiente ante la existencia de verdaderas y propias pretensiones jurídicas no susceptibles de una determinación; j) el mantenimiento del carácter de la determinabilidad del comportamiento ajeno conduce a identificar la pretensión con el poder material, y más concretamente con el poder público, esto es, con el poder político, dentro de la situación social de paz que constituye, según Leoni, el Estado; k) por donde se

llega al error fundamental: la absorción del punto de vista jurídico por el sociológico, esto es, la reducción del derecho a sociología.—R. F. I.

MASPETIOL, ROLAND: *Droit de propriété, puissance souveraine et révolution industrielle au XVII siècle*. En «Archives de Philosophie du Droit». (Paris), 1926 (7) pp. 247-256.

Son conocidas las opiniones de Pascal sobre la propiedad, expresadas hacia 1660, y que fueron consideradas al poco tiempo como tan subversivas que Condorcet las suprimiera en su edición de 1776. Sin embargo los juicios emitidos por Pascal podían guarecerse bajo una larga tradición. En su forma de expresarse y salvo algunas diferencias propias del estilo del autor podrían ser la trasposición de pasajes muy conocidos de Padres de la Iglesia, particularmente de S. Juan Crisóstomo que fue el más audaz de ellos en el tratamiento del problema de la apropiación de bienes.

Entre las fuentes del pensamiento político de Pascal es imposible olvidar a Hobbes. Como Hobbes, Pascal atribuye a la sociedad y al poder un origen puramente humano y rechaza la idea de un derecho anterior a la decisión del poder. Para Hobbes las leyes civiles son, hablando con propiedad, la palabra del que posee el poder de mandar (Leviathan 15), y una de las opiniones inadmisibles sería para él la pretensión que el Derecho de propiedad es absoluto y que no depende de leyes civiles, porque eso constituiría una limitación inadmisibile del poder del Soberano, discutiendo su derecho sobre las posesiones de los individuos y su facultad para disponer la redistribución de las tierras. Hobbes habría justificado así por anticipado el acta del Parlamento inglés de 1652 confiscando los bienes de los irlandeses católicos para transferirlos a los soldados del ejército puritano. «La justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado». La doctrina de Hobbes es la desembocadura normal de las teorías del imperialismo de Estado que tanto había progresado desde el principio del siglo XVI. Generalizando se puede afirmar que Bodino, Thomasius y Grocius son con-

diversos matices partidarios de la heteronomía del derecho de propiedad y del poder del Soberano anterior a éste. Así mismo Bossuet que afirmará que según el Derecho primitivo de la naturaleza ninguno tiene derecho particular sobre las cosas y que todas están ofrecidas a todos. La propiedad en general como todo Derecho viene de la autoridad pública. Sin embargo la línea general de pensamiento anterior a Hobbes tiende por el contrario a liberar la propiedad de la influencia del poder. Espinoza dirá que la propiedad y especialmente en la más potente de sus formas, la propiedad monetaria tiene una realidad cuya fuerza se impone al poder público sin que éste pueda desconocerla impunemente. A través de Pufendorf la evolución llega a su término con Locke para el cual la propiedad es un *natural right*. El derecho de propiedad es la parte central y más característica de su doctrina; «el respeto de la propiedad es un límite absoluto infranqueable a los decretos del poder absoluto. La distancia que el hombre ha puesto entre él y el estado de naturaleza se aprecia en la dosis de propiedad privada que contiene un estado social dado. En el estado de naturaleza el límite de la propiedad de cada uno es definido por la capacidad humana de trabajo y la necesidad de satisfacer las exigencias vitales. La ambición y el deseo son muy aprovechables para la sociedad; el fin de la sociedad civil es la salvaguardia de la propiedad concebida de manera dinámica. Se trata menos de permitir a los hombres conservar lo que poseen que de acrecentar sus riquezas. Este desacuerdo característico, del siglo XVII entre las dos ramas esenciales del imperialismo de Estado, se irá resolviendo lentamente a favor del derecho de propiedad. Y el siglo XVIII presenciara el triunfo definitivo del individualismo agrario con los «édits de clos». Las usurpaciones por los particulares de los bienes comunales constituyen uno de los grandes hechos de la vida rural de la época. En Inglaterra el Estado procurará desbrozar el camino para la expansión del capitalismo. La obra de Locke y sobre todo sus opiniones sobre la propiedad están en estrecha relación con el advenimiento de este mundo nuevo de la producción y del intercambio.—M. F. E.

MASPETIOL, ROLAND: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 137-139.

El vínculo que une el derecho a la justicia plantea a la filosofía del derecho los problemas más difíciles. La filosofía del derecho no puede eliminar la referencia a la noción de justicia, elemento espiritual irreductible del derecho. Así está dirigida a ser, en primer lugar, una ontología que busca, tras una definición previa de la idea de justicia, definir el concepto del derecho. Entonces se plantea la cuestión de si el derecho constituye un dato fijo y hierático, o si por el contrario no será vida, movimiento, dinamismo. La discusión sobre la naturaleza del derecho pone así el conflicto clásico entre jurnaturalismo y positivismo.

Otro problema que la filosofía del derecho tiene que ver en toda su importancia es el de las relaciones entre el derecho y la ley, esto es, entre el derecho y el poder.

La filosofía del derecho implica también una lógica que reviste dos aspectos diferentes: lógica de la creación y de la vida del derecho, y lógica de su interpretación y aplicación. Ontología, sociología y lógica parecen ser las partes principales de una filosofía del derecho. En segundo término puede albergar también la psicología jurídica, la moral del derecho y la estética del derecho. El renacimiento actual de la filosofía del derecho obedece a la necesidad sentida de defender ciertos valores recientemente atacados cuya mejor defensa se ve en una concepción del derecho adherido a la noción de la justicia.—R. F. I.

MEYER, GERBERT: *Teilhard de Chardin und seine Interpreten*. En «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur» (Paderborn), Jg. 15, oct. 1961 (H. 5), pp. 361-369.

La obra científica de Teilhard de Chardin, el ilustre jesuita muerto en 1955, sigue encontrando aún hoy las más diversas y, a veces, encontradas valoraciones. Así, mientras un A. Viallet le llama «guía ardiente» de nuestra época (en su «Zwischen Alpha und

Omega. Teilhard de Chardin», Nürnberg, 1958), y Fr. Heer «el pensador del futuro» (prólogo a Viallet, cit.), H. E. Hengstenberg lo discute señalándolo como el «preparador del deísmo acristiano» de nuestro tiempo (en su «Der moderne evolutionismus bei Teilhard de Chardin», en la rev. «Die Kirche in der Welt», /Münster/1960/11/25-35). Esta división de pareceres, de que se podrían citar múltiples ejemplos, obliga a plantearse una vez más el problema de la interpretación de las obras del científico religioso, a efectos de precisar el alcance filosófico y teológico de sus proposiciones científicas.

Ejemplo típico es su doctrina de la evolución, como proceso único y unificador, que comprende a toda substancia viva, y también al hombre. De los textos en que expone la teoría, se han extraído múltiples pasajes de un sentido, a primera vista, absolutamente opuesto al pensamiento filosófico y teológico de la tradición cristiana. Pero cabe preguntarse: ¿han sido correctamente interpretadas sus palabras? Cl. Tresmontant, ha querido solucionar el problema aduciendo que no puede haber conflicto entre la proposición científica y la filosófica, o teológica, porque se trata de dos campos sin contacto, y que concretamente en la obra de Teilhard lo que se da es una Filosofía natural en el sentido de la antigua Grecia, esto es, una ciencia que no tiene nada que ver con la metafísica («Einführung in das Denken Teilhard de Chardins», Freiburg/München, 1961; opinión defendida también por O. A. Rabut: «Gespräch mit Teilhard de Chardin», Freiburg/Basel/Wien, 1961). Pero tal solución no es viable, porque se olvida que Teilhard, por oposición a Aristóteles y la tradición aristotélica, no excluye en modo alguno de su física el concepto de causalidad. El problema de la interpretación del físico sigue en pie.

Pero debe ser considerado como un caso más de la serie de incomprensiones y malentendidos que han surgido entre ciencia y filosofía-teología desde el desarrollo de aquella en la modernidad. Todas las confusiones habidas en este terreno tienen un solo origen: la actitud de científicos y filósofos-teólogos, desgraciadamente muy extendida, por la que un resultado cierto científico-natural, puede ser trasladado tal como suena al campo de la filosofía y la teología. No es así

nunca, y ello, debido al diverso grado de abstracción con que cada saber, y aun cada sabedor, se expresa. Por efecto de la acción sugestiva de la concomitancia de expresión, el científico tiene muchas veces el convencimiento de haber demostrado la falsedad de tesis filosófica y aún teológica, cuando en realidad está hablando de un objeto diverso. El mismo fenómeno se da cuando el teólogo o el filósofo leen al científico sin haber realizado un cuidadoso «traslado» (Uebersetzung) del lenguaje científico al filosófico.

Y esto es lo ocurrido en múltiples casos con la interpretación de Teilhard: se ha interpretado como proposición filosófica o teológica aquella que él, expresamente, decía que sólo había que darle su alcance científico-experimental. Así, el problema de su concepto de la evolución, discutible científicamente, no ofrece filosófico-teológicamente problema: porque lejos de manifestar una especie de evolucionismo panteísta, es reflejo de la acción divina en el mundo y método para llegar a Dios por sus criaturas. Y esto podrá discutirse así, pero en todo caso no se puede afirmar que Teilhard niegue la creación o implique un deísmo acristiano.—R. F. I.

MIGLIORINI, GIULIO: *Diritto e società en Kierkegaard e in Dostoyevskij*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), 1961 (a. 38, s. 3, fasc. 5), pp. 474-490.

El existencialismo parte de un problema religioso: la relación de la libertad del hombre frente a Dios, que llega a resolverse filosóficamente en el dilema necesidad-libertad. Por ello se comprende que el existencialismo toque el problema del derecho: ¿no es quizá el problema de la ley, el de los límites de la libertad?

Tanto Kierkegaard como Dostoyevski parten de la intuición de que el hombre es esencialmente un ser dotado de libre responsabilidad. Para el primero, sólo el amor y la fe ciega y absurda pueden acercar al absoluto, porque cualquier otro medio, esencialmente fundado sobre la necesidad racional, como la demostración lógica, la ley moral, el derecho, la sociedad, el Estado, y toda otra posible forma de mediación entre el hombre in-

dividual y la categoría universal, acabará por acercar de tal modo a Dios y hombre, que entrambos se verán negados, pues Dios convertido en hombre ya no es Dios, y el hombre convertido en Dios no se pondrá ya como responsabilidad frente a Dios. En nombre de la trascendencia del individuo frente a Dios, Kierkegaard se ve constreñido a relegar la lógica, y sus realizaciones la ley y el Estado, a una esfera no genuina del ser. Para salvar el hombre como responsabilidad frente a Dios tiene que destrozar el ligamen de necesidad lógica que une lo finito con lo infinito, y abrogar la validez absoluta de la ley moral o jurídica, en cuanto que no es más que ordenamiento racional y síntesis objetiva de finitos, esto es, de personas. En la sociedad, en la relación jurídica, en el Estado, en aquel reino en suma donde domina cualquier orden constituido (lo que él llama con una denominación complexiva «o general»), el individuo no es que no exista, pero no existe como individuo en cuanto que al comportarse como todos los demás no realiza su verdadera esencia. Por el contrario, si toma conciencia de la propia singularidad, actuando en consecuencia, entra inmediatamente en crisis, esto es, se sale del universal, y el orden constituido lo repele. No se puede actuar como individuo y comportarse al par según el querer de la ley objetiva; y, sin embargo, para entrar en relación con Dios hay que actuar como individuo: de ahí, que para efectuar esta relación se exige al individuo el sacrificio de entrar en conflicto con todo orden o legalidad constituida, esto es, se le exige el martirio que le acarrearán la reacción del orden persiguiendo al desertor. Frente al concepto kierkegardiano de responsabilidad como libre elección frente al absoluto, toda objetividad, y por ende todo «orden constituido», están destinados a sucumbir. Es más, la objetividad de facto no constituye un obstáculo teórico: para él, la libertad de la persona, la responsabilidad del cristiano, es algo fuera de duda, es el propio presupuesto de la indagación filosófica; contra ella no puede nada ninguna ley efectiva, y el individuo está siempre presto a probar con el martirio la ineficacia ontológica de la legalidad constituida. La ley sólo tiene respecto de la existencia una función dialéctica: su misión es presentarse al indi-

viduo como racionalidad atractiva y tentadora, poniendo a dura prueba su capacidad de resistencia, indispensable para el ejercicio de la opción suprema, que es la religiosa. La ley se justifica en el ámbito de la existencia porque es una tentación a superar, y la ley se deja de justificar, esto es, se supera su necesidad, sólo cuando el atemperarse a ella constituiría a su vez un mal; la ley es una tentación a vencer cuando, de sacrificio moral, se transforma en un placer por contraste con otro deber más arduo. En fin, para Kierkegård, el derecho que ordena una sociedad es en sí algo negativo. El hombre es una concreta libertad singular: si quiere reconocerse tal, debe negar la ley y entrar en relación con Dios. Estamos ante una solución anárquica del problema del derecho. No se trata naturalmente de un anarquismo vulgar, porque el orden constituido que debe ser superado es el mundano: pero sólo es legítima la superación que realiza aquel que se sale de mundo, porque la rebelión por motivos sensuales y mundanos no es rebelión, porque el que la efectúa sigue estando en el mundo y es justo que el orden constituido se venga de él. Pero esto quiere decir, primero, que queda justificada toda tiranía, porque la masa no es capaz de realizar esa rebelión justa de carácter religioso; y segundo, que es ilegítima cualquier pretensión de reforma social: porque el derecho, por perfeccionado que se lo imagine, constituirá siempre una generalidad social, y esto bastará siempre para desvalorarlo. No hay otra alternativa: o una vida dentro del derecho con la consiguiente alienación de la libertad personal, o una vida libre en la esfera religiosa, pero condicionada al total repudio de la juridicidad y de todo principio de convivencia organizada.

