

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *La Moral existencialista y la regulación racional tomista*, en «Sapientia» (Buenos Aires), 1963. (XVIII/67). pp. 31-37.

Como el mismo epígrafe indica, el artículo consta de dos partes; la primera dedicada al estudio de la Moral en el existencialismo, la segunda en Santo Tomás. A) Para Alcorta la moral existencialista depende siempre de una situación que no puede ser iluminada desde las normas generales y objetivas, según los mismos existencialistas, que a la vez afirman que la moral no desciende de lo general a lo particular, sino que brota en la situación, lo cual sea un fenómeno nuevo impensable e imprevisible que exige su moral por sí mismo. La inefabilidad de la moral de situación, o Situationsethik, deriva de ordinario de dos principios distintos: la libertad, que es constitutivamente subjetiva; y parece entenderse que cada acción es tan subjetiva e individual que resulta inequivalente a las demás. La moral de la situación representa fundamentalmente el Ethos del Existencialismo y corre su suerte y destino; y es subjetiva pues deriva de la existencia que nunca puede objetivarse, para

el mismo, y ha de interpretarse en un sentido ontológico. Además, esta moral no se apoya en el concepto subjetivo de existencia, sino también en el absoluto de una libertad inobjetivable; representa, pues, un tipo de eticidad que deriva hacia la inefable y caprichosa arbitrariedad. Los caracteres de la misma están señalados en la alocución del Santo Padre al Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas (18 de Abril de 1952), calificándola de existencialismo ético y actualismo ético. En realidad la moral de situación no arranca sino del concepto subjetivo que el Existencialismo propugna sobre la elección y libertad, la cual es el fundamento ontológico para elegirse a sí mismo, y se manifiesta en el fondo de la existencia como su fundamento y posibilidad; ser libre no es sino producir en bruto o irracionalmente un acto por la voluntad; y por ello el hombre no es responsable ante nada objetivo, sino ante sí mismo. B) Sigue una crítica según los principios de Santo Tomás, señalando cómo la Situationsethik pretende sostener que la acción moral se verifica en una situación distinta de la acción circunstanciada, y por ello imprevisible e irregular; la moral de situa-

ción no ha descubierto ningún estrato de conducta humana, al que no puedan contraerse las normas de moralidad. Para el santo Doctor, sólo la conciencia recta es por su constitución una conciencia moral, que al ser regla próxima de la moralidad y obligación, trata de encuadrar los actos singulares y concretos; es un acto o dictamen práctico en última instancia por el que juzgamos próximamente lo que *hic et nunc* se debe realizar o evitar, intimando a la persona acerca de la moralidad que responde a la acción. Los situacionistas parecen desconocer que efectivamente el juicio práctico concreto, cuando es prudencial, versa sobre acciones contingentes y determinadas en la complejidad de sus circunstancias; la conciencia que evalúa en materia contingente, es en cierto modo subjetiva, pues es el sujeto el que juzga valiéndose de principios generales sobre situaciones objetivas concretas. De aquí la vinculación tomista entre conciencia moral y prudencia. El artículo termina con unas conclusiones del A. de todo lo dicho anteriormente.—
P. LÓPEZ-OBREGÓN.

ANDRÉ-VINCENT, I.: *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme. (De Vitoria et Suarez à Rousseau)*, «Archives de Philosophie du droit» 1963 (8) 237-265.

La noción del Derecho Natural deriva de un dato inmediato de la conciencia, el sentido de lo justo que ha sido dado al hombre por su naturaleza, anterior a cualquiera de las leyes humanas.

Esta simple consciencia se desarrolló como ciencia por el triple esfuerzo de la filosofía griega, el derecho romano y la sabiduría cristiana. Las bases de esta ciencia han sido construídas por Grocio en el siglo XVII y desde luego por Vitoria y Suárez en el XVI, reconocidos hoy como fundadores del D. Internacional moderno. Los dos teólogos españoles se interesaron por el D. Natural como base de partida para la

constitución de un orden jurídico universal, es decir con vistas a edificar un derecho positivo internacional. El nudo entre derecho natural y positivo estriba en la naturaleza de la Ley. Cuál sea esta naturaleza constituye un problema al que los dos teólogos han dado distintas respuestas. Siendo de Suárez y no de Vitoria de donde Grocio ha tomado los argumentos de tinte voluntarista sobre la cuestión. Suárez antes que Ihering, definió la Ley como una regla apremiante. La «vis coactiva» no es solamente la condición de la Ley humana, sino su esencia y no deriva de la razón sino de la voluntad. Este giro de perspectiva sobre la ley, inaugura una nueva época para el D. Natural. En adelante no será la razón sino la voluntad lo que caracterizará la Ley. En la doctrina tradicional se ha abierto una profunda grieta que se prolongará a través de Grocius a sus sucesores. Antes de Grocio, derecho natural significaba lo que es justo según la ley natural, después de él el sentido de la palabra derecho perderá su significado clásico para secularizarse por completo. El derecho no significará más lo justo en sentido objetivo el «*to dikaión*» de Aristóteles, sino un conjunto de normas y la ciencia que las determina. El voluntarismo de Grocio llegará a Rousseau potenciado a través de Hobbes. La naturaleza no será ya un orden conocido por la razón, sino un instinto enraizado en la voluntad. «El orden social está fundado sobre convenciones. La idea del pacto social se encuentra ya en Grocio, pero Rousseau le dará nueva fuerza creando el mito de la «Volonté Générale» que está fuera de toda ley y fuera incluso de las mismas cláusulas del contrato social. Desde Suárez y Grocio el voluntarismo ha recorrido un largo camino: ha eliminado del concepto de ley cualquier contenido racional, cualquier norma objetiva. La ley es el acto de una voluntad absoluta. La ruta está libre para el totalitarismo. En nombre de la libertad se prepara la servidumbre universal; de la noción clásica del Derecho natural no

queda nada. Los derechos del hombre invocados en 1789, derechos puramente individuales, no están ya fundados en el orden natural; sino que viven dentro de una razón desarraigada de lo real, o en una realidad creada arbitrariamente por la Volonté Générale: «la Ley».—M. F. E.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS L.: *Un concepto funcional del llamado derecho natural*, en «Anuario de Filosofía del Derecho». (Madrid) 1962 (9) pp. 1-8.

El concepto del derecho natural suele subsumirse en el más amplio de ley natural; ahora bien, el concepto de ley natural no es jurídico, sino inequívocamente ético. ¿Es acertada terminológicamente su denominación? En la línea de la disyunción teológica entre lo natural y lo sobrenatural puede seguirse respondiendo afirmativamente. En la línea de la oposición entre naturaleza e historia no, salvo en el abstracto sentido escolástico, según el cual naturaleza equivale a esencia en cuanto operativa u ordenada a la operación. Mas ¿cuál ha sido su función histórico-social? ¿Para qué ha servido? ¿Cuál es el funcionamiento real que encubre su rótulo? El Derecho Natural ha cumplido fundamentalmente cinco funciones: la función lógica, la inter gentes, la metajurídica, la conservadora y la progresista. Del estudio sociológico del desempeño de estas funciones, se deduce: que el viejo nombre de derecho natural puede no gustar, porque, ni es estrictamente natural (dado con la naturaleza), ni es estrictamente derecho (positivo). Pero apunta a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica, manteniendo el derecho abierto a la realidad histórica, cultural, política y social. La lucha por el derecho en que, en definitiva, consiste como función el derecho natural, no es sólo lucha por un derecho positivo nacional, sino también por un derecho positivo internacional o universal, para que encarnen ambos,

cada vez más, valores éticos y realicen la aspiración humana, en los términos en que contemporáneamente se vaya presentando, de la justicia sobre la tierra.—F. P. M.