Dostoyewski parte también de la conciencia del hombre como responsabilidad total; el hombre es responsable también frente al conocimiento del bien y del mal; en efecto, el bien o el mal, no dependen, como se cree, de una acción que adecua o no la norma, ya que por sí la acción es indiferente a la adecuación o inadecuación, sino que depende únicamente de la norma, que, preexistiendo con su necesidad a la acción, constriñe a comparar con ella la acción realizada. Así como Kierkegård reacciona contra la gene-

ralidad de la ley, tal como la expresaba el panlogismo hegeliano, Dostoyewski reacciona contra la violencia de la ley tal como la expresa el cientificismo general de la civilización occidental y su expresión política derivada, el socialismo. Ante el espectáculo del positivismo triunfante, Dostoyewski reacciona con horror ante la fuerza anonadante de la objetividad científica; por eso postula el valor para rebelarse contra la objetividad científica y dar testimonio de su opuesto, la no-evidencia, lo ultrasensible: he aquí explicada la necesidad de la fe religiosa ciega y absurda, para salvar la libertad del individuo; la fe se opone también a la ley estatal, porque es coactiva, puesto que se modela sobre la necesidad de la ciencia. Juridicidad es coactividad, y coactividad es Estado: y toda coacción de la ley y el Estado se justifica por el apoyo de la evidencia racional y cognoscitiva. En suma: el deber, la responsabilidad, no pueden encontrar su fundamento en ninguna ley objetiva, y mucho menos en la aplicada coactiva y externamente por los órganos del Estado, sino sólo en la libertad del espíritu, en la elección individual en que la persona, por sí sola, angustiadamente, decide el propio destino. La ley realiza el bien sólo constriñendo; pero el bien hecho a la fuerza no es bien, sino mal. La libertad no puede ser ordenada por ley alguna; pero tampoco puede entregarse al arbitrio que la destruiría. La persona puede revelarse contra el orden externo constituido, pero, a su vez, tiene el deber de crearse su propio orden, respetando en él la propia existencia tanto como la de los demás. El individuo, superando a Kierkegård, no debe retirarse a una relación solitaria con Dios, sino que, al contrario, debe realizar una vida concreta de relación, para conseguir la comunidad ideal: aquella en que, disolviéndose el Estado en Iglesia, resuelva la coactividad de la ley en la libertad del amor. Esta teoría constituye un bello ideal, pero es sociológicamente inoperante. Por otra parte, no es preciso proponer la solución anárquica de la negación de la ley para propugnar el imperio del amor. Y así, como a Kierkegård, hay que recordarle que es posible una vida auténtica y personal dentro de una normalidad objetiva que no afecte exorbitándose, a la zona que debe quedar para la responsabilidad de la

conciencia anterior, así hay que recordar a Dostoyewski que para que se pueda instaurar la libertad del amor, no hay que destruir la ley, sino que basta con que el derecho respete la libertad de los hombres para constituir vínculos sociales de superior categoría. Se trata siempre de limitar, no de suprimir el derecho.—R. F. I.

MILLER, REINHOLD: *Der reaktionäre Charakter der neothomistischen Auffassung der Persönlichkeit*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». (Berlín), 9 Jahrgang 1961 (5), pp. 563-577, y (6), pp. 667-680.

El autor polemiza con la concepción tradicional de la personalidad, y especialmente contra los caracteres: a) composición del hombre de alma y cuerpo; b) tesis de la creación individual por Dios de cada alma; y c) superioridad del elemento espiritual en la composición del hombre. A esta concepción contraponen la del socialismo, según la comúnmente adoptada de Gutzmann-Kallabis, que define la personalidad como «miembro libre de la comunidad socialista, que emplea y desarrolla incesantemente y en todos los aspectos sus fuerzas individuales en, por y para la comunidad, esto es, que participa creadoramente en la producción material, así como en la total vida social, política y espiritual de la comunidad, configurándola, y cuyas acciones se determinan por una creciente adecuación con las leyes objetivas del desarrollo de la naturaleza y por la moral socialista» (p. 670). Generalmente sigue a Rubinstein y M. Klein.

La polémica se centra en la obra del mundialmente famoso director de «Die neue Ordnung», el P. Eberhard Welty, O. P., la cual por cierto no conoce suficientemente el A.; especialmente se alude a su «Herders Sozialkatechismus» (sólo el t. I, 2.ª ed. no variada, Freiburg, 1952) y «Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des h. Thomas von Aquin» (Salzburg-Leipzig, 1935). Otros autores católicos con los que polemiza el autor circunstancialmente, son: G. W. Allport, «Werden der Persönlichkeit. Gedanken zur Grundlegung einer Psychologie der Persönlichkeit» (Bern-Stuttgart, 1958)

y «Persönlichkeit, Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart» (Meisenheim am Glan, 1959); T. Steinbüchel, «Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre» (Erster Halbband, 3.ª ed., Düsseldorf, 1947); F. X. Arnold, «Zur christlichen Lösung der sozialen Frage» (Stuttgart, 1947); O. B. Reegele, «Neuer Mut zur Askese: Unbequeme Ostergedanken» (en la revista católica «Rheinischer Merkur, n.º 13, 1959); M. Reding, «Der politische Atheismus» (Graz-Wien-Köln, 1957), sin que falte la polémica directa con la doctrina pontificia: «Der Papst sagt. Lehren Pius XII. Nach den Vatikanischen Archiven herausgegeben von M. Chinigo (Frankfurt am Main, 1955).—R. F. I.

MOLLNAU, KARL A.: *Die Negation der Demokratie in der klerikalen Staatslehre*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 9, 2 Halbjahr, 9 Jahrgang 1961, pp. 1053-1062.

El artículo repite los usuales tópicos de la interpretación marxista-leninista del concepto de «soberanía popular», aunque esta vez viene respaldado por una mayor información de lo que normalmente ofrecen los intelectuales de la República Democrática Alemana cuando critican doctrinas jurídico-políticas occidentales. En efecto, Mollnau ha hecho un trabajo de continua polémica con el pensamiento católico, especialmente contra las doctrinas de S. S. Pío XII, en sus escritos (versión alemana): *Die Friedensordnung der Völker* (Luzern, 1949), *Gerechtigkeit schafft Frieden* (Hamburg, 1946) y *Demokratie und soziale Neuordnung* (Luzern, 1945), y S. S. León XIII. Por otra parte, el autor parece haber visto alguna literatura política católica, como se deduce de sus referencias de A. Rauscher: *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung* (Münster, 1958), J. Fuchs: *Lex naturae* (Düsseldorf, 1955); Pieper: *Über die Gerechtigkeit* (München, 1954); F. Klüber: *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre* (Osnabrück, 1960); G. Grundlach: *Staatslexikon*, art. «Person» (t. III, Freiburg, 1959), y U. Krauthausen: *Braucht die Bundesrepublik ein Notstands-*

recht? (en «Die neue Ordnung», C. 4 de 1960, pp. 255 y ss.).

Especialmente está dirigido a combatir el concepto de bien común, pero no se olvidan otros de los conceptos neurálgicos de la filosofía jurídica tradicional. Desgraciadamente se combaten conceptos que no han sido (casual o intencionadamente) entendidos en el sentido que tienen y que, por lo tanto, conducen al lector a un continuo equívoco. Así, el «orden objetivo universal», o las «leyes divinas» no son más que «una encubierta formulación para la jerarquía de clases del imperialismo» (p. 1.053); decir que «el Estado debe ser custodio del bien común» sólo significa que «el Estado debe servir para la implantación y progresión del poder del imperialismo» (p. 1.054); la apelación a las «exigencias naturales» es una «afirmación puramente apologética (p. 1.055); «el poder estatal no procede del pueblo, sino de los monopolios —clericalmente hablando— de Dios», esto es, que Dios es el monopolio capitalista (p. 1.057); en fin, «el postulado del bien común jusnaturalista... no es otra cosa que el reflejo ideológico de la ciegamente poderosa ley del imperialismo, la justificación teórica de la expansión monopolística interior y exterior» (1.061), etc.

Como es lógico, yendo toda la diatriba dirigida a combatir todo criterio material que sea capaz de dar un contenido objetivo al derecho y a la política, Mollnau se ve arrastrado a caer en el mismo despeñadero en que ha caído la ciencia jurídica occidental que se empeña en continuar al margen del camino común de la filosofía perenne tradicional. Y, como ocurre siempre que se lee un trabajo filosófico-jurídico procedente del área ideológica marxista, el lector que va comprobando la imposibilidad de llegar a un entendimiento verbal siquiera con lo escrito, se encuentra inopinadamente en un terreno conocido: negada la materialidad del derecho, para que este no desaparezca de entre las manos, hay que aceptar y defender su pura formalidad. Y así son familiares al jurista conocedor del formalismo jurídico occidental, los alegatos que el A. dedica a defender el principio de legalidad frente al criterio jusnaturalista seguido hoy día por la jurisprudencia alemana: «el jusnaturalismo clerical, la doctrina clerical, la doctrina cle-

rical del bien común como fin del Estado, legaliza hoy en la Alemania Occidental la negación fascista de la legalidad... Los postulados clericales jusnaturalistas posibilitan a los jueces a traspasar la ley fundamental (!) precisamente en nombre de un imaginario bien común...» (p. 1.061). En fin, una vez más se comprueba como la auténtica batalla ideológica en lo jurídico se sigue dando, como tantas veces se ha puesto de manifiesto, entre la tradición y la revolución: revolución es tanto el fascismo, como el marxismo, como el formalismo... Y no está de más recalcarlo para que los que tengan ojos para ver, vean por fin.—R. F. I.

MONCADA, ALBERTO: *El principio de subsidiariedad del Estado*. En «Nuestro tiempo», 1962 (93), pp. 331-347.

El principio de subsidiariedad está formulado dentro de la doctrina social católica, no pudiendo ser entendido, sin conocimiento de los principios anteriores en que se apoya. Estos son, el principio de la dignidad de la persona humana, el principio de solidaridad social como supremo criterio de las relaciones entre persona y sociedad, el principio del pluralismo social, o sea, de reconocimiento del derecho de asociación y de la originalidad de las tres concretas formas asociativas fundamentales (comunidad familiar, comunidad vecinal y comunidad profesional), y el principio del bien común como justificador y orientador de la actividad directiva del poder dentro de la comunidad política.

Sobre estos presupuestos, el principio de subsidiariedad del Estado a la sociedad quiere decir: afirmación y defensa de los fines vitales, impresos en la naturaleza humana y esenciales por tanto, que el hombre y las comunidades sociales inferiores a la suprema tienen que realizar; lo que quiere decir que se niega la posibilidad de que el hombre sea reducido a mero instrumento al servicio de los fines sociales. Segundo: expresa la igualdad originaria de todos los derechos morales, de los del individuo y de las comunidades naturales. Tercero: es ley de prelación de las libertades de la vida social. Cuarto: también es ley de prelación de las libertades de la vida social. La facultad del Estado de inter-

venir en estas esferas necesita de una especial justificación en función del bien común.

Justificación que surge: a) cuando los grupos sociales afectados sean incapaces de afrontar por sí mismos un tema concreto; b) cuando la actividad estatal se limite a lo necesario; c) adoptando la fórmula del estímulo; y d) prestándose la ayuda estatal de tal forma que vaya unida a la aspiración de hacerse superflua por sí misma, patrocinando el principio de la autoayuda.

Dos problemas fundamentales a que hay que aplicar el principio en la actualidad jurídica son: el de la reglamentación y planificación; y el de las competencias territoriales sobre todo respecto del régimen de las entidades locales.—F. PUY MUÑOZ.

MORRA, NELLO: *Problemi e prospettive sulla laicità*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), 1961 (a. 38, s. 3, fasc. 5) pp. 523-537.

El problema político de la consideración de la laicidad en el pensamiento político actual, se ha planteado la cuestión del significado del término «laico» y sus derivados. Tal indagación debe desarrollarse en cuatro direcciones:

a) Fijar el significado del término en el plano de los valores filosófico-culturales; en el cual la laicidad o laicismo puede asumir dos significados: uno ideológico (ideología laica, que encuentra su mínimo común denominador en la exclusión de la existencia de una verdad revelada por Dios, o, más aún, en la negación a cualquier institución de la competencia para enseñar autoritariamente tal verdad); y otro significado metodológico (búsqueda de la verdad en la libertad, mediante el diálogo entre los hombres).

b) Fijar el significado del término laico en el plano de los valores políticos y de las estructuras jurídico-institucionales; aquí se revelan otras dos acepciones, «laicismo cerrado» y «laicismo abierto», según se pida al Estado que ignore el hecho religioso, o, por el contrario, se reconozca la fundamental importancia de la experiencia religiosa, pero absteniéndose de tomar posición en favor de

una u otra confesión, por exceder tal decisión de su competencia funcional.

c) Fijar las relaciones entre el laicismo filosófico-cultural y el laicismo en sentido político-constitucional; surge así una doble tarea: explicar a través de qué proceso teórico e histórico ha podido la ideología laica, que en el plano filosófico es una doctrina de lucha antireligiosa, convertirse en el plano político en una doctrina de conciliación entre creyentes y no creyentes; y examinar la posibilidad de dar a los valores políticos y a las instituciones jurídicas, que históricamente sean fruto de la ideología laica, una justificación especulativa diversa, de inspiración religiosa.

d) Fijar las relaciones existentes entre el laicismo y las otras fundamentales nociones político-filosóficas sobre las que se fundan el Estado y la sociedad del mundo moderno, tales como la noción de liberalismo, la de democracia, o la de tolerancia religiosa.

Sobre este enfoque metodológico, el A. hace un detallado análisis de los puntos de vista expuestos en la 6.ª sesión del Centro de Ciencias políticas de Niza, verano de 1960, a tenor de la reproducción que se hace de los mismos en el vol. *La laïcité*, publ. en Presses Universitaires de France (Paris, 1960).—R. F. I.

ORESTANO, RICCARDO: *Philosophie du droit et science du droit*. En «Archives de philosophie du droit». (Paris), 1962 (7), pp. 139-142.

El jurista no puede resolver el problema de la admisibilidad de la filosofía del derecho de un modo abstracto y para siempre, sino que el problema debe ser reconsiderado en relación a las diversas concepciones del derecho. Partiendo de una concepción integralmente histórica del derecho (identificado con la experiencia jurídica), no se reconoce al derecho otra realidad que las manifestaciones concretas de lo que, en una experiencia histórica determinada, se cree es el derecho; la *scientia iuris* es entonces actividad de reflexión que nos hace tomar conciencia de esta realidad, bajo todos sus aspectos, la propia *scientia* comprendida, y la determinación de su objeto, técnicas, condicionamien-

tos e implicaciones. Entonces también, las dos famosas cuestiones que deben discriminar la filosofía y la ciencia, el *quid ius* y el *quid iuris*, son ambas competencias del jurista. Conocimiento filosófico y científico del derecho se implican mutuamente y la tentativa de distinguirlos está condenada a la no solución. Carece de significación hablar de una autonomía de la filosofía del derecho frente a la ciencia del derecho. Lo cual no va en desprecio de la filosofía del derecho, o para ser más precisos, del estudio de los temas que tradicionalmente se dejan a esta disciplina; al contrario, va en beneficio de ella, puesto que se subraya la necesidad de su conocimiento para la formación integral del jurista. Pero para ser útil a este en su actividad, la filosofía del derecho debe despojarse de toda aspiración metafísica y resolver en términos históricos su problemática.—R. F. I.

ORLANDIS, JOSÉ: *Hombre y sociedad en la Encíclica «Mater et Magistra»*. En «Nuestro tiempo», 1962 (93), pp. 316-330.

La insistente intervención de la Iglesia («*Rerum novarum*», «*Quadragesimo anno*», «*Mater et Magistra*») sobre el tema es buena prueba de la importancia del llamado problema social. Hay que tener en cuenta que la Iglesia, por la naturaleza esencialmente religiosa de su misión, ha sabido adaptarse a todas las circunstancias, sin pretender como finalidad propia una concreta y revolucionaria modificación de las estructuras terrenas: su fin es y ha sido convertir y transformar al hombre encuadrado en cualquiera de ellas. Según esto se hacía necesaria su intervención en la modernidad, como consecuencia de haberse derivado un creciente peligro para las almas desde las nuevas condiciones sociales y planes de ordenación de la vida humana.

Hay una preocupación dominante en toda la doctrina social de la Iglesia: la preocupación por el hombre, el afán de garantizar que la nueva sociedad que se está configurando le permita vivir con dignidad de persona aquí en la tierra y alcanzar el fin sobrenatural para el que ha sido creado. Por eso ha denunciado repetidamente que no es lícito hacer del hombre un objeto pasivo de las

relaciones sociales, estructurando sobre esta base las nuevas fórmulas de convivencia. Por eso ha denunciado, junto a este gran peligro del hombre convertido en instrumento pasivo en manos de la sociedad y del Estado, el otro gran peligro de esclavización que se deriva de la servidumbre del individuo respecto de sus propias obras.

Lo que plantea el problema del trabajo. Vivimos en un mundo dominado por el signo del trabajo. Pero el trabajo, deber altísimo del hombre, puede también corromperse y llegar a ser para él ocasión y motivo de degeneración. El mundo del trabajo necesita urgentemente ser redimido. Apremia sobre todo rescatar al individuo, emanciparle de la condición de proletariado, de hombre masa, volverle a hacer persona por el trabajo, convertido ahora en instrumento de perfección de la persona. Porque el fin del trabajo es crear el bienestar entre los hombres.

Más también hay que estar prevenidos sobre el grado en que ese bienestar puede alcanzarse aquí en la tierra, sobre las fronteras que limitan nuestra felicidad en esta vida temporal. Por eso, frente a todas las utopías sociales, la Iglesia recuerda que no es posible la felicidad perfecta en esta vida. Pero que eso jamás puede justificar una actitud de negativa pasividad en los cristianos. Que el paraíso del hombre no pueda realizarse en la tierra, no significa en modo alguno que deje de ser un deber cristiano el esforzarse porque la existencia temporal de los hombres, —no de unos pocos, sino de los más—, sea todo lo noble y digna que en este mundo puede caber.

Si para ello, por exigencia de un tiempo de civilización técnica, que exige una mayor acción conjunta de los hombres, se requiere la socialización, bien está. Pero advirtiendo que entraña un riesgo: el peligro de esclavización del hombre en aras de la sociedad. La socialización ha de conjugarse con la dignidad de la persona. Para lo cual, se propone la imitación del Cuerpo Místico de Cristo, realidad única que puede dar su pleno y último sentido al deber de solidaridad humana. La sociedad de hoy tiende a configurarse como una sociedad nivelada y solidaria. Nada hay en tal estructura que repugne a la doctrina de la Iglesia. Esa sociedad puede y debe ser una sociedad cristiana, como lo fue la so-

ciudad, también solidaria, pero jerarquizada y desigual de la Edad Media. Mas para que todo esto pueda realizarse, concluye la encíclica con un llamamiento: se requiere una intensa y operativa presencia de los católicos en el mundo.—F. PUY MUÑOZ.

PARAIN-VIAL, J.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 143-145.

Si la filosofía es esencialmente reflexión, la reflexión se puede ejercer sobre todas las formas del conocimiento y de la actividad humana para tomar conciencia de la naturaleza y los métodos de las diversas formas de conocimiento, para poner la cuestión de su valor, y para estudiar las diferentes formas de actividades humanas, los fines que persiguen y su valor. De ahí se deduce la necesidad de una filosofía del derecho, que debe implicar dos grandes apartados: A) una parte metodológica que reflexione, a) sobre la naturaleza del derecho, y b) sobre sus métodos. B) Un estudio de los problemas metafísicos en que desemboca el derecho, a) problema del fundamento del propio derecho, y b) los demás problemas que ponen los diferentes aspectos del derecho.

Las relaciones de la filosofía del derecho con las otras ramas filosóficas o con las diversas ciencias jurídicas son los casos particulares de división de las ciencias filosóficas o de relaciones entre filosofía y ciencia. En cambio el papel que en ella tiene la experiencia práctica del derecho y el conocimiento de las doctrinas filosóficas históricas es fundamental, sobre todo la última parte, que capacita para adquirir la actitud reflexiva esencialmente filosófica y para ver con perspectiva los pasos actuales. El actual resurgir de la filosofía del derecho, por su defensa de ciertos valores universales y por su utilidad para la formación de los juristas, ha de ser jubilosamente acogido: representa la reanudación de una tradición desdichadamente casi interrumpida en Francia desde hace algunas décadas.—R. F. I.

PERELMAN, CH.: *Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe.* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 35-43.

Son raras las filosofías que dan un puesto al proceso de elaboración y aplicación del derecho, pues, tradicionalmente, los filósofos, a la búsqueda del ser, de la verdad, del bien y de la justicia absolutos, se encaminan a edificar un sistema teórico y un ideal social que dispensen a los hombres de recurrir a las técnicas jurídicas. Esta actitud de incompreensión e incluso de desprecio respecto del derecho, es la expresión del ideal absolutista en filosofía.

Mas ¿no se puede ver una manifestación de la racionalidad del hombre en la manera en que acude a paliar la ausencia de un saber infalible? ¿No es la ciencia humana un conjunto de hipótesis y de métodos por los que suplen los hombres su defecto de omnisciencia? ¿No será el derecho mismo un conjunto de técnicas aprobadas, gracias a las cuales los hombres, dado que viven en una sociedad terrestre, y no en el paraíso, tratan de suplir su defecto de santidad? El ideal de racionalidad filosófica ¿debe presentar a los hombres únicamente la visión de un paraíso terrestre, o debe tender también, y quizá incluso esencialmente, a organizar sobre la tierra con un mínimo de violencia, una sociedad de hombres con sus defectos y sus desfallecimientos? Como el derecho corresponde a esta última preocupación, se comprende que sea despreciado, como un conjunto de expedientes indignos del filósofo, por aquellos de tendencia absolutista, pero que sea, por el contrario, un digno objeto de estudio para los filósofos que encuentran alguna racionalidad en la organización de un saber y de una acción esencialmente falibles.

Las tentativas de construir sistemas filosóficos «more geometrico» han fracasado hasta nuestros días, fuera cual fuese el genio de sus autores: por eso es razonable preguntarse si, inspirándose en las enseñanzas del derecho, no tendría el filósofo más posibilidades de alcanzar el éxito en su tarea. Parece que sí, porque el derecho da una lección fundamental. Nos enseña lo que en la práctica llega a ser un poder de decisión sin reglas previas, y lo que presupone la elaboración

de reglas que permitirían evitar todo poder de decisión: en un caso tendríamos una justicia sin legislación, en el otro una legislación sin jueces. Y ambas cosas son imposibles. Por el contrario, en el derecho toda nueva regla se inspira en algunos principios más generales que ella precisa y estructura, toda decisión está fundada sobre alguna regla que la justifica: asistimos a una dialéctica constante de la razón y la voluntad. En cambio, la metafísica absolutista, sea racionalista o voluntarista, sea que se preocupe de elaborar un orden racional excluyente de todo poder de decisión, o de presentar una voluntad perfecta a la que no limite regla alguna, presenta los mismos rasgos de absurdidad que los que presentarían una sociedad sin jueces o sin legisladores.

Por eso es por lo que estudiando con atención y analizando cuidadosamente las técnicas jurídicas de procedimiento y de interpretación que permiten a los hombres vivir en un Estado de derecho, el filósofo, en lugar de soñar en la utopía de una sociedad paradisíaca, podría inspirarse en sus reflexiones, con aquello que la experiencia secular ha enseñado a los hombres encargados de organizar sobre la tierra una sociedad razonable.—R. F. I.

PERELMAN, CH.: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), p. 146.

Para ser útil al práctico, y para servir de inspiración original y fecunda al filósofo, la filosofía del derecho debe partir de un estudio del derecho tal como funciona realmente, esto es, debe partir del estudio del derecho positivo, y no del derecho que debería ser. Por otra parte, dentro de este análisis se encontrarán los mejores argumentos contra el positivismo jurídico concebido como teoría del derecho y como ideología.—R. F. I.

PIOVANI, PIETRO: *La philosophie du droit dans la pluralité des expériences juridiques.* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 13-34.

La insistente pregunta sobre la entidad de

la filosofía del derecho se funda en la constatación de la insuficiencia de los sistemas totalizadores para comprender adecuadamente el fenómeno jurídico. Es lo que demuestra la crítica al sistema hegeliano, y lo que puede verse en las posteriores intentonas de crear una teoría general del derecho o en las actuales de erigir una lógica jurídica. Estas formas de generalización doctrinaria deben ser rechazadas como incompatibles con la realidad moderna del derecho pluralizado. Para reemprender valientemente la aventura especulativa en las zonas de exploración que ha escogido, la filosofía del derecho no debe perder de vista jamás el carácter concreto de las experiencias jurídicas, no debe ignorar nunca los progresos de la ciencia jurídica, especialmente de esta parte de la ciencia que sabe seguir y guiar el curso de las experiencias sin encerrarse jamás en el verbalismo de arabescos conceptuales meramente doctrinales. Pero para tener conciencia de la movilidad de perspectivas, para no creer dogmáticamente que su perspectiva es la sola posible, la filosofía del derecho tiene casi la obligación, diríamos, de tener un sentido muy vivo de la historia, es decir, de la constancia y de la inconstancia, de la continuidad y de la renovación de las relaciones humanas que se desarrollan en el curso de la historia. A nuestro parecer, sólo un filósofo del derecho tan familiarizado con el polimorfismo histórico puede afrontar el problema del conocimiento de la pluralidad de las experiencias jurídicas que han sido, son y serán, y puede preguntarse qué es lo que convierte en jurídicas experiencias tan diversas. Este problema parece el problema central de la filosofía del derecho, que liberándose de las viejas hipotecas quiere ser ella misma, sin desánimos, sin retrocesos.—R. F. I.

PIZZORNI, REGINALDO M.: *Natura e necessità del diritto positivo secondo S. Tommaso.* En «Rivista internazionale di Filosofia del diritto». (Milano), 1961 (s. 3, fasc. 6) pp. 642-667.

Partiendo de la distinción entre un *justum naturale* o *ex natura rei* y un *justum positivum* o *ex condicto*, podemos definir el derecho positivo como un ordenamiento de la

razón que determina las cosas indeterminadas de la ley natural, entendido o dirigido al bien común y libremente promulgado por aquellos que tienen el cuidado de la comunidad.

La relación entre el derecho positivo y el natural es de derivación. Existe pues a) una ley positiva que deriva de la natural *per modum conclusionis*, y estas leyes positivas son las que forman el llamado *ius gentium*. b) leyes positivas que derivan de la natural *per modum determinationis*, y éste es propiamente el campo del derecho positivo. Tales leyes ordenan por tanto, cosas que son *bona quia praecepta* o *mala quia prohibita*, y no a la inversa. En esta forma de derivación, la ley positiva debe menos a la naturaleza y más al pensamiento humano. Estas leyes positivas ofrecen variedad y multiplicidad, pero a través de las oscilaciones de tiempos y lugares, permanecen inmutables como la naturaleza y la razón humana y el orden fundamental moral y jurídico y sus principios fundamentales. c) leyes positivas que no derivan de la ley natural, sino que la contradicen. Y tal derecho es sólo una apariencia de derecho. La ley positiva tiene que derivar de la natural, dependiendo mediante ella de la ley eterna de la que recibe su rectitud y su fuerza obligatoria.

Derecho positivo, aunque particular, es el derecho divino positivo. Ley divina positiva es la que ha sido dada por Dios a los hombres libremente y por medio de una revelación positiva, además de la ley natural. Comprende: la ley del Viejo Testamento o mosaica, y la ley del Nuevo Testamento o cristiana. La ley divina positiva difiere de la ley eterna de Dios y de la ley natural. Se justifica por cuatro razones: porque el fin sobrenatural del hombre excede las fuerzas de la naturaleza; porque la incerteza del juicio humano exigía una ley infalible; porque la ley humana no sujeta de ordinario los actos internos; y porque la ley humana no puede prohibir sin perjuicio del bien común todos los actos malos.

La necesidad de la ley humana positiva se deriva: a) de que la ley natural sólo es conocida necesariamente en sus primeros principios, aumentando la dificultad de su conocimiento conforme se alejan las determinaciones; b) de que la ley natural sólo se refiere

a lo esencialmente bueno o malo; c) de que la ley natural carece en este mundo de una sanción eficaz, requiriéndose la coacción necesaria que anime a los reacios a cumplir la ley. Estos argumentos prueban la insuficiencia de la ley natural. Para completarla hace falta una fuente de normatividad concreta. El juez no es suficiente, aventajándole la ley: a) porque es más fácil encontrar unos pocos legisladores sabios que muchos jueces sabios; b) porque el descubrimiento y redacción de la ley es labor que requiere tiempo; c) porque el legislador habla en universal y para el futuro.

Ley natural y ley positiva humana se diferencian: a) por la materia: cosas intrínsecamente buenas o malas, o no; b) por la forma: impuesta por la naturaleza necesariamente, o libremente mandada por el legislador; c) por la extensión: todos los hombres, los hombres de un tiempo y lugar; d) por el autor: sólo Dios, Dios y los hombres; e) por el fin: bien común de todos los hombres, bien común de las sociedades particulares; f) por la justicia: siempre santa y justa, también perversa e injusta; g) por la mutabilidad: inmutable, mutable; h) por la promulgación: promulgada con el desarrollo natural de la luz de la razón, promulgada con signos exteriores y sensibles, especialmente escritos; i) por el conocimiento: a priori (conocida por todos por sí misma), a posteriori (por la promulgación positiva).

Cualidades de la ley positiva son aquellas notas que requiere para que pueda obligar. Son fundamentalmente: a) Honesta, esto es, no debe contradecir a ley natural ni la ley positiva superior, divina o humana. b) Justa, esto es, no debe contradecir la justicia legal, ni la conmutativa ni la distributiva; para lo cual la ley tiene que ser justa: en cuanto al fin, en cuanto al autor, y en cuanto a la forma. c) Posible, esto es, en cuanto a su observancia, no sólo físicamente, sino también con posibilidad moral.

De la doctrina de la ley positiva de Santo Tomás se deduce una enseñanza: que la admisión del derecho natural no quiere decir que se niegue la importancia del derecho positivo, sino solamente negar el positivismo jurídico, que pretende que el derecho positivo sólo tiene valor en cuanto positivo, esto es, en cuanto puesto por una autoridad, y

que la autoridad de fundar el derecho se apoya sólo en la fuerza. Lo que significaría el fin del derecho como instancia de la justicia.—R. F. I.

QUILES, I.: *Das Wesen des Menschen*. En «Scholastik». (Freiburg i. Br.), 1961 (36. J., H. 3.), pp. 373-400.

A lo largo de la historia se han dado muchas definiciones del hombre. El hombre ha sido definido como animal racional, animal político, animal técnico, animal moral; como espíritu o alma, como conciencia, como trascendencia, como libertad, como existencia, como persona, etc. A poco que se analice uno a uno cada uno de estos legados de la tradición filosófica, veremos que cada definición encierra en cierto modo algo de la esencia del hombre, pero no nos da su esencia originaria, su ser primario, su realidad última y más profunda. Por eso hay que preguntarse por que este «primum esse» coincide con el «primum cognitum», según las definiciones clásicas. Atención especial merece la posición de la filosofía existencial, como aquella que más recientemente se ha preocupado por la determinación esencial del hombre. A pesar de la diversidad de existencialismos, la respuesta siempre gira alrededor de una última respuesta: la raíz del hombre es ser existencia. Pero el propio vocablo existencia aparece a lo largo de la historia de la filosofía con diversos contenidos que se pueden reducir a tres. Existencia es «ex aliquo esse» o «extra causam esse»; existencia es «extra esse»; existencia es «in der Welt sein», «geworfen sein», en suma: «Ek-sistenz», «Da-Sein». Ahora bien, existencia es, como substrato último «estar fuera» (Hinausstehen): y por tanto, la existencia se muestra como insuficiente para darnos lo más íntimo del ser del hombre. Hay que intentar una explicación diversa.