BELLUSI, GERMANO: *Considerazioni sul giusnaturalismo di Thomas Hobbes*, en «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto». (Milano) 1962 (39/6) págs. 719-744.

El autor pone de relieve el interés que se ha dado últimamente por la filosofía de Tomás Hobbes. A este interés ha respondido Norberto Bobbio, apoyando la interpretación de que el filósofo de Malmesbury había dado vida a un sistema de riguroso formalismo ético. La hábil contraposición entre el positivismo utilitarista de Hobbes y el neo-positivismo de Kelsen permite a Bobbio precisar aspectos y momentos de aquella concepción formalista de la justicia que sería peculiar del filósofo inglés.

Frente a la postura de Bobbio, Bellussi señala que se ha de traer a colación más bien si Hobbes ha sido, y en tal caso hasta qué punto, un racionalista. Si por racionalismo entendemos —dice el autor— la postura filosófica que confía en las confrontaciones de la razón y la admite como facultad que por sí sola puede garantizar una fecunda indagación, Hobbes fue un racionalista y un hijo de su siglo, preocupado sobre todo de la adecuación de toda ciencia a la matemática. La razón es, sin duda, para Hobbes la propia del individuo condicionado por leyes mecánicas. No es una razón de trascendencia, sino una razón limitada al mundo de lo contingente y relativo.

La razón humana expresa una legislación universal que es fundamento de la legislación civil y que constituye el ordenamiento cardinal de toda sociedad humana. Su fin es la paz, que viene a ser como un valor universal para toda la humanidad. El jusnaturalismo de Hobbes no funda, como suce-

de en la tradición, el valor en Dios o en la naturaleza humana concebida como realidad inmutable. Sin embargo admite la realidad de un valor jurídico. La razón significa, en la organización de una sociedad despóticamente gobernada por un hombre o una asamblea, el instrumento capaz de asegurar la paz y la seguridad. Por ello que Bobbio afirma que las leyes naturales son para Hobbes meramente demostrativas y resultan así impotentes, por lo que no cabe sino reducirlas a las leyes positivas. A ello opone Bellussi que es más correcto hablar de una reducción de la ley natural a la racionalidad del hombre, a una racionalidad capaz de distinguir lo útil, que de una reducción a la ley positiva. La ley natural es una realidad que da una justificación inicial a la legislación positiva, pero que en la equívoca exposición hobbesiana parece contraponerse después en el tiempo a la ley positiva, asegurando así una tutela. Las leyes de la razón son indeterminadas y el Estado debe determinar lo que se debe entender por homicidio, hurto, etc., pero el individuo, como portador de una facultad superior a la utilidad, tiene la posibilidad de un control sobre tales determinaciones a través de la recta razón.

Respecto al problema de las lagunas de los ordenamientos jurídicos, la solución claramente jusnaturalista de Hobbes contradice la tesis de la presunta ineficacia de las leyes naturales. Bobbio no ha renunciado a la tesis de la desvalorización total de la legislación natural. Pero es que —según Bellussi— si bien Hobbes afirma la necesidad de una interpretación auténtica por parte del Estado, también es verdad que sostiene que a falta de leyes precisas, el magistrado debe recurrir a la razón natural.

El autor destaca también la inspiración religiosa que matiza el pensamiento del filósofo inglés, precisamente como una preocupación constante por el problema de la salvación. En la filosofía religiosa de Hobbes sí se cumple la reducción de la ley di-

vina a la ley positiva, aunque por otra parte no haya una perfecta confusión. No haber conciliado el positivismo y el jusnaturalismo es el aspecto propio de la filosofía de Hobbes y es —dice el autor— su límite preciso.

Por otra parte, la obra de Hobbes se ofrece como un verdadero manual de consejos para el príncipe, a quien adoctrina en nombre del derecho, que no es la fuerza, de la razón, de un orden valores, que no es el de la historia, pues trata de enseñarle como debe conducirse y debe conducir a sus súbditos en orden a la salvación eterna. Pero entre los deberes de los príncipes y los derechos de los súbditos no hay en el sistema hobbesiano correspondencia. El individuo no puede oponer sino su fundamental derecho a la seguridad, esto es, a la conservación física. El Estado absoluto nace de un cálculo racional de conveniencia que viene efectuado por cada individuo en vista de una ventaja suya egoísta. Individualismo y absolutismo no son, en Hobbes, términos contradictorios, sino aspectos de una misma dinámica social.

Finalmente el autor señala que la inclusión de Hobbes en los orígenes del positivismo jurídico está justificada en los límites en que está justificada la inserción del filósofo inglés en la historia de la escuela del Derecho natural. De aquí que su filosofía es por necesidad eclética.—M. M. LÓPEZ CALERA.

BOYER, CHARLES: *Verdad y tolerancia*, en «Unitas». 1963 (2/5) pp. 3-17.

Se trata de un estudio de la tolerancia a través de su concepto, origen, posiciones actuales, razones de la misma, etc. Comienza señalando que se refiere a la tolerancia de la sociedad y concretamente, de la Iglesia y del Estado. La Iglesia tiene la misión de enseñar la verdad religiosa, pero permite libertad de discusión a los fieles so-

bre puntos todavía no fijados; ¿hasta qué punto, el Estado, en estrecha relación con ella puede y debe permitir la propaganda del error? Los orígenes de la misma los encuentra el autor en el siglo XVIII en lo referente a su defensa clara y abierta haciendo mención del «tratado sobre la tolerancia» de Voltaire, así como la dirección actual de Juan Menshing, y las palabras de Juan XXIII en su primera encíclica: «el cristianismo debe buscar la verdad» y la misma «*Humani generis*» contiene los puntos de vista fundamentales que nunca puede rechazar. La idea fundamental es que siendo la verdad el primer bien para el hombre, debe ser amada, buscada, protegida y proclamada; mientras el error, su mayor mal, tiene que ser evitado y combatido. Y esto no va contra la dignidad humana, sino que precisamente contribuye a su engrandecimiento, siendo el Estado el encargado por todo ello, por los continuos contactos entre los dos poderes, el religioso y el civil, y además porque éste no puede ignorar nunca el fin sobrenatural como señala Pío XII y León XIII. La mayor razón de la tolerancia señala que está precisamente en evitar un mal mayor, de acuerdo con la doctrina pontificia, aunque sigue siendo una «permisión», lo que deja intacto el principio de que el error debe ser combatido, llegando a veces a ser hasta obligatoria. Luego no en la indiferencia hacia las cuestiones religiosas, ni en la libertad, ni en la igualdad de derecho de todas las religiones, ni en la dignidad humana, encontramos el por qué de la tolerancia, sino en el bien común, en su interés, que es como decir un mal mayor que se ha de evitar, o un bien mayor que se ha de promover. A continuación expone una larga serie de motivos para que sea considerada así la tolerancia. Pero sobre todo esto está el deber de buscar y favorecer la verdad son sus últimas palabras.—M. C. PADLLA LÓPEZ-OBREGÓN.