Si queremos penetrar en lo esencial del hombre, hallar su primer principio, sólo dentro del propio hombre lo podremos encontrar. La dirección de nuestro trabajo no será, pues, hacia fuera del hombre, sino desde dentro del hombre. En efecto, el hombre posee un centro interior, un en-sí, que es su propia condición de posibilidad, y por el que se dis-

tingue de los demás animales.. ¿Cómo llamar a este núcleo esencial del hombre? No se pueden utilizar expresiones como interioridad, immanencia, subjetividad, experiencia concreta, etc., porque implican significaciones extrínsecas que cargarían el concepto introduciendo equívocos. Ha de ser un vocablo que, no sólo exprese aquella idea, sino que además sea adecuado por su sentido gramatical y etimológico. Así que sea el más indicado el de «Insistencia» (In-sistenz). La palabra deriva del latín, in-sistere poseyendo un sentido metafísico —sistere es ser, ser en el mundo—, e implica un cierto subrayar del ser; sistere significa no sólo ser, ser-ahí, sino también estar-ahí, estar firme sobre los pies, asentarse sobre un sólido fundamento. Y el prefijo in contiene su sentido originario, refiriéndose a la interioridad.

La insistencia, en efecto implica, presupone, o sirve de base a todas las definiciones vistas: es estructura metafísica y conocimiento, es posibilidad del salir-fuera-de-sí, de la «Ek-sistenz», es el fundamento de la total realidad humana: de la racionalidad y de la reflexión y la autoconciencia, de la libertad, de la existencia, de la trascendencia, de la toma de posición, de la conciencia, de la técnica y de la persona. En todos los conocimientos en que yo me comprendo como racional, libre, trascendente, etc., conozco ya también siempre mi centro óntico adecuado como fundamento de mi ser pensante, electivo, trascendente. Por eso decimos con razón que la in-sistencia como ser originario del hombre no sólo es su primera realidad, su «primum esse», sino también su palabra originaria, su «primum cognitum».—F. de P.

REALE, MIGUEL: *La philosophie du droit et les formes de la connaissance juridique*. En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7) pp. 45-59.

La comprobación de nuestra época nos revela un profundo renovamiento en los estudios filosófico-jurídicos, y un creciente interés del jurista por los mismos. Este hecho no puede ser juzgado en abstracto, sino más bien en relación con los problemas históricos que le sirven de soporte. Al final del siglo anterior y comienzos de éste hubo por el con-

trario una situación de divorcio entre el jurista y el filósofo del derecho. A la filosofía del derecho se le reservaban dos campos de estudio: una misión preliminar o propedéutica relativa a toda la metodología del derecho, y otra de carácter más general destinada a aclarar las relaciones entre la ciencia del derecho y las ciencias sociales e históricas. El positivismo ocasionó una situación de extremo divorcio, en que se dieron filósofos del derecho enorgullecidos de la inutilidad de su trabajo para el jurista, y juristas conformes en reconocer a la filosofía del derecho el valor de una disciplina humanista o formativa de una ciencia que debía ser positiva en sus orígenes, métodos y fines. Este divorcio teórico fue sólo posible mientras que la sociedad occidental se mantuvo quieta en sus estructuras, de modo que los sistemas de códigos y leyes parecían corresponder, en líneas generales, con las relaciones fundamentales de la vida social. Fue precisamente cuando la crisis social hizo ver la inconveniencia entre la sociedad y los códigos, cuando, a través de los debates sobre la teoría general de la interpretación del derecho, penetraron las inquietudes filosófico-jurídicas en los reductos de la ciencia jurídica, sacando a plena conciencia teórica las estructuras que la jurisprudencia conceptualista daba por sobreentendidas. Así la filosofía del derecho se impregnó de problemática positiva acercándose de una manera más concreta a las exigencias prácticas del derecho. Dada esta situación, la búsqueda de lo esencial y de lo concreto surge como una exigencia ineludible de los tiempos modernos. Con lo que se explica el renacimiento de los estudios filosófico-jurídicos y el interés por ellos de los juristas en el momento presente. Filosofía del derecho y ciencia del derecho coinciden ambas ahora en el retorno al objeto, que es una de las características fundamentales del pensamiento de nuestra época. Ahora bien, siendo la filosofía del derecho la misma filosofía en tanto que tiene por objeto una realidad de significación universal, como es el derecho, hay que concluir, que tratando de buscar las razones del derecho en la realidad histórico-social, concibiéndolo pues como una realidad cultural, comenzamos a asegurarnos poco a poco la correlación que debe necesariamente existir en-

tre la filosofía, la filosofía del derecho, y la ciencia jurídica.

Con ello se plantea uno de los eternos problemas de la filosofía del derecho: el de su división, o más ampliamente, la determinación y, si es posible, la clasificación, de las diversas ciencias que tienen por objeto la experiencia jurídica. Dado que la naturaleza unitaria de la experiencia jurídica implica relaciones e interdependencias entre sectores científicos del derecho aparentemente separados, haciendo injustificable toda secesión inexorable entre los diversos sectores de trabajo, no sería erróneo afirmar que la mayoría de las confusiones reinantes podrían ser obviadas si partimos de un riguroso análisis de los elementos que integran la realidad jurídica. Análisis que debe ser efectuado mediante la aplicación del método fenomenológico, único que nos permite ver que en todo fenómeno jurídico hay un *hecho* ordenado *normativamente* según valores determinados. Teniendo en cuenta que la investigación fenomenológica no debe dejar de lado la experiencia reflexiva, sino que debe reflexionarse, al contrario, sobre el desarrollo histórico de las ideas. Esta comprensión al mismo tiempo fenomenológica e histórico-axiológica del derecho nos ha conducido a considerar en la realidad jurídica tres dimensiones, más bien que elementos, que representan las cualidades esenciales de toda experiencia jurídica: el hecho, el valor y la norma. El derecho es en efecto una realidad histórico-cultural tridimensional de naturaleza bilateral-atributiva, es decir, una realidad espiritual en la que y por la que se concretizan históricamente los valores, poniéndose las relaciones intersubjetivas según sistemas de reglas que son síntesis históricas de hechos y de valores. Y que debe ser conocido según un método positivo y según un método transcendental conjuntamente.

Las formas del conocimiento jurídico se clasifican consecuentemente así: A) Desde el punto de vista transcendental o filosófico surge la filosofía del derecho que es primariamente Ontognoseología jurídica, cuyo objeto es el Ser del Derecho; por lo que se ramifica en: a) Culturología jurídica (objeto: el derecho como hecho); b) Deontología jurídica (objeto: el derecho como valor); y c) Episte-

ología jurídica (objeto: el derecho como norma). Y B) Desde el punto de vista empírico científico-positivo surgen las ciencias especiales. Estas van precedidas por la Teoría General del Derecho (objeto: el ser del derecho) que se especializa en: a) Teoría general del derecho público, y b) Teoría general del derecho privado. En cuanto a las ciencias especiales, se ramifican en: a) Sociología jurídica, Historia del Derecho, Etnología jurídica, Psicología jurídica (objeto: el derecho como hecho); b) Política jurídica (objeto: el derecho como valor; y c) Jurisprudencia o Ciencia del Derecho (objeto: el derecho como norma). Ontología jurídica y Teoría general del Derecho se distinguen en que si bien ambas proporcionan conocimientos trascendentales, la primera se refiere a lo trascendente a todo derecho, y la segunda a los trascendente a tipos determinados de sistemas jurídicos positivos empíricamente delimitados.

Ahora bien, todas estas ramas del conocimiento jurídico han de ser concebidas unitariamente, no según un «tridimensionalismo abstracto», sino según un «tridimensionalismo concreto». Hecho, valor y norma son dimensiones ónticas del derecho, el cual no es susceptible de ser dividido en compartimientos estancos, so pena de comprometer la naturaleza específicamente jurídica de la propia investigación. La Filosofía del Derecho que nuestra época reclama, sólo puede desarrollarse en contacto íntimo y permanente con la experiencia jurídica, para que así signifique algo para el jurista, aunque, naturalmente, ella no pueda ni deba suministrar fórmulas o conceptos para la solución de problemas particulares. Las soluciones ofrecidas por la ciencia del derecho, por otra parte, obedecen a criterios que no son en sí mismos de naturaleza filosófica, pero que son reducibles a presupuestos filosóficos si la filosofía hunde sus raíces en la realidad histórica y social en que el jurista vive y piensa. Restablecer la comprensión entre los filósofos del derecho y los juristas es contribuir a quitar una de las razones principales de la crisis del derecho en nuestro tiempo.—F. PUY MUÑOZ.

RECASENS SICHES, LUIS: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (Paris), 1962 (7), pp. 147-149.

El estudio teórico del derecho coloca a los juristas frente a dos clases de problemas que no pueden ser puestos ni resueltos en el dominio de la ciencia jurídica: a) problemas concernientes al concepto universal del derecho, la noción esencial de lo jurídico, y nociones generales que la ciencia jurídica emplea (relación jurídica, derecho subjetivo, deber jurídico...), nociones que forman una especie de tejido ontológico del derecho; b) el derecho positivo, indiscutible desde el punto de vista práctico, puede ser sometido a una investigación superior desde el punto de vista axiológico, en lo que concierne a su justificación desde el punto de vista de los valores. La filosofía del derecho, pues, debe preguntarse por las raíces y las funciones del derecho y del Estado en la vida de los hombres, sobre el sentido del derecho en el dominio de la existencia humana y sobre la inserción del derecho en el conjunto del mundo.

También la vida práctica del derecho conduce por otro camino a los problemas fundamentales de la filosofía del derecho: interpretación del derecho, función jurisdiccional, función creadora del derecho por parte del juez, problema de la unidad inescindible del juicio, relación entre la norma general y la individual, problema de la relación entre la lógica pura de lo racional y la lógica de lo razonable, relación entre la ley y las convenciones sociales en vigor, etc.

La filosofía del derecho comprende en primer lugar la teoría general del derecho, que se ocupa de la determinación del concepto esencial del derecho, nociones jurídicas fundamentales, características de la realidad del derecho, funciones esenciales que cumple el derecho, sistema del orden jurídico positivo y relaciones entre derecho y Estado. En segundo lugar la axiología jurídica, que se propone: a) justificación de la investigación axiológica; b) apriorismo y función de los factores empíricos en la formulación de juicios de valor; c) si el *a priori* de los valores jurídicos es de naturaleza psicológico-subjetiva u objetiva-ideal; d) conciliación de

las exigencias de los valores ideales con la diversidad histórica (razón e historia); e) análisis de la idea de la justicia, valores que entran en la proporcionalidad de la relación que marca la atribución del *sum cuique*; f) prioridad de los valores individuales sobre los sociales.

El actual renacimiento del derecho natural es consecuencia de la convicción de que de no poderse apelar a criterios ideales, puestos por encima del derecho positivo, no hay punto de apoyo desde el que condenar los crímenes contemporáneos de los regímenes totalitarios.—R. F. I.

REDLOW, GÖTZ y ULLRICH, HORST: *Die ideologische Offensive des Marxismus-Leninismus in Deutschland*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», (Berlín), 9 Jahrg. 1961 (4), pp. 405-422.

Tomando como pretexto la efemérides del 15 aniversario de la fusión por vía de apremio de los que fueron Partido socialdemocrático y Partido comunista (SPD y KPD, respectivamente) de la República democrática alemana (Alemania oriental), en el que hoy es partido único, el Partido socialista unitario (Sozialistischen Einheitspartei, SED), los autores repiten una vez más la serie de slogans políticos que ordenó difundir la Declaración del Comité Central del SED en noviembre de 1960, aunque esta vez vengan revestidos de un aspecto más científico por moverse sobre las ideas de K. Hager, sobre cuyo «Zur geistigen Situation der Gegenwart» (Berlín, 1961) hay que llamar la atención por tratarse de uno de los libros más insidiosos que ha publicado el último período comunista.

Los temas sobre que se incide esta vez, son preferentemente, la explotación del hecho de la rápida extensión del comunismo a un cuarto del mundo habitado; la organización de la campaña de divulgación ideológica antioccidental; las instrucciones concretas para la labor proselitista a realizar por los partidos socialistas y comunistas de los países capitalistas; la ofensiva del pacifismo y el anticolonialismo; la propagación de los éxitos técnico-científicos rusos; el comentario de los 10 Mandamientos de la moral so-

cialista; la exaltación de la idea de la amistad entre los pueblos y sobre todo la exaltación del nacionalismo alemán como medio de neutralizar la inteligente política de Adenauer de marcado signo internacionalista, como es sabido.

Los tiros esta vez se dirigen concretamente contra Joseph Lortz y su libro *Europa und das Christentum* (Wiesbaden, 1959); contra Konrad Adenauer: discurso publicado en el «Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung» (Bonn, n.º 165, 4-IX-1956), y sobre todo la salutación que dirigió al Congreso Eucarístico Internacional de Múnich de 1960 (ed. en el diario «Neues Deutschland» de 29-VII-1960, que no es precisamente muy de fiar); contra el Cardenal Döpfner (Discurso reproducido en «Eucharistischer Weltkongress. Pressestelle, n.º 11 D. 3-VIII-1960); contra Artur Jores (en su colaboración en el vol. *Wo stehen wir heute?*, Gütersloh, 1960); contra el legado cardenalicio Gustavo Testes y su célebre afirmación: «los cristianos no somos los utopistas de un paraíso terrenal, sino los realistas de la cruz», etc., etcétera. Claramente se puede ver cómo los AA. ponen el dedo en la llaga señalando al único enemigo ideológico que tienen: el catolicismo. Y para su mayor gloria, los más vituperados son, no sabemos por qué esta predilección, los partidarios del neotomismo («...die bürgerlichen Philosophen, in m e r mehr unter die Herrschaft der reaktionären klerikalen Philosophie, den Neotomismus...», pág. 413).—R. F. I.

REINHARDT, HORST: *Die sozialistische Moral im gesellschaftlichen Leben der DDR*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Berlín (9 Jahrg. 1961) 1 (pp. 20-30).

Se trata simplemente de un panfleto pseudodoctrinal comentando algunos textos políticos oficiales de la República democrática alemana, como el «Siebenjahrplan des Friedens, des Wohlstands und des Glücks des Volkes» (Berlín, 1959), la «Programmatische Erklärung des Vorsitzenden des Staatsrats der Deutschen Demokratischen Republik, Walter Ulbricht, vor der Volkskammer am 4. Oktober 1960» (Berlín, 1960) y el «Entwurf des Arbeitsgesetzbuches der Deuts-

«hen Demokratischen Republik» (según la ed. en el periódico «Neues Deutschland» de 15-XI-1960).

Sintomático es, y lo único digno de notarse, por otra parte, el toque de atención que se hace sobre el código de moral social socialista, a tenor del segundo de los documentos citados. En efecto, Reinhardt hace mucho hincapié en recordar la necesidad que hay de que se efectúe una moralización de la vida pública: un aspecto importante de las nuevas tendencias socialistas, dice, es el empeño de convertir los fundamentos de la moral socialista en normas simples y corrientes de la vida diaria. Es de especial interés que por ahí desarrollen los hombres cada vez más profundamente sus buenas cualidades, como el amor al trabajo y la conciencia de responsabilidad, veracidad y rectitud, franqueza y desinterés, mas también fidelidad al socialismo e intransigencia (Unversöhnlichkeit) frente a sus enemigos, amor a la patria socialista de trabajadores y campesinos, indestructible amistad con los pueblos de los otros países socialistas y solidaridad plena con todos aquellos que luchan por los fines altos del socialismo en otros países y continentes. Para concluir recordando que el modo socialista de entender la vida social no es sino la continuación de las mejores tradiciones humanistas (die besten humanistischen Traditionen).

El presente cuadro de virtudes políticas vale la pena de ser meditado, porque procede de la parte más eticista del pensamiento oriental. Y no sería tiempo perdido demostrar la gran verdad que encierran las últimas palabras: pues ciertamente este cuadro de virtudes laicas no es sino la continuación lógica de esas tradiciones humanísticas y paganizantes que gran parte de la Europa occidental se empeña en seguir haciendo propias por falta de valor para reconocer los errores o para apurar sus consecuencias con hombría. Tampoco sería inútil pensar en lo que estas virtudes paganas tienen de justo y verdadero, tomando alguna lección: porque como dijo Aristóteles al comienzo de su metafísica, y con él repite toda la tradición, ni nadie dice toda la verdad, ni nadie deja de decir alguna parte de la verdad. Porque quizás el mundo socialista esté defendiendo —al menos teóricamente, que el mundo de

la realidad no hace en este plano al caso— algunas virtudes sociales de que los viejos pueblos cristianos occidentales se habían olvidado. Pero, en fin, todas estas meditaciones no son absolutamente propias de este lugar.—R. F. I.

ROUBIER, PAUL: *Philosophie su droit et Théorie générale du droit*. En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 149-154.

La legítima reacción contra las doctrinas del jusnaturalismo que supuso el positivismo jurídico, deja de estar justificada cuando éste se opone a la filosofía del derecho, necesaria siempre para mantener la idea de que en el derecho hay un elemento moral que no puede ser sacrificado. Pero tampoco se puede olvidar la parte razonable que tuvieron las críticas contra el derecho natural: exageración del elemento racional, abstraccionismo de hipótesis puestas como postulados, y olvido de que desgraciadamente la justicia absoluta no es cosa de este mundo. El problema de la actual filosofía del derecho es el de mantenerse en medio de los extremos del jusnaturalismo y el positivismo. La pretensión de traspasar las reglas del derecho positivo para definir un derecho natural que el jurista tendría siempre ante los ojos, es excesiva. Siempre será tarea primordial del jurista el análisis exacto del contenido del derecho positivo. Por eso ha de ser ante todo teoría general del derecho: búsqueda del fundamento de la regla, su aplicación e interpretación.

Otros dominios que corresponden a la filosofía del derecho son: resolver las lagunas legales y el problema de las leyes injustas. En todo caso, la filosofía del derecho tiene la misión de dar el contenido de la categoría del ideal. Es hoy importantísima esta misión de conservar el patrimonio del espíritu, ante las tentativas de explicación histórica de la justicia que amenazan alterar el sentido de este valor. La tentación de hacer del derecho una ciencia, y no un arte, no puede hacernos olvidar que se trata de una ciencia normativa, que tiende a indicar fines, como la moral, y no una ciencia explicativa que tendiera a buscar las

causas, como la sociología.. No tenemos nada que ver con las explicaciones históricas de la justicia, porque el jurista no está a la búsqueda de curiosidades, sino del ideal; no se le pregunta a él de dónde viene, sino a dónde va.—R. F. I.

RUPPRECHT, FRANK: *Die weltanschauliche Annäherung und Unterwerfung der rechten sozialdemokratischen Führer unter die Ideologie des politischen Klerikalismus*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». (Berlín), 9 Jahrgang, 1961 (3), pp. 333-343.

Uno de los hechos políticos que más profundamente ha irritado a los teóricos políticos de la República democrática alemana, ha sido la progresiva línea de acercamiento recorrida por el partido social-demócrata (SPD) de la República federal, acercándose a una situación de centro, que lo aleja cada vez más de sus concomitancias con el comunismo soviético. Lo prueba el hecho de la constante diatriba que se dirige desde la zona oriental contra los líderes del SPD. El presente trabajo es uno más de la serie dedicada al asunto. En él se polemiza fundamentalmente con H. Bauer («Koexistenz und Demokratie», art. publ. ne los «Gewerkschaftliche Monatshefte» /Koln-Deutz/ 1960 número 8), Willi Eichler («Weltanschauung und Politik», art. publ. en su propio periódico «Geist und Tat» /Bonn-Frankfurt/ 1959 /10/), Gustav E. Kafka («Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland. Das Boderberger Grundsatzprogramm der SPD in katholischer Sicht», Paderborn, 1960), Nell-Breuning, Gundlach, Hermann Bortfeldt, Willy Brandt, etc., etc. Especial atención se dedica, como es usual, al libro «Der Katholik und die SPD» de von Knoeringen y Eichler, porque siempre el lugar que más duele es la acción de los intelectuales católicos en la política: ellos saben bien de donde brota la única fuerza capaz de hacerles frente en el mundo occidental, y por eso la combaten con predilección dorando la píldora a los evangélicos, recordándoles sus diferencias con los romanos, y acudiendo frente a todos a una hipócrita reivindicación del cristianismo: un cristianismo pacifista y coexistencial, desarmado e imbécil del que se proclaman a un tiem-

po, con la consecuencia acostumbrada, enemigos mortales e intérpretes únicos. Naturalmente ni católicos, ni evangélicos ni socialistas caen en el lazo que se pretende tender. Pero los teóricos germanoorientales no cesan de echarlo para que se enreden incautos que nunca faltan.—R. F. I.

RUPPRECHT, FRANK: *Politischer Katholizismus und Neokolonialismus*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 9, 2 Halbjahr, 9 Jahrgang, 1961, pp. 1.038-1.052.

El catolicismo alemán, en uno de sus frentes de acción política más sugestivos, está manteniendo una preocupación constante por el problema de los pueblos sub- o no desarrollados. Con una visión universalista que sólo el catolicismo puede dar, los católicos alemanes, siguiendo las directrices de la encíclica sobre misiones *Princeps Pastorum* de Su Santidad Juan XXIII, se han dado cuenta de que sólo hay una fórmula política capaz de resolver adecuadamente el problema de la pugna entre colonialismo y nacionalismos: que consiste en poner la economía y los medios económicos de la civilización europea, de que tanta falta tienen los llamados pueblos subdesarrollados, al servicio de la única idea universalista auténtica: la misión universal. Llevando así a estos pueblos los bienes materiales por una parte, y los espirituales y culturales, por otra, todo al mismo tiempo y armónicamente. Es una tarea que ha tomado especial auge desde la creación, con motivo del Congreso Eucarístico Internacional de Múnchen de 1960, del organismo «Missio», hoy ya con sucursales en todas las ciudades alemanas y con una vitalidad y un empuje económico e intelectual al que habrá que prestar especial atención y apoyo desde los restantes países católicos del continente. (Pueden consultarse sobre el particular dos publicaciones importantes: *Missio, Katholische Missionsstellung*, publ. por el Katholischer Missionsrat en Aachen, y el vol. *Arbeitstagung Ettal des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken. Protokoll*, Paderborn, 1960, con trabajos del obispo de Aachen Dossing, del Dr. Ernst consejero del Ministerio federal de trabajo y orden social, del secretario general de los sin-

dicatos cristianos belgas Vanistendael, del jefe de negocios de la recién creada asociación católica de ayuda para el desarrollo de Köln, y del P. Otto s. j. editor de *Die Katholischen Missionen*. Frecuentemente se ocupan también del tema la *Herder-Korrespondenz* y la *Echo der Zeit*.

Los objetos capitales de esta política misionera, a tenor de la encíclica *Præcepta Pastorum* (publicada por S. S. el 28-XI-1959, conmemorando el 40 aniversario de la *Maximum illud* de Benedicto XV, en que se abordaba el mismo tema) son: expansión de la jerarquía y el clero indígena; intensificación de la labor educadora, de modo que vayan a la par el desarrollo económico y el cultural; máxima adaptación al desarrollo cultural de los pueblos; captación ideológica de los nuevos sentimientos de los pueblos jóvenes; incorporación del laicado a la labor misionera; concentración de las fuerzas materiales para la máxima seguridad y productividad en los territorios de misión.

Rupprecht, enfocándolo todo desde una perspectiva marxista se niega a ver en todo este grandioso ideal de la misión universal, que cuenta dos mil años de tensión ininterrumpida, cualquier otra cosa que no sea la continuación del colonialismo con la nueva fórmula neocolonialista al servicio del imperialismo yanqui y alemán-federal. Lo malo es que todo su largo artículo no tiene más información que la de la «*Herder-Korrespondenz*», no presentando ni una sola prueba material que justifique la serie de injurias machaconamente repetidas que se dirigen contra la acción política de los católicos alemanes. No parece muy explicable cómo el Consejo de Redacción ha permitido la publicación de un trabajo que es más panfleto que artículo, y que desde luego está muy por bajo del nivel científico habitual de la revista.—R. F. I.

SCHMÖLZ, FRANZ-MARTIN: *Aufgaben der politischen Ethik*. En «*Ordo socialis*». (Münster i. W.), 1960-61 (3-4), pp. 203-211.

Tarea de la ética en general, y de la ética política en particular, es formar al hombre en su existencia y darle normas para sus acciones. Naturalmente esto no es posible,

sin una antropología racional, sin una sana teoría del hombre en sentido filosófico. Ahora bien, si se parte de la constatación de que el hombre se distingue del resto de las criaturas por su razón y su libre voluntad, y que el mundo es un conjunto ordenado, nos encontramos con que el orden ontológico contiene los criterios objetivos para la rectitud de las normas. El fin inmediato de la ética es y sigue siendo: la vida buena del hombre en la sociedad. El fin mediato es el logro de los más altos fines precisamente a través de la vida buena. De donde que: a) el orden político es el mejor para dar cuenta de estos hechos y para conducir al logro del fin; b) la ciencia política es la mejor para hacerse cargo en su teorización de estos hechos y rendir cuenta de ellos, precisamente bajo un doble aspecto: el de los hechos ontológicos y el de los hechos ético-normativos, afirmando ambos. Tras estos fines hay otros muchos que no se podrían estudiar aquí: así, teniendo en cuenta la doble clase de virtudes humanas, elevar al hombre desde las «opiniones» de las pasiones a la «ciencia» de la realidad real social y humana; o el de la conservación de la consideración del poder como medio para la consecución del orden, frente a la ideología del poder, que lo expone sin control, etc.—R. F. I.

SOEDER, GÜNTER: *Die Ideologie des politischen Klerikalismus und die militärische Fraktion in der SPD*. En «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», Berlín (9 Jahrgang 1961) I (pp. 31-45).

El A. hace una tendenciosa exposición de los principales momentos por que ha pasado en la Alemania Occidental la cuestión de las relaciones entre los partidos políticos y la doctrina religiosa. En tal sentido se pasa revista a las declaraciones de Adenauer de 1950 en el «*deutsche Katholikentag*» acerca del propósito de su gobierno de realizar la doctrina social católica; a la de Süsterhenn ante la «*NATO-Tagung*» de 1959 en Londres proponiendo en nombre de la opinión alemana a la doctrina social pontificia como fundamento ideológico para la construcción de la unidad espiritual y política de la OTAN; las tesis del P. Gundlach, S. J., ex-

puestas en un seminario organizado por la «Katholische Akademie Bayerns», de que frente al derrotismo que implica un pacifismo y desarme insensato hay que mantener la jerarquía de valores que nos dice que existen algunos superiores al de la paz, y que, por tanto, aquellos no pueden sacrificarse a esta, incluso en la época de las armas atómicas; la postura paralela, basada en una apelación expresa del Derecho Natural, defendida por Albert Auer en su art. «Atom-bomb und Naturrecht» (en «Die Ordnung», Heft 4, 1958); por último se dedica especial atención a la postura del segundo presidente del partido socialista (SPD) Waldemar von Knoeringen y su compañero de partido Willi Eichler. Estos en efecto han dado un giro radical al planteamiento dentro del partido socialista occidental de la postura ante las iglesias y la ideología religiosa. Especialmente los ha inspirado sus contactos con el grupo de católicos bávaros dirigidos por el difunto Cardenal Wendel y el P. Oscar Simmel, S. J.

Hito fundamental en la historia de esta evolución fue la obra de Konrad Schön, «Der Christ und die SPD» (Münster/Westphalen, 1957) en que se le exigía al partido socialista una cuádruple declaración: renuncia a su tradición anticristiana, secesión absoluta del marxismo, admisión de la acción política de los cristianos y compromiso de negociar por vía concordataria las posibles divergencias políticas, y, por último, supresión de todas las doctrinas socialistas opuestas a la concepción cristiana del hombre, el Estado y la sociedad. El segundo momento importante fue la reunión en München en 1958 de dirigentes socialistas (Carlo Schmid, Adolf Arndt, von Knoeringen y Eichler, entre otros) con un grupo de tratadistas católicos, cuya jefatura espiritual ostentaban los PP. jesuitas Gundlach y Nell-Breuning, en que se convenció al socialismo de la imposibilidad de mantener su tradicional «weltanschauliche Neutralität». El mismo sentido tuvo la reunión de 1959 en Langenargen am Bodensee entre representantes del socialismo alemán-occidental, austriaco y suizo, con un grupo de católicos dirigidos por el P. Simmel. El nuevo planteamiento se promulgó más o menos abiertamente en el libro de von Knoeringen y Eichler «Der Katholik und die SPD» que

oficialmente es calificado «als wichtige Erläuterung zum Grundsatzprogramm». — R. F. I.

STERLING, ELEONORE: *Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt*. En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie». (Neuwied am Rhein-Berlin), 1961 (XLVII/4), pp. 569-586.

La autora ha confeccionado un precioso trabajo en que se estudian comparativamente (con los textos enfrentados a doble columna) el pensamiento de dos hombres tan significativos en la historia de las ideas políticas contemporáneas, como pueden ser Schmitt y Kelsen. La tesis del trabajo, se refleja en la poética cita de Hölderlin que lo encabeza: «siempre ha hecho el Estado, para condenación, que el hombre lo haya querido convertir en su cielo. El Estado es el cascarón grosero del fruto de la vida: y nada más. Es la muralla del jardín de las flores y los frutos humanos. Mas ¿de qué sirve la muralla al jardín, cuando el suelo de este permanece árido?». Este estudio se dedica a examinar dos posturas ante el Estado, completamente antagónicas entre sí, y ambas equivocadas.

El formalismo en el pensamiento jurídico alemán alcanzó su zénit en la primera postguerra. Tal desarrollo estaba en contradicción con las necesidades del tiempo: en efecto, el pesimismo de la época debía haber sido combatido con la exaltación de unos nuevos valores; y sin embargo, el formalismo se limitó a exasperar los valores fracasados ya una vez, herencia del siglo 18 y 19. Es lo que significa aquella superperfección formal de la Constitución de Weimar. Las dificultades de tal intento formalista de resolver las contradicciones sociales se revelaron pronto en la práctica, obligando a los juristas a la búsqueda de caminos nuevos. Estos se consolidaron, en un Kelsen, intentando perfeccionar el Estado de derecho, y en un Schmitt, que creyó más oportuno condenarlo. La A. estudia a ambos detenidamente, en particular sobre los temas de la relación entre la norma y la realidad, las formas de gobierno, el hombre y el Estado, y el problema de la unidad social. La conclusión que

deduce de su estudio comparativo es, que tanto el formalismo jurídico, representado por Kelsen, como el antropologismo existencial, representado por Schmitt, se revelan como insuficientes en su intento de dar una fórmula política que encauce en un Orden el actual caos social.—F. de P.