CATURELLI, ALBERTO: *Metafísica del corazón en Pascal*, en «*Sapientia*». (Buenos Aires) 1962 (XVII/66) pp. 247-251.

A través de los epígrafes: el corazón y el amor del ser, sentimientos del ser, los principios y el corazón, la razón y el corazón, Dios sensible al corazón, expone Caturelli lo siguiente: 1.º el corazón aparece como aquel «lugar» desde el cual parte el amor *del ser*, y como aquel acto originario por el que uno *se ama*; como en Agustín y Buenaventura, el hombre que *es*, ama al ser. Así explica la frase pascaliana de «el corazón ama el ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente». El corazón viene a coincidir con *Coeur*, *ker*, *kardia*, pero en Pascal significa más bien, íntima interioridad donde emerge el *ser presente*, amado, intuido; 2.º *Corazón* y *sentimiento* son pues dos cosas distintas, pero aquella frase del mismo ya citada, implica ya un *originario sentimiento del ser*, porque este se hace patente en la interioridad del hombre. El ejercicio de la razón es posible porque ya previamente hay el sentimiento del ser, de no admitir ésto, sería caer en el puro formalismo de la razón, que nada sabe del ser. 3.º Luego el «corazón» tiene una *metafísica*, en cuanto es el lugar en que se patentiza el ser presente-intuido-amado, y abarcándolo todo, sentido; es pues el corazón quien primero conoce los principios, al ser primero en *descubrir* al ser, y los siente, como siente a éste. 4.º Pascal señala por ello la «impotencia» de la razón, que no es radical, sino una simple limitación; *la razón debe apoyarse en el corazón*, y sobre los conocimientos del mismo y del instinto, fundar todo su discurso. Y finalmente 5.º Dios para el corazón se presenta íntimamente e infinitamente ausente; pero en cuanto *yo siento* que pude no ser, *siento* mi propia remisión a Dios, que por tanto es sensible al corazón humano y no a la razón, que para demostrar su existencia, ha de reconocer previamente el orden subpuesto del corazón, don-

de aparece el *ser* en el *amor del ser*.—MARIÁ C. PADILLA.

GILLERUELO, LOPE: *San Agustín genio de Europa*, «Religión e cultura», 1962. (VII/27), pp. 392-406.

He aquí una clara exposición de la doctrina de Husserl expuesta en sus «Meditaciones Cartesianas». Este autor da la razón a Descartes al admitir que es necesario ante todo proceder a una retirada metódica, dejando entre paréntesis la realidad del mundo existencial. El punto de partida no puede ser otro que el «cogito», pero enunciado de otra manera que aquel: «pienso, luego soy; pero soy en cuanto pienso y no de otra manera alguna», luego no puede dudar de su existencia, pero sí de la del mundo. Y he aquí el error de Husserl, al entender el «cogito» como un predicado, no un «noema», un objeto que ha aparecido en el pensamiento y no se puede sacar de él al mundo; pero éste sólo ha surgido por una catividad del sujeto; con lo que su error es mucho más grande que el de Descartes. Y para evitarlo recurre a la naturaleza del «fenómeno» de Kant. Trata de probar su yo trascendental, recurriendo, pues, ya al objeto (noema), ya al sujeto (consciencia), a través de los cuales llega a una verdad: Los conceptos particulares deben conformarse a la idea general, que por tanto debe ser anterior a ellos. Si Husserl no admite las ideas innatas, solo queda el formalismo kantiano como solución, y estamos ante su nuevo error; queda toda la solución agustiniana de las «naciones» que no son ideas innatas, ni formalismo kantiano. Todo lo que modernamente vinieron a decir los subjetivistas, estaba ya en la obra del obispo de Hipona, aunque estos no sólo no lo tuvieron en cuenta, sino que quizás ni lo conocían. Por el contrario, los discípulos del filósofo de que se trata, Heidegger y Sartre, aceptan las consecuencias agustinianas y coinciden con San

Agustín en principio; el cual admitía, como Kant más tarde, un mundo objetivo y lógico, que el hombre encuentra frente a él, pero se discute en qué sentido las leyes del mismo le pertenecen; frente a la teoría de la «intersubjetividad» de Husserl, que en S. Agustín es «interobjetividad». Husserl, pues, buscaba un mundo absoluto y eterno, y sólo dio lugar al existencialismo humanista y nihilista de sus discípulos citados. De todo lo expuesto, el P. Lope Cilleruelo, saca una conclusión: que el «cogito» por sí mismo resulta totalmente inútil para asegurarnos ese mundo eterno, absoluto e inmutable que buscaba Husserl; sólo podría hallarse en el análisis del «valor». Y termina con estas palabras: «el idealismo ha fracasado por haberse substraído a la inspiración de su «genio», que es S. Agustín». — M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

CORETH, EMERICH: *Metaphysik und Wissenschaft*, en «Stimmen der Zeit» 1962/63 (Heft 5) págs. 357-365.

Desde la antigüedad ha sido considerada la Metafísica como la ciencia primera. Pero modernamente se ha puesto en duda como imposible e infundada. Sin embargo, la Metafísica no ha sido superada definitivamente. Siempre reclama su derecho, su validez, su preeminencia ante las demás ciencias.

La respuesta al problema de las relaciones entre Metafísica y Ciencia depende de lo que por ambas se entienda. Lo que sea Metafísica se comprenderá al final. Por otra parte, podemos comprender lo que es ciencia. Cuando hacemos ciencia, estudiando, investigando, etc., sabemos más o menos perfectamente lo que es. Ahora bien ¿de dónde lo sabemos? Quizá pudiera contestarse que lo sabemos de la experiencia científica misma. Pero a ello teníamos que seguir preguntando: ¿es la Ciencia misma un objeto de la experiencia científica? ¿En-

cuentra el científico en su propio campo la Ciencia misma como objeto de su ciencia? ¿Encuentra el físico en sus experimentos e hipótesis la Física como objeto de su investigación física? etc. Indudablemente que no. La Física no es el objeto propio de la investigación física, ni la Matemática es un objeto de la operación matemática, ni la Biología es un objeto de pruebas biológicas, etc. ¿De dónde sabemos, pues, lo que eso debe ser la Ciencia?

A la Ciencia pertenece saber. Toda Ciencia quiere proporcionarnos un saber, un saber seguro. Así pues, si queremos saber qué es Ciencia, tenemos que saber primeramente qué es saber. ¿De dónde sabemos lo que es saber? Desde luego no lo comprendemos como objeto de una investigación científica particular. Alguien puede objetar que sabe cuando algo es objeto de ciencia en cuanto lo comprueba en sus experimentos y lo verifica con los métodos de su ciencia. Pero para ello tiene que hacer suposiciones, que no puede tratar porque superan su campo de conocimiento. Su saber supone el ver, el ver supone el comprender, etc. Toda experiencia concreta supone así una experiencia interna. El conocimiento de un objeto supone el sujeto del conocimiento. El hombre como sujeto de la ciencia permanece presupuesto.