STEUSSLOFF, HANS: *Die «dialektische Theologie» Rudolf Bultmanns: Symptom der Krise der bürgerlichen Ideologie*. En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (Berlín), 9 Jahrg. 1961 (4), pp. 453-471.

La teología evangélica se está fusionando hoy en múltiples y contradictorias direcciones. Causa principal de ello es la presión que el catolicismo militante ejercita sobre las filas de la Iglesia Evangélica, sobre lo cual ha llamado ya la atención el Obispo evangélico Dibelius. Bultmann comenzó a trabajar como miembro del grupo de discípulos de K. Barth. Pronto sin embargo inició su camino propio con el hallazgo de una de las corrientes más nuevas: la «teología dialéctica». Sin embargo su originalidad es sólo aparente, porque el término *dialéctico* sólo puede significar agnosticismo, irracionalismo e idealismo subjetivo: en suma, se trata meramente de un relativismo teoréticocognoscitivo, que incluso frente a la dialéctica hegeliana significa un paso atrás, hasta Hume y Berkeley. Por otra parte, sus pretensiones de novedad sólo son de carácter negativo, por su crítica inicial de la «teología liberal», de la «ortodoxa», del racionalismo, de la teología del sentimiento de piedad, y del misticismo. Pero cae en los mismos errores que combate. Según el A., el concepto de la fe de Bultmann equivale a la pura inseguridad e inconsciencia, la afirmación de la omnipotencia divina queda esfumada, el mismo concepto de Dios queda reducido a nada (lo inalcanzable, lo incognoscible, lo incomprensible, lo inconsciente, lo intocable), la justificación del hombre es tan problemática que se pierde toda esperanza con la cabida de la angustia existencial: en fin significa la pérdida de todo estímulo para la acción, que incluso se niega a practicar una decisión sobre las grandes formas de asociación política.

Naturalmente, el autor, asiduo colaborador

de la «*Universitätszeitung der Karl-Marx-Universität Leipzig*», concluye de ahí, que la obra de Bultmann es un claro exponente de la crisis ideológica europea. En lo que acierta, si bien no puedan admitirse en modo alguno la generalidad de sus afirmaciones, encaminadas a ofrecer como única salida para esta ideología en crisis, la del marxismo. Y es que todos sus razonamientos están viciados de origen por la no distinción entre este teólogo y la teología católica; porque afortunadamente para la civilización occidental, en la Europa geográfica siguen aún vivas muchas fuerzas de las que la Europa política quiso exterminar. Son ahora, esas bases ideológicas de la Europa moderna las que están en una crisis irrecuperable; pero no precisamente el cristianismo ni la ciencia teológica católica, que son, por el contrario, los únicos pilares sólidos que oponen una filosofía a los mitos políticos de que el A. se hace portavoz.—R. F. I.

STOCKHAMER, MORRIS: *Reine Rechtsphilosophie. Eine Platon-Studie*. En «*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*». (Neuwied am Rhein-Berlín), 1961 (XLVII/3), pp. 333-354.

El autor, kelseniano fiel, trata de exponer e inciensar la doctrina de su maestro, incurriendo en los mismos errores que éste. En efecto, reconociendo que la realidad no se agota ni en la pura materia, ni en el puro espíritu, sino que ambos forman una unidad indisoluble, se incurre en la contradicción de postular un dualismo metodológico, que nunca expresará la realidad, puesto que por principio sólo quiere ver un aspecto de ella. Precisamente por lo mismo que es recusable una mera consideración empírica del derecho, y así lo hace el A. repetidamente, lo es también una consideración puramente lógico-formal que olvide lo que toda la tradición afirma: que sólo hay un derecho-realidad, el vivido en la comunidad política, y sobre el que se pueden realizar distinciones de razón, pero sin olvidar la unidad del objeto real. Ni se puede justificar aquel pretendido dualismo como una exigencia de pureza metodológica, porque el método no es el fin de

la ciencia, sino un instrumento al servicio de ésta.

Por otra parte, el A. no ha comprendido a Platón, cuando en más de un pasaje (por ej., en p. 351, nota 48) pretende poner en una línea el idealismo platónico con el formalismo kantiano y kelseniano: se olvida lamentablemente, que el idealismo ontológico platónico, con sus conceptos preñados de objetividad ontológica, es la antípoda de todo formalismo que quiera hacer de las ideas meras y huecas fórmulas nominales. Que ciertamente el monismo platónico era insuficiente, cierto; porque reconociendo la parte ideal de la realidad no la enlazaba con la parte material; pero la solución de esta insuficiencia no puede ser dejar de reconocer incluso la parte espiritual; sino, al contrario, unirla a la material: tarea que no es absurda, como apriorísticamente se afirma, sino que de hecho ha sido realizada, estando siempre abierta a mayor perfección, por la doctrina del intelectualismo tradicional. La doctrina de Kelsen, no supera el empirismo, sino que ignora el elemento empírico —real— del derecho, y por eso sólo hace una construcción en el papel; la doctrina de Kelsen tampoco capta el contenido axiológico —real también— del derecho: no es casual que casi nunca nombre la palabra filosofía (p. 353), sino que es consecuencia lógica de su postura, negadora de toda metafísica. Y es que el kelsenismo, no puede obtener otra eficacia dentro de la filosofía jurídica, sino la de despertar la reacción y defensa de los filósofos del derecho. La teoría pura, es y será siempre eso: teoría general del derecho, cuya única trascendencia es esta: la fineza del análisis de las formas lógico-conceptuales del derecho. Eso es lo que tiene de positivo: haber afinado un poco en una parcela (lógica jurídica) del campo de la total filosofía del derecho. Donde, no todo lo ha hecho Kelsen, ni es acertado todo lo por Kelsen hecho. Decir más, aunque sea en una obra dedicada a festejar su 80 aniversario, puede ser piadoso, pero es olvidar aquel viejo aforismo: *amicus Plato, sed magis amica veritas.*—
F. de P.

TAMMELO, ILMAR: *La ricerca del giurista per un incontro col filosofo.* En «*Rivista Internazionale di filosofia del diritto*». (Milano), 1961 (ser. III, fasc. 6), pp. 573-599.

Recientemente el diálogo entre el jurista y el filósofo se ha convertido en un importante problema contemporáneo en el ámbito de ciertas corrientes desarrolladas ora por el pensamiento jurídico, ora por el filosófico: reconstrucción de la lógica jurídica, resurgir del pensamiento jusnaturalista, replanteamiento de la naturaleza de la ciencia del derecho, y análisis del lenguaje jurídico, sobre todo. Quien intenta un encuentro con los filósofos debe individualizar a aquellos con quienes intenta encontrarse. Es necesario por tanto, que responda a la pregunta ¿qué es la filosofía? Pero el jurista no es la persona más indicada para establecer qué sea la filosofía en su sentido genuino, debiendo permanecer como un puro observador de lo que los filósofos le digan. Para individualizar qué corresponde a las palabras «filósofos» o «filosofía» el jurista lo único que puede hacer es recurrir a una definición «de ostentación»: o sea, ver qué es lo que generalmente se indica con ello en los institutos permanentes y generalmente reconocidos en que se la estudia.

Pero, una vez identificada materialmente la filosofía, el contacto con los filósofos le plantea al jurista el problema de la comunicación humana. Un jurista que quiera comunicar con un filósofo, o debe pedir al filósofo que le traduzca sus palabras al lenguaje ordinario, o debe aprender el lenguaje filosófico. Y aquí surgen dificultades perentorias. La primera es la «insularidad» con que el lenguaje filosófico o jurídico se especializa en diversas áreas culturales (mundo anglosajón, europeo continental, soviético, etc.). La segunda, surge de las diversas corrientes que a cada una de estas áreas dividen, alrededor de temas concretos, o de hombres de acusada personalidad (idealismo y realismo, nominalismo y conceptualismo, platonismo y aristotelicismo, positivismo, existencialismo, materialismo, escolasticismo, marxismo, etc.). La tercera deviene de la moderna tendencia a expresarse cada vez más precisamente, con la consiguiente ampliación y forzamiento del

lenguaje (neologismos, extranjerismos, etc.; incluso slogans y frases hechas).

Todas estas circunstancias aumentan el problema del jurista que quiere entenderse con el filósofo. Contra ellas, lo primero que hay que hacer es solicitar, con Jerome Frank, que se forjen juristas y filósofos «completamente adultos», capaces de superar todas las causas de enquistamiento e «insularidad» del pensamiento, mediante la información más completa posible de todo el acervo cultural que tiene que manejar un pensador. En segundo lugar, hay que recordar, que el jurista no tiene necesariamente que interrogar al filósofo sobre los problemas perennes de la filosofía, aguardando una solución, sino plantearle problemas específicos en torno a los cuales puede haber algunos filósofos que tengan algo que decirle que le sirva de ayuda para sus específicos propósitos de jurista. Desde este punto de vista es interesante subrayar cómo hoy el filósofo ha aprendido a tratar asuntos concretos, y el jurista a aceptar, por encima de los márgenes de un racionalismo estricto, la presencia de la incógnita en su propio campo de trabajo.—F. de P.

TREVES, RENATO: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 154-156.

Respecto de la filosofía del derecho hay dos actitudes: concepciones metafísicas que pretenden una razón absoluta de los problemas últimos, y concepciones críticas o metodológicas, que renunciando a la investigación de lo absoluto entienden la filosofía como tendencia a adquirir una conciencia de los métodos y límites de nuestros conocimientos. Según este último punto de vista que prefiero (sin condenar al error a los que creen en el primero) se distingue fácilmente filosofía del derecho y teoría general del derecho. Esta, sobre la base de los resultados obtenidos por las ciencias jurídicas particulares, trata de dar una definición de los conceptos que son comunes a los órdenes jurídicos diferentes, ligarlos entre sí y construir un sistema. La filosofía del derecho reflexiona sobre el trabajo cumplido por las ciencias jurídicas particulares y por la teoría general

del derecho para darse cuenta de la significación de este trabajo, los métodos que se han seguido y los fines que se han proseguido, y para determinar la naturaleza y los límites de los resultados a que se ha llegado. Vistas las diferentes teorías que conciben la esencia del derecho, no es misión de la filosofía del derecho declarar cuál de estas teorías es la verdadera o cual la falsa, sino limitarse a señalar cuál es la más apropiada en las circunstancias dadas para perseguir fines determinados. Aunque las ciencias jurídicas particulares no consideran el contenido sociológico e ideológico del derecho, sino sólo su aspecto formal, la filosofía del derecho debe preocuparse no sólo de la metodología de las ciencias jurídicas, sino también de la metodología de las ciencias sociales y de las doctrinas políticas. El actual resurgimiento de la filosofía del derecho se explica en Italia por el clima de libertad que ha seguido a la expulsión de la dictadura.—R. F. I.

TSATSOS, CONSTANTÍN: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 157-160.

El verdadero dominio de la filosofía no es el de los objetos situados en el espacio o en el tiempo: es el de las ideas, principios supremos de la teoría o de la acción, examinándolas tal como se expresan en las obras de la cultura humana. La verdadera historia es la historia de la realización de las ideas. El deber de realizar en su forma ideal la vida social es la condición fundamental de la historia. Ahora bien, la forma de la vida social, como condición ideal de la realización de las ideas, es también una idea: la idea del derecho, o del Estado, o del orden social. La filosofía que trata de esta idea es la filosofía del derecho, que constituye una parte integrante de la filosofía general. La discusión sobre la constitución formal de una filosofía del derecho sólo versa pues en términos de la conveniencia de formar didácticamente una disciplina separada de la que trata de la acción en general, esto es, de la filosofía moral, o ética, o filosofía de la práctica. Teóricamente la filosofía del derecho no debe formar una rama separada por ser filosofía so-

cial, que integra con la filosofía individual (ética) una parte definida de la filosofía. Pero razones de orden práctico (experiencia del orden jurídico y político) aconsejan la separación.

Constituida aparte, la filosofía del derecho tiene que distinguir el examen del derecho del examen de la ciencia del derecho; este último constituye la metodología de la ciencia del derecho. El objeto de la filosofía del derecho, como el de toda filosofía, es la idea. Por la idea del derecho es como se determina el concepto del derecho, concebido como el conjunto de reglas que deben conducir a la idea del derecho, y que por tanto se refieren, positiva o negativamente, a ella. Así el objeto de la filosofía del derecho es también determinar la relación de la idea del derecho con la idea moral y la idea del bien, así como determinar la relación entre la idea del derecho y la realidad (y aquí es donde la filosofía del derecho está llamada a justificar la validez o el valor de las reglas de derecho). La era de los François Géný, Stammler, Kelsen, tan gloriosa para la filosofía del derecho, ha pasado. Ha llegado el momento de una nueva orientación intelectual: la filosofía del derecho está llamada a dar una respuesta a los problemas de fondo, problemas trágicos de filosofía práctica que pesan con un peso singular sobre la vida actual de la humanidad.—R. F. I.

ULLMO, J.: *Les sciences de la nature aujourd'hui: méthode et objet*. En *«Les études philosophiques»*. (París, 1961 (1), pp. 3-10.

Hoy día triunfa la física matemática. El triunfo va acompañado de una modificación en su seno: su aspecto cambia al par que se amplía su campo. El A. estudia dicho cambio en relación al papel creciente en la ciencia moderna de las nociones de «estructuras», «unidad» y «totalidad», y «temporalidad» y «evolución».

El concepto de estructura surge del reconocimiento de que las leyes no son el producto acabado de la ciencia, sino su materia prima, puesto que designan en el caos aparente de los fenómenos los puntos fijos que les sirven de soporte, que son los «objetos»

científicos. Dichos objetos escapan a su vez de la condición subordinada, cesan de ser meros soportes postulados por las leyes, cuando el espíritu humano intenta representarlos en sus estructuras, o sea, en su conjunto de conexiones entre elementos más simples. La estructura, concebida para explicar ciertas leyes, se manifiesta creadora sugiriendo nuevos tipos de interacción, o sea, presidiendo leyes todavía desconocidas. El arma intelectual que es la estructura saca su fecundidad de que parece encajar con la marcha misma de la naturaleza, pues implica en su definición misma la distinción de niveles diferentes de la realidad. Siendo estos niveles múltiples, las conexiones que definen las estructuras son de tipo muy abstracto y global, pues en su seno se funden elementos constitutivos que no son más que los parámetros de una ecuación.

Por ello el concepto de estructura impone en la ciencia moderna las nociones correlativas de unidad y totalidad. El sistema cuántico, en efecto, absorbe y destruye la individualidad de los elementos constitutivos, y por tanto las configuraciones globales en disposición de conservarse son finitas y forman una serie discontinua: una de dichas configuraciones, llamada fundamental, es privilegiada y representa el equilibrio natural del sistema aislado. El sistema cuántico es, pues, una unidad-totalidad: totalidad, por reunir e integrar elementos constitutivos en que la individualidad queda abolida, y en que sólo juegan un papel las relaciones recíprocas; unidad, por presentar un objeto nuevo de propiedades específicas y estados bien definidos.

Se sabe que estos estados discretos, llamados estados estacionarios, están diferenciados por las magnitudes de energía correspondientes al sistema. La noción de quanta significa la restricción de las magnitudes de energía posible para el sistema. La energía es una capacidad de interacción; se necesita una aportación de energía del mundo exterior para levantar el sistema por encima de su estado fundamental. La escala cuántica mantiene la estabilidad del sistema. Si se quisiera considerar simultáneamente todos los dominios el mundo sería un caos para el pensamiento. La escala de energías cuánticas ordena ese caos: a cada nivel, la estabilidad, la individualidad de ciertos sistemas, y solo

la de ellos, se aparece e impone. Mas esta escala cuántica de energías, paralela a la jerarquía de niveles objetivos, propone e incluso impone una hipótesis de evolución; así Weisskopf describe la historia de la materia en el universo según el esquema de energías de interacción disponibles decreciendo a lo largo de la escala, equivalente a la aparición de los niveles sucesivamente más y más elevados. De ahí se deriva la concepción de la temporalidad en la ciencia moderna: es la interacción universal la que da pleno sentido a la noción del tiempo. Un sistema aislado queda en estado estacionario, no le pasa nada, no cambia: se puede decir que está fuera del tiempo. Pero no hay sistema aislado: esto no es más que una abstracción; la interacción universal está presente siempre. El tiempo no es pues, un cuadro inerte donde se desenvuelven los fenómenos; para cada objeto, por contraste con el estado estacionario de su aislamiento, el tiempo es el ritmo de su cambio al manifestarse sus vínculos con los otros objetos. Para el universo entero el tiempo es la medida de la comunicación, de la propagación de las interacciones que se realizan sucesivamente. El tiempo resume así la unidad del mundo y el cambio universal que crea esta misma unidad.—R. F. I.

VALIENTE, JOSÉ MARÍA: *En el centenario de Vázquez de Mella*. En «Revista de Estudios Políticos». (Madrid), nov.-dic. 1961 (120), pp. 55-77.

La pluma autorizadísima de José María Valiente ofrece en el último número de la revista política de nuestro Instituto de Estudios Políticos una enjundiosa y actualizada exposición —no en vano es un político el que escribe— del pensamiento de Juan Vázquez de Mella y Fanjull. El autor comienza recordando la actitud esperanzada y constructiva de Vázquez sobre el negro panorama de la crítica negativa que representa la generación del 98 como un eco de toda la visión del siglo. No basta la política negativa; ningún sistema se destruye si no se le aplica el sistema contrario. Y este viene exigido por un movimiento social que nace del impulso de todo un pueblo. En consecuencia, los grandes contendientes de mañana serán el socie-

dalismo católico y el socialismo ateo de la revolución. Las soluciones de los admiradores del fenómeno político anglosajón no valen: de Inglaterra sólo se recoge una gran lección: que la estabilidad política anglosajona es una simple consecuencia de la fidelidad a las propias tradiciones políticas; la tradición, en efecto, es el progreso hereditario, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social. Y esto es lo que importa realizar sin temor a las masas socialistas, porque en medio de sus errores hay en ellas justas aspiraciones que el tradicionalismo puede satisfacer.

Vázquez de Mella cree en su pueblo y en la cultura jurídica y política de sus tradiciones. La estabilidad política se basa en la constitución social y en la constitución interna, a las que debe sujetarse la constitución política. Es su teoría socialista, según la cual la sociedad es una serie jerárquica de personas colectivas: la fundamental es la familia; el municipio, la comarca o provincia, y la región, son complementarias; el gremio, la escuela y la Universidad son derivativas. La soberanía social debe limitar a la soberanía política; aquélla existe porque hay que reconocer a estas personas colectivas con vida propia, no dependiente de la concesión que le haga el Estado; la soberanía política es una necesidad colectiva de orden y de dirección para todo y sólo lo que es común. Las clases sociales son categorías de personas individuales o colectivas unificadas por un interés social común. Intereses sociales son el intelectual, el religioso-moral, el material-económico, el aristocrático (benefactores sociales) y el de defensa; estos son fines permanentes a los que sirven las clases sociales como categorías de actividades sociales. Como la complejidad de las relaciones sociales impone la especialización profesional, la representación ha de ser por clases y no por partidos; con esta evolución pueden variar las clases, pero siempre permanece el principio de que todas han de ser representadas armónicamente en el órgano de la soberanía política para que éste sea un espejo de la sociedad.

La soberanía política, el Estado, es principio de unidad que reduce a orden la variedad social. Es Estado liberal no cumple los deberes de protección y cooperación; el

Estado absolutista elimina la soberanía social desorbitando la soberanía política. Cuando el equilibrio entre ambas soberanías se destroza, comienzan los males del Estado. Y como el poder tiende a desorbitarse siempre, hay que frenarlo; sólo que los límites para ser auténticos han de ser exteriores, no interiores como quisiera Montesquieu. A la soberanía política sólo la puede limitar una auténtica autonomía social erizada, en su alrededor, de libertades y derechos. El instrumento técnico capaz de realizar la función son las Cortes, expresión de la soberanía social que limitan, ayudan y auxilian a la soberanía política y la contienen en sus desbordamientos. Los principios de la representación, son: representación de las personas colectivas y de las clases, incompatibilidad del cargo de diputado con toda merced o empleo, el mandato imperativo, y exigencia de consentimiento expreso de las Cortes para la modificación de toda ley fundamental y de todo impuesto. Así son ellas vehículo para que el pueblo exprese sus necesidades al poder y garantía de los atropellos de éste.

La constitución política española se basa en dos principios: el regionalismo federativo, puesto que el espíritu nacional sólo es la síntesis del espíritu regional, como elemento político fundamental de nuestra constitución interna (la constitución social es la propia de toda sociedad cristiana; la constitución interna es la determinación de aquella mediante las características específicas de cada sociedad); y la unidad católica como elemento específico espiritual; y como tercer elemento, no por accidental menos fundamental, la forma monárquica de gobierno, la monarquía federativa y misionera, capaz de servir de substrato substancial a estos dos requisitos básicos. La monarquía viene sustentada en España por todo el pensamiento racional de nuestros clásicos: pero también trae consigo los cantos de los poetas, la inserción al torrente de las energías políticas de las inestimables fuerzas de lo legendario y lo poético: por eso podía exclamar este cantor de nuestra monarquía tradicional: «Poesía, poesía, yo quiero sumergirme en el espíritu nacional de mi Patria...».—F. PUY MUÑOZ.

DEL VECCHIO, GIORGIO: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 116-118.

El concepto del derecho viene presupuesto por las diversas materias jurídicas; pero justamente porque se sale, en lo que tiene de general, del cuadro de sus competencias respectivas. Por ello que constituye el primer campo de estudio de la filosofía del derecho la atención de dicho concepto en sus diversos y profundos aspectos, en sus caracteres esenciales, en sus relaciones con otros conceptos. Otro problema o grupo de problemas que estudia es el del fundamento del derecho. Aquí surgen una serie de cuestiones como: si el derecho se funda en la razón humana o en otros elementos de la naturaleza humana, si es preciso admitir la ley divina o bien pueden dejarse al margen los factores teológicos, si el derecho natural se identifica con la idea de justicia absoluta representando un modelo de las leyes positivas, cuáles son exactamente las relaciones entre derecho natural y positivo y cómo resolver los conflictos eventuales entre ambos, etc. Un tercer campo de estudio de la filosofía del derecho es el que se refiere a la fenomenología jurídica en general, y que no impiden, antes requieren, un cuarto género de investigaciones metahistóricas que pueden llamarse «filosofía de la historia del derecho». En todas estas investigaciones, que pueden distinguirse en lógicas, deontológicas y fenomenológicas, la filosofía del derecho debe mantenerse en contacto con las otras ramas de la filosofía teórica y práctica, así como con los datos de la experiencia y las ciencias que elaboran dichos datos. Nada más absurdo que el antagonismo entre la filosofía del derecho y la ciencia o ciencias jurídicas positivas.—R. F. I.

VESCOVI, ENRICO: *Il concetto del diritto subiettivo e la realtà contemporanea*. En «Rivista internazionale di filosofia del diritto». (Milano), sept-oct. 1961 (a. 38, s. 3, fasc. 5), pp. 401-420.

El derecho, como objeto social y al servicio del hombre (hecho por el hombre y para

él) se compone de un concepto (norma), que, operando, en primer lugar, debe tender a realizarse, a tener efectividad (positividad o vigencia) para poder alcanzar su fin. Por otra parte, debe tratar de alcanzar un ideal, buscado por el individuo mediante la realización de valores (valores éticos, valores de justicia, derecho natural, etc.). En el derecho subjetivo debemos buscar —para comprender el concepto en su totalidad— la noción en su funcionamiento efectivo (concepción dinámica). No basta decir «facultad de hacer conforme a la norma», sino que también se debe buscar la adecuación o la tendencia de este concepto a la realización de ciertos valores o ideales (libertad, igualdad, universalidad, etc.). El reconocer que se pueda considerar el concepto de derecho subjetivo como simple facultad, carente de todo contenido (o como forma a ser rellena con un contenido cualquiera) y el afirmar que él es objeto de nuestra ciencia, no impide el que para poner en movimiento este derecho, haya necesidad de buscar este contenido y reflexionar sobre el modo en que sirve a los ideales humanos a que tiende el derecho (llámense justicia, derecho natural, ideales, valores, etc.). Y declaramos que tal función no es extraña a la ciencia del derecho, sino propia de ella, aunque confinante con otras ciencias (sociología, política, etc.). Interesa, pues, saber, cómo cumple nuestra actual concepción de los derechos subjetivos su función de realizar los valores humanos propuestos. Por otra parte, la exigencia de funcionamiento real hace que consideremos la necesidad de que la idea del derecho subjetivo se integre en un segundo momento que lleva a la conclusión de que es necesaria la garantía, aspecto que completa el concepto propio de este derecho. La garantía de los derechos subjetivos, que permite su ejercicio efectivo, la encontramos en la organización social.

A la luz de estos presupuestos, un juicio acerca de la actual concepción del derecho subjetivo, arroja los siguientes resultados: en primer lugar, con un desarrollo histórico que se mueve en el sentido de la conquista del derecho subjetivo: ante todo, extendiendo su ámbito (por ej., los derechos sociales, los derechos culturales, etc.); después, extendiéndose a un mayor número de individuos. En segundo lugar, el progreso se ve en el

perfeccionamiento del sistema de garantía: en este aspecto la organización social ha dado un paso gigantesco con la reciente elevación del individuo a sujeto directo del derecho internacional, mediante la creación de organismos internacionales destinados a la garantía de los derechos individuales. Otra forma de progreso, indirecta y no menos importante, es la unanimidad con que la doctrina va llegando al convencimiento de que resulta una exigencia ineluctable de nuestra disciplina, el que los derechos de la persona no sean una mera forma sin el contenido de la realización de los valores humanos esenciales; y mucho menos meros poderes válidos formalmente, pero no realizados efectivamente en el ámbito social.—R. F. I.

VIEHWEG, THEODOR: *Rechtsphilosophie als Grundlagenforschung*. En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie». (Neuwied am Rhein-Berlin), 1961 (XLVII/4), pp. 519-538.

El trabajo es un discurso leído por el autor el 3-3-61 en Frankfurt con motivo de la fundación, en la Universidad de dicha ciudad, de una sección de la «Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie» (IVR). En el primer apartado se expone el auge actual de la filosofía del derecho, no sólo en países como Italia y España, donde tal estudio cuenta con una tradición universitaria ininterrumpida, sino también en los países del campo anglosajón. Lo característico de una filosofía jurídica como investigación fundamental es que su problemática ha de ser vista desde la perspectiva de la ciencia del derecho, sin que ello suponga que se nieguen otros aspectos y puntos de vista, que *a priori* vienen admitidos como coadyutores. El fin de tal investigación fundamental es ofrecer el más profundo fundamento de nuestra disciplina en acuerdo con otras investigaciones fundamentales; lo cual es necesario hacer, si no se quiere que la jurisprudencia devenga una mera técnica del derecho.

En un segundo apartado se advierte que el punto de partida que orienta toda la investigación fundamental que se propone, es el hecho de que el jurista de hoy día, en

muy superior media sobre el jurista de hace una generación, se siente intérprete del derecho; esto es, sabe que siempre que utiliza o aplica una norma jurídica está haciendo, de cualquier modo, interpretación de la misma. En este sentido, la praxis jurídica se convierte cada vez más en una Teoría en sentido estricto, o sea, en una dogmática jurídica. La misión de la investigación fundamental de que se habla es establecer los fundamentos de tal dogmática del derecho. Lo cual tiene que hacer en dos fases: primero, abordando el problema de la estructura formal del derecho; después, profundizando en una teoría fundamental material del derecho.

El primero de estos aspectos es estudiado en el tercer apartado. Se recuerda que desde el s. XVIII ha imperado en la ciencia jurídica la lógica deductiva, que por principio anula casi totalmente toda interpretación. Las necesidades de la vida jurídica actual imponen el acudir a la experimentación de las posibilidades abiertas por todas las últimas corrientes lógicas al derecho. De especial interés es el estudio y confrontación del significado que en el derecho pueden tener la aplicación, en el mundo occidental, de la lógica formal, y, en el mundo oriental, de la dialéctica marxista, con sus respectivos primados de la univocidad y la contrariedad.

Por fin, en el cuarto y último apartado se establecen las bases de una teoría fundamental material del derecho, como exigencia de concordancia, ora con una idea de la historia, ora con una idea del hombre individual. Función primordial es la unificación de criterios y el trabajo por la reducción de las diversas cosmovisiones jurídicas de la actualidad, especialmente las que corresponden a los tres campos bien diferenciados: oriental, europeo continental y anglosajón. Entre las últimas cuestiones, múltiples, que esta parte de la investigación fundamental tiene que proponerse, está la de la determinación de una especie de derecho natural cosmológico, que lleve en todo caso a la determinación de lo que debe ser específico como justo natural y como injusto natural.—F. de P.

VILLEY, MICHEL: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 160-165.

Hacerse cargo de los principios, explicar-

los, aprobar su valor, ponerlos en cuestión, es asunto de la filosofía, no de la «ciencia» que se constituye sobre el fundamento de dichos principios. La necesidad es la que precisa a añadir a los estudios de derecho, netamente distintos de los orientados a estos problemas, los estudios de filosofía del derecho. En cuanto al método de la filosofía del derecho, hay que desechar el método dialéctico por el que algunos quisieran que la filosofía del derecho fuera tratada como una ciencia rigurosa. Esto no es posible. El único método que puede escapar a la acusación de falso y temerario es el de la apelación a la historia de las doctrinas de la filosofía del derecho, cualquiera que sea la etiqueta bajo que se presenten, completado por la constatación de la experiencia práctica, que es la que al jurista llama primordialmente.

La definición de la filosofía del derecho es casi imposible. Su objeto son los principios extraídos de la experiencia práctica a la luz de las doctrinas que deben constituir el fundamento de las ciencias racionales del derecho. La tradición de los libros dedicados a la filosofía del derecho arroja una triple problemática: la definición del derecho, a resolver por una ontología jurídica, el método y fuentes del derecho, a plasmar en una metodología jurídica, y por fin, el gran problema: el del contenido del derecho, objeto de una axiología jurídica.—R. F. I.