También podría objetarse que las ciencias también comprenden al hombre con sus métodos, como así sucede en la Anatomía, Psicología, Fisiología, Sociología estadística. Ello es cierto, pero el hombre se considera como objeto de las ciencias naturales. Se comprende como objeto, pero no como sujeto con su conciencia humana, su experiencia y conocimiento humanos, su vida interior, etc. El conocimiento del ser humano, de lo que nosotros somos en nosotros mismos puede obtenerse científicamente, pero ello no es la misión de una ciencia particular, sino la tarea de una ciencia fundamental, de una ciencia que fundamenta a todas. ¿Cuál es esta ciencia fundamental?

Todo saber es un saber sobre algo, todo

saber tiene un contenido. ¿Cuál es ese contenido de esta ciencia fundamental? Las ciencias particulares tienen un objeto limitado, que no deben traspasar so peligro de error o falsedad. Lo que cae fuera de este objeto se supone. Así las ciencias de la naturaleza suponen qué es en esencia la «naturaleza». Las ciencias históricas no se preguntan qué es la «historia», por qué tiene el hombre historia, etc. La ciencia particular como tal no puede comprenderse a sí misma, porque ella misma no es un objeto. Tampoco puede determinar el todo de su ámbito de estudio. La determinación del objeto se supone. ¿Cuál es ese todo, ese horizonte en que nos movemos dentro del conocimiento científico? Científica y corrientemente se pregunta sobre qué es esto o aquello y se responde que esto es así. Pero primero hay que comprender el sentido de «es». ¿No es necesario para el saber un saber sobre lo que es? Un saber sobre el ser es el fundamento y la condición de la posibilidad de saber. Sobre este saber ya no cabe preguntarse cuál es su límite. Se puede preguntar ya sobre cualquier cosa sin posible límite. El horizonte del saber es el ilimitado horizonte del ser. Este saber fundamental es la Metafísica, que es la ciencia del ente en cuanto ente, pues el ente es el ente según el ser. El ser es el fundamento del ente. Cuando comprendemos el ser del ente, comprendemos todo lo existente, todo ente, porque el ser es lo común a todo lo existente. Así se entiende la Metafísica como ciencia fundamental, que se antepone a toda ciencia particular.

Dadas estas nociones pueden explicarse las relaciones entre Metafísica y Ciencia. Si por «ciencia» se significa una ciencia empírica y particular, la Metafísica no es ciencia. Tampoco es sostenible que la Metafísica sea una continuación y perfección de las ciencias particulares, como quiere la «metafísica inductiva». De la ciencia particular no se puede jamás, según su método y objeto, llegar a una realidad metafísica. Y así se comprende también cómo la

ciencia no es posible si la Metafísica no puede darse.—N. M. LÓPEZ CALERA.

CORNÉLIS, JÉROME: *Ecumenismo y tolerancia*, en «Unitas» 1963 (2/5) pp. 18-29.

El artículo comienza recogiendo las palabras del R. P. Juan Daniélou, en su «Verdad escandalosa» sobre el agnosticismo. El hombre de hoy está más amenazado por la crisis perjudicial tanto para la verdad como para la inteligencia. El rechazo de la verdad engendra los mitos, uno de los cuales, según Albérès, es el de la sinceridad, subjetivismo contemporáneo por el que cada uno tiene derecho de crearse su propia verdad; lo que nos lleva a una concepción relativista de la tolerancia, cuya génesis e historia se confunde con las del agnosticismo. La tolerancia cristiana es tanto más cristiana en cuanto se aparta de todo relativismo, para inspirarse únicamente en la obediencia a la voluntad del Señor. Una concepción de la tolerancia que revistiese una forma relativista, y que se confundiese por tanto son el indiferentismo religioso, se opondría a la doctrina cristiana: si Dios ha hablado, dice la verdad y ha de ser creído. Juan XXIII en su encíclica *Ad Petri Cathedram*, dice que la verdad es un don de Dios, y negarla es pues negarlo a El; dudarla, ofenderle; rechazarla, traicionarle. El verdadero cristiano es tolerante con las falsas religiones en las que vé elementos positivos, ya que sus seguidores pueden hasta salvarse si obran con buena fe. Luego el exclusivismo cristiano no piensa que todos los infieles han de condenarse. Admite el autor también un exclusivismo católico, más amplio que el anterior, en el que caben todos los que si no de hecho, por deseo y voto, pertenecen a la Iglesia. De acuerdo con la doctrina de Pío XII y Juan XXIII, la caridad va estrechamente ligada a la verdad, ya que ésta no puede imponerse por la fuerza sino sólo respetando la conciencia, o sea, la libertad;

M. Jean Guitton en su «Verdad y caridad» condena una forma de intolerancia, «el inmovilismo» diciendo que es la verdad menos la caridad. Los dos últimos apartados versan sobre la defensa del patrimonio cristiano y la tolerancia civil. En el primero dice que la caridad informa el ecumenismo, igual que la tolerancia, y no hay verdadera tolerancia que no desemboque en aquél y en la colaboración fraterna de todos los cristianos. En el segundo recoge las palabras de Carlos Santamaría de que la tolerancia es un deber de la sociedad y un derecho del individuo; y a continuación las de León XII y Pío XII, según los cuales el Estado está siempre sometido al poder religioso, y si Dios permite que «crezcan juntas la cizaña y la buena semilla», él no tiene por qué reprimir el error siempre y en todas partes, sino que a veces ha de tolerarlo, para asegurar la paz y el orden civil, como bienes superiores.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Lo permanente y lo transitorio de la cultura* en «Sapientia» (Buenos Aires), 1962 (XVII/66), pp. 281-287.

En dos capítulos y 12 puntos, expone el autor su teoría sobre la esencia y existencia de la cultura. Comienza diciendo que la verdad, que es la adecuación entre el acto intelectual y una faceta de la realidad, o identidad intencional entre ambos, posee un valor absoluto, a la vez está implantada y nutrida por una situación concreta, y es inmutable. El entendimiento humano aprehende lo esencial y permanente de las cosas, porque finca su ascenso de identidad intencional en el ser mismo de las cosas; pero está determinada por la situación histórica, de acuerdo con la cual la verdad se encarna en una expresión adecuada a tales circunstancias; es decir, que en su existencia concreta, la verdad posee caracteres accidentales transitorios que no afectan a su