VIRALLY, MICHEL: *Qu'est-ce que la philosophie du droit?* En «Archives de philosophie du droit». (París), 1962 (7), pp. 166-168.

La razón de ser de la filosofía del derecho descansa en la naturaleza misma del derecho. Este es un producto, no de la naturaleza, sino de la actividad humana, o más precisamente del espíritu humano. Es indisoluble por tanto de un cierto proyecto del hombre sobre la sociedad, de una representación del hombre y de la sociedad, y de un sistema de valores. Por lo tanto el derecho

no podrá ser reducido nunca a una simple técnica, indiferente a los fines para que se utiliza. Y sólo la filosofía puede dar cuenta de estos aspectos del derecho. Otras circunstancias más concretas exigen una labor filosófica sobre el derecho: el escándalo producido por recientes sistemas de derecho positivo negadores de los valores más primarios sobre que se apoya nuestra civilización, el predominio de nuevas entidades políticas basadas en otras concepciones últimas, el reciente florecimiento del derecho comparado y las incertitudes actuales del derecho internacional. Todos estos problemas no se pueden resolver por la mera técnica e imponen una consideración filosófica.

Contra la filosofía del derecho hay un obstáculo principal: la desconfianza de los juristas en una filosofía del derecho identificada con aquella que se conoce con el nombre de derecho natural. Es un error que se debe desvanecer: la filosofía del derecho debe cumplir respecto de la ciencia del derecho la misma función que la filosofía de las ciencias respecto de las ciencias exactas. A este respecto, la teoría general del derecho es el quicio entre la filosofía del derecho y la ciencia jurídica. He escrito en «La pensée juridique» que la teoría general del derecho es parte integrante de la ciencia del derecho, porque debe establecerse sobre la base de la observación. Sin rescindir esta afirmación hoy pienso que, en razón de la insuficiencia actual de nuestra información, la teoría general del derecho está obligada aún a recurrir ampliamente a las fuentes de la filosofía.—R. F. I.

DE VRIES, JOSEF: *Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendente Methode*. En «Scholastik». (Freiburg i. Br.), 1961 (H. 4), pp. 481-496.

La cuestión más aguda del actual filosofar es quizás la del acceso a la filosofía. Ciertamente se observa en el último período un florecimiento de los estudios y las publicaciones. Pero estas no pasan de ser patrimonio de un grupo de iniciados muy reducido. Los demás, e incluso muchos filósofos, siguen pensando que la filosofía es un campo de batalla donde cualquiera puede mantener sus

opiniones. Con ello se ha originado un desprecio hacia la metafísica, que sólo puede ser vencido con una fundamentación clara y eficaz de la misma. Hay que dar al hombre actual una vía de acceso comprensiva y convincente, lo cual parece encerrar la exigencia de una fundamentación teórico cognoscitiva de la metafísica. ¿Es esto posible? Porque lo que de hecho no se puede abrir es un camino de acceso a la metafísica que sea no metafísico. Ahora bien, dentro de la metafísica hay diversos puntos de vista al respecto. El «acceso» a la metafísica tiene que hacerse de tal modo que se intente llevar a los lectores u oyentes a un alejamiento de la desconfianza ante el pensamiento metafísico, proporcionando puntos de vista ciertos, simples, sencillos y fundamentadores, a partir de los cuales puedan progresar lenta y seguramente. Para lograrlo, y puesto que no somos espíritus puros, careciendo por tanto nuestra naturaleza de una intuición de la naturaleza de nuestro espíritu y de sus actos, habremos de partir de una metafísica del conocimiento que no sea meramente especulativa, sino que arranque le los «fenómenos» dados. El acceso a la metafísica ha de ser fundado por tanto sobre lo inmediatamente dado, sobre los puntos de vista inmediatos.

Pero lo inmediato puede ser buscado de dos modos. En dirección al objeto, o en dirección al sujeto. En este sentido distingue J. B. Lotz el método objetivo y el subjetivo o trascendental. En la Escolástica del pasado se usó casi exclusivamente el método objetivo. El método trascendental en cambio arranca claramente en su desarrollo de Kant y ha sido aplicado, aunque disintiendo en ciertos aspectos, a la Escolástica moderna por J. Maréchal. El método objetivo se orienta hacia los objetos en cuanto son algo contrapuesto al sujeto cognoscente. Objeto es aquí por tanto, no simplemente lo conocido —porque el sujeto se conoce también a sí mismo en su acto— sino lo conocido con un conocimiento directo, esto es, sin una vuelta reflexiva del sujeto sobre sí mismo y sus actos. Cuando el desarrollo del pensamiento puso de relieve la insuficiencia de este método, se desarrolló el llamado método trascendental. Según el punto de vista kantiano, el «método trascendental» es el descubrimiento de lo apriorístico, de las condiciones a priori puestas en el pro-

pio sujeto, sin las cuales no puede surgir el conocimiento objetivo. Resolver un problema mediante el método trascendental quiere decir resolverlo por la reflexión acerca de sus condiciones a priori. La crítica moderna al método trascendental ha puesto de relieve que por sí solo es también insuficiente. Poniéndose de relieve la necesidad de la unión de ambos métodos para hacer posible un incondicionado y seguro acceso a la metafísica. El método objetivo «primitivamente» comprendido, que quiere hacer la metafísica sin reflexión alguna sobre las condiciones de posibilidad proporcionadas por el sujeto, no puede fundamentar sus asertos definitivamente, mostrándose ya como absolutamente insuficiente. Por otra parte, tampoco puede justificar por sí solo el método trascendental un juicio, si no lo funda en la evidencia del contenido material del mismo —en el sentido del «método objetivo»—. La unión de ambos métodos, en cambio, ofrece un acceso a la metafísica que nadie puede contradecir, sin al mismo tiempo contradecirse a sí mismo.—F. PUY MUÑOZ.

WELTY, EBERHARD: *Der vielfache Anruf im neuen Sozialrundschrreiben «Mater et Magistra»*. En «Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur», (Paderborn), Dic. 1961, Jg. 15 (H. 6), pp. 401-422.

El art. del P. Welty es reproducción casi literal de la comunicación que presentó el 17-XI-61 ante la «Hauptversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken». La importancia de la «Mater et Magistra» (M. M.) se deriva de dos cualidades fundamentales: su contenido fundamentalmente optimista y prácticamente pastoral, y su inmutable actualidad por el modo liberal y descendiente de expresar las opiniones, movimientos y desarrollos de esta época. También es digno de ser subrayado el modo en que se ocupa de lo meramente natural, sin incurrir en un naturalismo, como lo prueba su optimismo, que sólo puede proceder de que todos los problemas son vistos a la luz de la fe.

La encíclica ofrece una gran multitud de posibilidades para el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia. Su enumeración es

imposible por su cantidad; pero es preciso llamar la atención sobre los temas más importantes que se abordan y ofrecen para la investigación especulativa y la acción práctica de los católicos.

Un primer grupo de temas es el relacionado con la propia doctrina social de la Iglesia: y ante todo el lugar de la persona en la sociedad (M. M., 59 ss.) que involucra la cuestión del bien común rectamente entendido y el principio de solidaridad. La contraposición de persona y sociedad no es correcta: la alternativa del problema es entre individuo y sociedad, entre ser individual y ser social. Segundo problema de esta cuestión es la atención a la pareja de conceptos Justicia y Equidad; con ellos están vinculados estos otros: la apelación al derecho natural, la exigencia de la igualdad, y el problema de la adaptación a la situación histórica concreta. Tercer problema de este grupo es el concepto de bien común de la humanidad en su totalidad, que arrastra los siguientes: obligación estricta de los cristianos de colaborar con todas las fuerzas a la solución de los problemas de los pueblos subdesarrollados; este deber es de todos: Estados, grupos sociales y hombres particulares; el problema general ha de resolverse con una cooperación social también general: lo que exige coordinación de fines, planes y fuerzas; la ayuda para el desarrollo no debe corromperse en nuevas formas de colonialismo; la meta de toda ayuda para el desarrollo es elevar el bienestar social de esos pueblos hasta colocarlos en una situación de auténtica independencia y autonomía; el progreso de dichos pueblos no puede consistir en la exclusiva mejora de sus bienes materiales, sino en el aumento de todos los bienes y en la proporción que indica la escala de los valores universales; los problemas de superpoblación y de hambre endémica no pueden resolverse con la doctrina de la limitación de la natalidad; los pueblos subdesarrollados están obligados a aceptar la ayuda y emplearla en un desarrollo orgánico y armónico de todos sus valores; la Iglesia tiene el deber ineludible de cooperar a la labor de desarrollo de estos pueblos en cuanto a la satisfacción de las necesidades espirituales.

El segundo gran grupo de cuestiones a que se refiere la encíclica está en conexión

con la política social o la acción social. Su fundamentación se apoya en dos consideraciones: los tres principios de la utilización de los bienes terrenos, el trabajo y la familia, por una parte; y la significación y la fuerza creadora del bien común por otra. El principio de utilización de los bienes externos es anterior al derecho de propiedad, estando éste en función de aquél. El trabajo ocupa un lugar preferente al capital: lo que implica el paso de una economía estática a una economía cada vez más y más dinámica, así como los temas de la coposesión, la participación del obrero en la vida de la empresa, y la participación del trabajador en los diversos terrenos de la vida social. Por otra parte, toda la planificación económica y social ha de tener en cuenta la salvaguardia de la familia, su seguridad económica y sus necesidades vitales: y a ella ha de subordinarse la reestructuración de la propiedad, el salario y el trabajo. En fin, el bien común internacional, el bien común en todos los terrenos es presupuesto incondicionado del desarrollo provechoso tanto de la comunidad de los pueblos como también de las comunidades de países individualizados.

Un tercer grupo de consideraciones y cuestiones a desarrollar es el trabajo de formación católico-social. Los dos grandes ideales de ordenación social en la actualidad son el socialismo liberal y el neoliberalismo. Son insuficientes para la misión de los católicos, que ha de estar basada en estos principios: la verdad como luz, la justicia como meta, y el amor como impulso. El orden social que propugna la Iglesia ha de ser efectuado por todos los católicos, pero siempre bajo las enseñanzas y presupuestos que les marca la jerarquía. Eto quiere decir dos cosas: primero, que el oficio magistral y pastoral de la Iglesia ha de ir concretando y adaptando a las situaciones reales la doctrina general pontificia; segundo, que los fieles tienen también en este sector un deber de obediencia, debiendo precisarse cada vez más qué es lo que en la doctrina de la Iglesia es mandato y qué presupuestos para la acción, quiénes son los obligados por este deber y en qué medida, qué dependencia tiene la doctrina social de la Iglesia con los fundamentos y dogmas de la fe y la moralidad, y qué acción corresponde en concreto a la comunidad ecle-

siástica universal y a las comunidades menores y nacionales. El servicio cristiano para la construcción del mundo implica, no un alejamiento del laicado, sino al contrario una participación cada vez más eficaz del mismo; el trabajo, incluso el trabajo cotidiano de los católicos ha de estar indeclinablemente unido al programa espiritual de la perfección cristiana; la santificación del trabajo quiere decir la conciencia de trabajar para servir a Dios, según el programa de Cristo, en servicio y amor del prójimo; tal trabajo tiene así una nobleza y una dignidad absolutas; la misión sobrenatural no quiere decir olvido de los valores humanos de las modernas culturas, antes bien, la progresiva cristianización y evangelización del humanismo: esto es, hay que poner de acuerdo al auténtico humanismo con la doctrina del Evangelio.— F. PUY MUÑOZ.

ZWEILING KLAUS: *Grundlagen und Grenzen der Toleranz*. En «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». (Berlín), 1962 (3), pp. 352-6.

Se trata de una comunicación presentada por K. Zweiling (director del «Philosophischen Instituts der Karl-Marx-Universität» de Leipzig, y presidente de la «Vereinigung der Philosophischen Institutionen der DDR») a la Reunión celebrada en agosto de 1961, en Santa Bárbara (California, USA) por el Instituto Internacional de Filosofía.

Según Zweiling, el concepto de tolerancia tiene su origen en el problema religioso de la equiparación de las diversas confesiones en un mismo país, pero actualmente reviste caracteres dramáticos como problema de las relaciones entre el mundo socialista y el occidental, problema cuya gravedad especial se la da el hecho de tratarse de coexistencia entre Estados y a escala mundial.

Los fundamentos de la idea de la tolerancia estriban en que el hombre tiene que transformar constantemente el mundo en que vive para lograr alcanzar verdaderamente una vida humana. Lo cual presenta dos aspectos: primero, las posibilidades de lograr tal objetivo dependen directamente del logro de la verdad científica, en el campo de las ciencias naturales como en el de las sociales. Se-

gundo, que dichas posibilidades dependen también directamente de la colaboración social mutua entre los hombres, por ser un objetivo que ningún hombre aislado puede conseguir. Ahora bien, siendo la verdad algo objetivo y los hombres entes subjetivos, aunque unidos por los lazos sociales, resulta que la humanidad exige de nosotros que nadie se considere a sí mismo medida de los demás, sino que cada cual haga lo suyo, enriqueciéndose la comunidad con la aportación de cada cual. Y esto que se dice de los individuos, es aplicable exactamente a las naciones.

Las fronteras o límites de la tolerancia se derivan del hecho de que ella no es en sí un fin, sino un medio para el servicio de la humanidad. Por lo tanto, serán límites de la tolerancia, los que son de la humanidad: no será posible la tolerancia cuando se traspasen o pisen los linderos de la humanidad. Por lo tanto la humanidad exige que se coaccione incluso con el poder a aquellos individuos o naciones que contradigan la verdad objetiva con su modo de pensar, o que persigan con sus acciones propósitos inhumanos. La tolerancia, cuando está justificada, no debe ser pasiva, sino activa. Esto es, debe actuar ayudando a quien obra para la humanidad, y persiguiendo a quien está en el error. Si queremos ser plenamente hombres, tenemos que ayudar al errado a salir de su error y ver la verdad: con ello le ayudamos

a ser hombre, ayudamos a los que viven cabe él, que pueden sufrir como consecuencia de sus errores, y nos ayudamos a nosotros mismos disipando el error e imponiendo la verdad.

Ideas, que no recogiendo todos los argumentos de la tradición filosófica y cultural occidental, serían plenamente aceptables, de no ser una pura estructura formal, cuyos contenidos son precisamente erróneos: pues que se entiende por verdad sólo la mera expresión de leyes físico-naturales, y por humanidad una colectividad materialísticamente reducida a un destino natural que muere con la naturaleza perdiéndose en el vacío. Las reglas formales de exclusión de la tolerancia están bien dadas, pero los valores fundamentales están tan restringidos, que el juicio en función de ellos tiene que resultar disparatadamente mísero y empalidecido. Consideraciones que llevan a revisar el concepto mismo de tolerancia, negando el punto de partida del autor, de que sea un problema político-filosófico primordialmente. Tras las apariencias fenoménicas, la realidad es que la actitud de tolerancia e intransigencia sigue teniendo una base teológica ineludible, puesta hoy día en el comienzo mismo del pensamiento: la aceptación o no de la divinidad, y con ella del alma humana y de su inmortalidad. La fijación de esta escala de valores decide toda la cuestión.—R. F. I.