esencia inmutable. Respecto a la verdad pueden darse dos errores extremos, como proporcionalmente respecto a la bondad y a la belleza: afirmar que es absolutamente inmutable (Racionalismo esencialista de Hegel) o afirmar su carácter puramente histórico (Historicismo relativista de Dilthey), deteniéndose en uno u otro de los aspectos de la realidad, humana, sin aprehenderla en su integridad; la verdad es que la realidad de las cosas consta de esencia, inmutable, dada por su forma, y existencia de acuerdo con unas circunstancias históricas, que proviene de su materia cuantificada. De aquí que la cultura-obra realizada por la actividad humana en busca de la consecución de los bienes o valores trascendentes del espíritu: la verdad, la bondad y la belleza constan a su vez de dos aspectos fundamentales: uno permanente, determinado por su esencia, y otro cambiante, que es por el temperamento y realidad individual de quien lo realiza o por las notas características histórico-concretas. Ciencias y Filosofía, Moral, Arte y Técnica, y Religión, son las manifestaciones de la misma. Y aún dentro de los caracteres cambiantes de cultura, se pueden distinguir: los que provienen de una situación concreta propia de una época y lugar (que constituyen el estilo con sus diversos subestilos), y los que provienen de la indiosicracia del autor de la expresión cultural (que forman el estilo personal). Los modos de formulación de la cultura son inagotables, múltiples y diversos, pero las modificaciones y cambios de la misma, en tanto son encarnaciones de la cultura, en cuanto conservan en mayor o menor pureza la esencia de la misma; el hombre tiene derecho a expresar los bienes esenciales de la cultura, con su propio estilo y medios, pero también tiene la obligación de mantenerlos, y no disminuirlos o destruirlos. A la cultura le es esencial la encarnación histórica mudable, pero debe conservar intacta su esencia, pues si no quedaría sólo como algo muerto, vacío de aquello que le da clima, unidad y sentido.—PADILLA.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La Cultura y las Culturas*, en «Sapientia» (Buenos Aires) 1963 (XVIII/67) pp. 38-45.

Derisi estructura su artículo en puntos, como ya había hecho en otro escrito anteriormente sobre la Esencia y Existencia de la Cultura, al que hace referencia en éste, y cuya recensión puede verse en este mismo número de nuestra Revista. 1.º) La esencia de la Cultura sólo es una, la ajustada a la verdad, siempre indivisible, que se fundamenta y nutre de una auténtica concepción del hombre y de una cabal aprehensión de los verdaderos bienes o valores trascendentes del mismo. 2.º) Pero en cuanto no puede ser llevada a cabo sino por el espíritu del hombre y en el hombre y realidades materiales concretas en relación con él, la esencia única de la cultura puede encarnarse en realizaciones múltiples concretas individuales y diversos estilos o maneras, que no ha de ser ninguna en particular, pero sin la que no podría existir. 3.º) Cada pueblo ha tenido una concepción del hombre y sus valores, más o menos coincidentes con su verdadera naturaleza o esencia, y la ha expresado de acuerdo con su *Weltanschauung* o modo fundamental de pensar, querer o sentir, constituyendo las diversas culturas, que supone: a) el conjunto de realizaciones materiales en las que el hombre ha impreso una intención y una finalidad, y se ha expresado y encarnado en ellas; y b) y la forma en que un pueblo, en unas circunstancias históricas, ha expresado la cultura. 4.º) A través de estas culturas ya realizadas o in facto esse, podemos redescubrir las culturas in fieri o en sus causas espirituales; según domine en ellas el valor religioso o el artístico, se tratará de culturas espiritualistas o materialistas, si bien también las hay equilibrada. 5.º) El juicio de valoración de una cultura, para no caer en error o en injusticia, debe tener en cuenta: la esencia misma de la cultura, y el modo como se ha revestido y ha realizado los bienes o valores en ella. 6.º) En las realizaciones de la

cultura se distinguen, pues, la esencia específica de la misma, que es única; las diferentes y múltiples existencias concretas, según las épocas, regiones y autores; y las existencias concretas en que se realiza una esencia falseada o deformada, o al menos truncada o unilateral de la cultura. 7.º) De ahí la supremacía con que se presenta la cultura greco-latina cristiana sobre todas las demás, por lograr encarnar la verdadera esencia específica de la cultura, inspirada en una concepción del hombre y sus valores ajustada a la verdad: la verdad, la bondad y la belleza; y no se atuvo al valor dominante (riqueza, poder material, etc.), como otras. Y 8.º) El Cristianismo conservó, purificó y desarrolló esa cultura, en su esencia sobre todo, a más de en sus formas exteriores, constituyendo la llamada cultura latina simplemente, o latino-cristiana, que por lo demás no es de formas intocables, sino que está abierta a las variaciones que le impongan las épocas, regiones y pueblos, y puede expresarse sine fine en nuevas formas más o menor perfectas; y por lo mismo, todas las realizaciones unilaterales de las mismas culturas anteriores, contemporáneas o posteriores a ellas, son capaces de ser asimiladas por esta cultura latino-cristiana, que está en posesión de la esencia de la cultura alimentada por una auténtica concepción del hombre y sus valores.—P. LÓPEZ-OBREGÓN.

DOGAN, MATTEI: *Las actitudes políticas de las mujeres en Europa y Estados Unidos*, en «Revista de Estudios Políticos», (Madrid) 1962 (125) pp. 105-132.

Se trata de un estudio estadístico sobre el voto femenino en la Europa oriental y occidental(así como en Estados Unidos. Comienza hablando de la dificultad de ver exactamente cuál sea el número y tendencia del voto femenino; sigue un estudio del mismo en los distintos partidos, diciendo como los más perjudicados con este voto por

orden de preferencia son: los de extrema izquierda. los socialistas, los liberales, radicales republicanos, etc.: asimismo perjudica a los de extrema derecha que no gozan del apoyo de la Iglesia. Por el contrario, beneficia, a los conservadores y cristiano-demócratas. Según este autor, un dato dado a una tendencia política, es un voto rehusado a otra, y por eso se vota más bien contra un partido, que a favor de otro. Es normal que las mujeres, más creyentes e influenciadas por el clero, tiendan a votar a favor de los partidos que de algún modo benefician el sostenimiento de la Iglesia; el factor decisivo en el voto femenino es siempre la motivación religiosa, más que el económico o la formación política, si bien tiene una distinta influencia en las mujeres según el país: Italia, Gran Bretaña, Holanda. Otra gran influencia sobre el voto femenino está constituida por la marital ya que generalmente la mujer sigue el voto del marido, más enterado de las cuestiones políticas: las solteras y viudas son las que dan lugar a la diferencia entre el voto masculino y femenino, mayor aún en las clases sociales modestas que en las medias o en la burguesía. En EE. UU. en que la diferencia económica de una clase a otra no es tan grande, no es en el voto en sí donde debemos fijarnos, sino en las variaciones del abstencionismo femenino. Y en cualquier clase social, el voto femenino se muestra más bien tradicionalista que conservador. La eficacia del mismo depende de su valor marginal, en el sentido dado por los economistas a este término, llegando a veces a cambiar el color y la naturaleza de la mayoría absoluta electoral o al menos parlamentaria en Europa, sobre todo desde 1945. Termina el estudio con un resumen y observaciones finales, en el que se recoge todo lo dicho, en extracto.—M.ª C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

EGUIAGARAY, FRANCISCO: *Feijoo y el descuido de España*, en «Revista de Estudios políticos». (Madrid) 1962 (125) pp. 201-209.

Como el mismo autor hace constar, el texto de este artículo es parte de un trabajo titulado «Problema y esperanza de España en Feijoo», quizás es por esto por lo que de la lectura del presente estudio apenas si se saca algo en claro y ello muy poco, después de una constante y esforzada atención en busca de ese «algo» que necesariamente tiene que haber, cuando se han escrito nueve páginas. Señala Eguiagaray la diferencia entre las mismas palabras dichas por un Feijoo, y que vienen a repetir prácticamente Unamuno y José Antonio, «me duele España», y las mismas dichas por el barroco, en que la lamentación es desgarrada y sombría pero sin dolor. Hay que entrar en el problema de España, para ver cómo de él brota el prometedor contraste de la esperanza de la gente española. En España hay problemas ciertamente, pero no es que éstos constituyan la esencia de la misma. España tiene su fundamento en la tradición, y por eso su problema no se configura como la contradicción con la tradición española, sino como la peripecia crítica de esta tradición en la historia, en búsqueda de expresión al nivel del tiempo. España se asienta en su fundamento y se resuelve en su labor, en el trabajo y en el proyecto común de los españoles. En el repertorio crítico de Feijoo se encuentra todo el pensamiento del siglo XVIII. El va a dar un giro nuevo a la manera de entender el problema de España al proponer una doble solución: la introducción de la luz de la razón, sujeta siempre al superior juicio religioso, contra lo que solo era vejez, ruina y perjuicio; y la apertura al universalismo cultural. A continuación el autor, recoge la insinuación de herejía hecha contra Feijoo por Soto Marne, de la que lo defiende, declarándose a su vez gran admirador de lo que él llama su perfecto temple y equili-

bro, al señalar su posición frente a la tradición del XVII, que ni admite por ser antigua, ni la rechaza sólo por esto; así como en lo referente a las reformas que predica. Y termina diciendo cómo la transformación del problema de España en labor de España, se irá logrando a medida que este intento de enderezar el rumbo de España, gobierne el mundo.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO: *Necesidad de sustituir los principios generales del derecho por el derecho natural hispánico*. «Revista General de Legislación y Jurisprudencia». (Madrid) 1962 (1-2) pp. 8-20.

En la segunda mitad del siglo XIX la idea de «principios generales del derecho», viene a sustituir la de Derecho Natural; lo que tuvo su máxima expresión en la «Juristische Prinzipienlehre» de Ernst Rudolf Bierling. Buscábase una estructura general de lo jurídico, averiguada más allá de los sistemas particulares, según un método constructivo inspirado en el de Rudolf Ihering, de su «Geist des römischen Rechts». Pero la reducción de los principios generales del Derecho al viejo justiniano no resuelve nada por sí solo, ya que en él hay que considerar dos corrientes históricas: el español, aferrado a la historia y a la idea del hombre como ser concreto; y el protestante, o europeo, que con criterios de pura razón abstracta intenta dietar normas válidas universalmente para todos los tiempos, gentes y lugares, a través de un Grotio, un Puffendorf, un Thomasius. Y todo esto se complica si tenemos en cuenta la superación del positivismo por la filosofía alemana a partir de las intuiciones de Wilhelm Dilthey, con el que Europa, aun sin reconocerlo, completa un ciclo en su evolución mental, en el que después de negarlas y haberlas despreciado, da por válidas las ideas de los escritores de la España clásica.

sica. Dilthey denunció la tensión, tan viva en su época, que separaba la ciencia de la filosofía. Las ciencias particulares, entre las que está la jurídica, estaban cimentadas sobre la realidad empírica —Augusto Comte y sus secuaces triunfaron plenamente en el intento de renovar, afianzar y aproximar dichas ciencias a la realidad, al buscar la unidad que ligase los saberes científicos más allá del dato escueto del saber puro, en la «suprematie necessaire de la vie affective». La subida de los saberes particulares fue tan ineficaz que nunca llegó a la filosofía, por lo que la doctrina de los principios generales del Derecho, fruto del positivismo, es afán por agarrarse a la realidad de los sistemas únicamente, pero incapaz de llegar arriba. Dilthey señala cómo en el justnaturalismo protestante se dan dos orbes separados, que no coincidirán jamás: la aparición de una visión abstracta de la sociedad y del saber; saberes que no son sino resultantes de la ruptura entre la metafísica y la historia. En el saber, como en el hombre, se dan dos estadios bien marcados: 1.º El conocimiento de unos principios universales inherentes a la condición humana, aprendidos de Dios; 2.º Los saberes concretos adecuados a la realidad de cada yo. Lo que se corresponde con la realidad ontológica humana universal y el yo particular. Ambas dimensiones, filosófica y antropológica, pueden ser estimadas o separada o conjuntamente; y es sólo el Cristianismo el que ha presentado la perfecta unión existente entre la metafísica y la historia; el hombre fabrica la historia recogiendo los saberes de cada circunstancia, dentro de unas reglas metafísicas y éticas impuestas por Dios. Así también da el Derecho libremente, pero dentro de ciertas premisas inscritas en la naturaleza por el Creador; con lo que el Derecho positivo quedaba sujeto al Natural, que rechazaba los «principios generales del Derecho». La unión entre naturaleza y gracia, rota por Lutero, constituye el arranque teológico para todos los problemas, incluido el

del Derecho, lo que es claramente expuesto por Agustín de Asís en su «Derecho Natural», Granada, 1962, pp. 50-52. Al romperse esta armonía, el Derecho se independiza de Dios y nace el justnaturalismo de Grocio. Con lo que nos encontramos ante dos únicos caminos: o Grocio o Comte. O un derecho abstracto que niega la historia, que pretende valer siempre y para todos, o un derecho nacido del hecho incapaz de llegar a lo absoluto. La conclusión de toda la exposición de Dilthey en el problema que estamos tratando es que hemos de distinguir entre: el Derecho natural de la cristiandad, que entiende el derecho positivo como un quehacer libre del hombre dentro de los cauces metafísicos que su Creador le puso, con lo que no sólo es la base de unos principios generales, sino que ha de acomodarse a ellos; el derecho natural del justnaturalismo protestante; y el conjunto de los llamados principios generales del Derecho, resumen de reglas elaboradas sobre las jurisprudencias particulares, obra del positivismo. Luego, nada de «principios generales del Derecho», término impropio e inútil, y sí normas de Derecho natural, basado en el hombre como ser concreto; que no son sino aquellos principios de que habló la escuela española. — M. C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

ESTARRIOL, RICARDO: *Kelsen habla de Derecho Natural*. «Nuestro Tiempo» (Pamplona) 1962 (102) pp. 738-743.

El A. informa sumariamente de las ponencias presentadas a la reunión convocada para hablar del Derecho Natural y los problemas políticos internacionales por el Centro Católico de Investigaciones Científicas de Salzburgo, encuentro debido a la iniciativa del dominico Martín Schmölz, antiguo asistente de Eric Voegelin en Munich, y en el que tomaron parte, entre otras figuras, Adalbert Auer, catedrático de la Facultad de Teología de Salzburgo y presi-

dente del Instituto Pontificio de Filosofía; Alfred Verdross, catedrático de Derecho Internacional y Filosofía del Derecho en la Universidad de Viena; August von der Heydte, catedrático de la Universidad de Wurzburg; Eric Voegelin, catedrático de la Universidad de Munich y director del Instituto de Ciencias Políticas de dicha Universidad, y René Maric, catedrático de la Universidad de Viena.

El referat de Kelsen se resume en la exposición de la idea de que dado que el Derecho, según su esencia más propia, es norma, y dado que la norma no puede ser interpretada más que como expresión de un acto de voluntad, la única forma de concebir el Derecho natural (entendido como Derecho) es considerándolo como expresión de la voluntad creadora. Una teoría del Derecho natural sin un fundamento teológico sería una quimera. En el debate subsiguiente, Kelsen admitió que era posible concebir que no sea preciso un conocimiento por revelación de la divinidad, bastando para fundamentar el Derecho natural un conocimiento de la misma simplemente filosófico.

Verdross expuso el punto de vista de que la historia del pensamiento y de las instituciones humanas enseña que la doctrina del Derecho natural occidental penetra la vida internacional, cuyos problemas fundamentales encuentran su solución a partir de la teoría jusnaturalista elaborada por la escolástica tardía española; especialmente, el problema clave, el de la guerra. En efecto, según esta doctrina, la guerra no es un instrumento de la razón de Estado, sino sólo instrumento legítimo y moral de la política cuando sirve para imponer la realización de una auténtica pretensión jurídica: la guerra es justa si es ejecución del Derecho.

Según Von der Heydte, así como el hombre, compuesto de alma y cuerpo, forma una esencia indivisible que es el hombre entero, así también el Derecho natural y el Derecho positivo forman todo el Derecho. El Derecho natural es el alma; el Derecho

positivo, el cuerpo. *Ius naturale est forma iuris civilis.*

Para Martin Schmözl, ni el orden natural ni el Derecho natural en particular son un dato fijo dado al hombre. Son más bien algo que exige espíritu de criterio, esfuerzo de entendimiento, algo que tiene que ser conquistado con el entendimiento y la voluntad siempre de nuevo. Por lo que la prudencia ocupa el lugar más elevado entre las virtudes, por encima de la justicia: ésta presupone aquélla.

Por fin, Albert Auer expuso su conocida tesis de *Der Mensch hat Recht*: el punto de partida del Derecho natural es el ser. El fundamento primario del Derecho natural es la *lex aeterna* que el hombre puede leer en su naturaleza. Sólo puede tener derecho el que es persona: Dios o la criatura racional. El fundamento del valor del Derecho natural no es una idea cualquiera de naturaleza, sino una naturaleza que yo realizo. Su validez es óptica, no tan sólo ética. Esta validez acarrea el que yo destruya la naturaleza humana cuando actúo contra la misma. Pero además es una validez real y concreta. En consecuencia, no son sólo Derecho natural unos principios generales, sino las consecuencias de los mismos para cada acto concreto: abarca tanto la realidad del ser como la realidad histórica.—R. F. I.

FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, MANUEL: *Relaciones entre la Ética natural y la sobrenatural*, en «Lumen» (Vitoria) 1963 (XII/3) páginas 193-218.

Sobre la moral existen actualmente dos ciencias: la Filosofía moral y la Teología moral; la primera investiga los postulados morales a base de la razón, la segunda a base de la fe; por lo que a la primera se la llama Ética natural y a la segunda sobrenatural; dos ciencias sobre dos fines, dos normas de moralidad, dos modos de obtener el fin; ¿Es que, efectivamente, estas cuestiones son dobles?. Ensalzar el ele-

mento natural, hasta eliminar el valor de una Ética natural, es propio del protestantismo; el caso inverso, del Pelagianismo; la Iglesia reacciona contra ambos violentamente. Los teólogos han elaborado valiosos intentos de reconciliación y síntesis, que es el propósito de Fernández Jiménez también. Su exposición es comparativa del esquema doctrinal de la Ética natural con el de los datos dados por la Revelación, sobre tres puntos: fin último, la norma de moralidad, la ley de Dios, presentando primero el problema y dando luego su solución. Termina con unas conclusiones que vienen a ser las siguientes: el hombre es un ser sobrenaturalizado; con un solo fin (la visión intuitiva de Dios), una sola norma de moralidad (la naturaleza humana elevada) y una ley divina (hacer actos conformes a esa naturaleza elevada); pero a pesar de ello no deja de ser natural, y puede haber una ciencia que lo estudie como tal e investigue los postulados de tal naturaleza con Dios, y estas relaciones del hombre con Dios es lo que constituye el objeto de la Ética natural, que por apoyarse en algo del hombre, es real y tiene valor objetivo, si bien es una ciencia incompleta y por tanto insuficiente; por lo que para compaginar ambas cosas el A. dice que al hablar de Ética han de subrayarse estas tres verdades: 1.ª Que el fin asignado por Dios al hombre es el sobrenatural; 2.ª Que la única norma de moralidad para constituir un acto simpliciter bueno, es la naturaleza del hombre, del hombre elevado, ya que ésta es la que el hombre, de hecho, posee; 3.ª Que es la voluntad positiva de Dios, que todo hombre tienda por sus actos al fin sobrenatural, y al ser prerequisite el acto de fe, de ahí que la «ley de Dios» obligue a poner con fe los actos conformes con la norma de moralidad. El obrar bien sobrenaturalmente implica ya hacerlo bien naturalmente, pero no se puede identificar «ley natural» con «voluntad divina». En resumen, según el A., existen dos ciencias

morales, pero una sola Moral; dos ciencias éticas, pero una sola Ética.—M.ª C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

FONTTECHA, JOSÉ F.: *Metafísica y ética del humanismo burgués*. «Lumen» (Vitoria) 1962 (XI/3) pp. 214-237.

José Fonttecha hace aquí una completa exposición de qué sea el «burgués» en el pensamiento de Mounier y otros autores que tratan sobre el mismo tema. En el primer apartado de su estudio, pone de manifiesto el contexto personal e ideológico del burgués para Mounier, y por contraposición a éste el de Mauriac: para el primero el burgués es el hombre despersonalizado, para el segundo, sin embargo, es un tipo humano necesario para la felicidad de las naciones. A continuación hace un estudio del desarrollo histórico, a través de las corrientes ideológicas que se entremezclan y producen su aparición, y las que de él se derivan como consecuencia y desarrollo lógico de la filosofía en que él se inspira: burguesía, proletariado, marxismo... Sigue una consideración fenomenológica del burgués, por el análisis descriptivo de sus manifestaciones, que más tarde recogerá Maritain en su «Humanismo integral», llegando a descubrir que bajo el comportamiento del burgués subyace toda una metafísica idealista y nominalista. Los postulados metafísicos de este tipo humano son: «Etre et Avoir», dos extremos que limitan la realidad de la existencia humana; el burgués para Mounier es el hombre que ha perdido el Ser, y por tanto el Amor, y sólo busca el tener. El burgués, según él, ha creado para su conducta privada un mundo moral con unos valores-éticos, vacío de todo misterio, de todo sentido del ser, del amor, de la alegría y el sufrimiento, abocado al puro bienestar; ha sustituido la caridad por el orden, el amor por la tranquilidad social; llegando a decir que «el más pequeño burgués es un cán-

cer para toda la Europa occidental». El humanismo burgués es esencialmente antropocéntrico, dice Maritain, frente al teocéntrico cristiano, asentado sobre el «desorden establecido», y es el humanismo marxista el que intenta superarlo al decir que el individuo es capaz de transformarse a sí mismo. Termina Fontecha hablando de las exigencias de una nueva civilización frente a la burguesa. Para Mounier la civilización es «un progreso coherente de adaptación biológica y social del hombre, a la naturaleza, a su cuerpo y a su medio». Desde el punto de vista histórico, hemos de considerar a la civilización burguesa como un eslabón entre la de la que dirigió a la nobleza y la que surge y que pretende estar orientada por el pueblo. Lo más importante es pues conseguir para y por ese pueblo, una civilización que no esté asentada sobre una concepción masiva y parcialmente inhumana, sino centrada en la misma noción de persona, la cual se refleja en todos los órdenes en que la civilización se proyecta y asimila: cultural, económico, político, cristiano... Y de acuerdo con esto están las palabras que dice Maritain en su «Lettre sur le monde bourgeois» en «Esprit», marzo 1963, p. 908, al hablar de la ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

GARCÍA SANMIGUEL, LUIS: *El problema de la norma permisiva como presupuesto para el estudio del Derecho Subjetivo*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (Madrid) 1962 (IX) pp. 179-195.

Las presentes consideraciones están planteadas desde el punto de vista de la teoría del Derecho, que se propone esclarecer el sentido de las estructuras jurídicas y de los conceptos jurídicos fundamentales y ha de ser necesariamente formalista, constituyendo un estudio insuficiente por sí mismo de la realidad jurídica, si bien necesario,

ya que tanto para la vida jurídica práctica, como para la actividad legislativa, o la sociología jurídica, o incluso el Derecho natural (entendido como un sistema de principios con arreglo a los cuales es posible enmendar las imperfecciones del sistema vigente) es precisa; luego la teoría del Derecho es un modo importante de conocimiento jurídico, pero no el más excelente. Respecto a la estructura interna de la norma jurídica, el imperativismo las considera como un mero imperativo o mandato y como sanción. La doctrina kelseniana, por el contrario, auna ambos momentos en las normas, al formularse en parte como un deber ser también; esta segunda es más exacta, pero añadiendo que la condicionalidad de la norma es doble, ya que la sanción depende de la acción del particular, y ésta de lo que la doctrina alemana llama «supuesto de hecho». El problema es actualizado por Engisch, al hablar de si las normas jurídicas constituyen juicios categóricos o hipotéticos; son, efectivamente, hipotéticos, contra éste, pues si no, no llevarían sanción alguna. Las normas jurídicas pueden clasificarse en: positivas (que se refieren a una acción determinada y precisa) y negativas (referentes a una omisión o no hacer; en las primeras el legislador describe directamente sus características, en las segundas, por contraste con otra acción dada); primarias y secundarias, según la terminología kelseniana (las primeras ponen una acción como condición del acto coactivo; las segundas mandan la acción contraria, sin expresar relación alguna con el acto coactivo); y las normas permisivas (que autorizan a realizar series de acciones contrapuestas), considerando algunos que estas normas son mera aclaración del sentido de otras, bien porque la norma permisiva a favor de una persona encierra en el fondo una obligación impuesta a otra, bien porque el permiso supone la exclusión del imperativo jurídico de una persona que estaba incluida en él; ambas son verdad en parte. Estos tres ti-

pos de normas, dan lugar a otros tantos distintos de situaciones jurídicas: la prohibición, la obligación (deber) y el permiso. El Derecho subjetivo, que se define como, un poder concedido a una persona para la defensa de sus intereses, o como un señoría de la voluntad, etc., sigue la misma suerte de la norma permisiva, aunque contiene otros elementos además del permiso, éste es el núcleo esencial, el llamado elemento interno del mismo. El Derecho subjetivo es uno de los elementos integrantes de la realidad jurídica occidental, y no puede ser ignorado nunca por la ciencia jurídica si quiere ofrecer una visión exacta del orden jurídico; el estudio de conceptos tales como el de Derecho, de la norma jurídica, de la relación jurídica, negocio jurídico, etc., es el objeto de la Teoría del Derecho, así como de la jurisprudencia.—P. LÓPEZ-OBREIRO.

GARRIGUES, EMILIO: *Una diplomacia de la razón de Europa. La diplomacia Austriaca*. «Revista de Estudios Políticos» (Madrid) 1963 (129-130) pp. 151-174.

Se ha llegado a identificar la diplomacia clásica con el modelo austriaco, antes que con el francés. Sus diplomáticos han hecho célebre a Austria, y el autor, partiendo de la hipótesis que la diplomacia es el instrumento esencial en el desarrollo de la política internacional, traza un apunte de lo que serían los modelos diplomáticos en el siglo XIX.

Con cierto matiz nostálgico, a pesar de sus explícitas manifestaciones en contra, se estudia brevemente la trayectoria de los Habsburgos austriacos, haciendo resaltar sus cualidades eminentemente políticas de flexibilidad y tolerancia, contraponiéndolos así en cierto modo a sus parientes españoles. Por último, se examina el sistema de equilibrio de fuerzas entre los Estados europeos, presentándolo como un resultado primordialmente diplomático. La dinastía austriaca

habría mostrado constantemente, a diferencia de otras alemanas, como los Hohenzollern, moderación y prudencia en sus ambiciones imperiales, siendo su ideal constante el equilibrio europeo. El actual Estado austriaco conserva la habilidad tradicional, basada en la flexibilidad, de la diplomacia de los Habsburgos, practicando con similar elegancia el arte de la razón de Estado, que no sería, en último término, sino la razón de Europa.—M. F. E.

GIL CREMADES, JUAN JOSÉ: *La ley natural como participación en Santo Tomás de Aquino*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (Madrid) 1962 (IX) páginas 83-144.

Se trata de un estudio detallado y acompañado de numerosas citas, de la ley natural en Santo Tomás, como participación, al que se llega después de una intensa introducción, constituida por las grandes doctrinas de sus grandes predecesores griegos y romanos. Comienza el A. por señalar la exigencia metafísica del Derecho, ya que según él, la filosofía jurídica, o se mantiene en una tensión metafísica, o que da reducida a una teoría del Derecho positivista y ametafísica; y si bien es autónoma respecto a la filosofía en general sus crisis va paralela a la de ésta. La elaboración tomista viene realizada, *ab intra*, con una dialéctica original que repristina la integridad metafísica del *esse* parmenidiano y supera todo formalismo; la existencia es un mero *hecho* de existir, mientras que lo que constituye al ser como tal es el *actus essendi*. Según Fabro, la participación es entendida por Santo Tomás, como «última razón metafísica de la composición real de esencia y acto del ser», y esta noción intensiva de participación se expande luego a todo el ámbito metafísico, y es la que emplea Gil Cremades como base de la noción tomista de la ley natural, pretendiendo ver hasta dónde ha llegado, en cierto aspecto,

el formalismo del Derecho natura y cómo la síntesis tomista, recreadora y reprimadora del *esse*, se aparta de la interpretación de Derecho como mera forma. para ver el carácter básico de la participación tomista, y revalorizar el estudio de la ley natural, sigue un camino cuyos hitos vienen representados por: la immanencia parmenidiana y heraclitea (que en este aspecto no encuentra contrapuestos), la ley de la naturaleza-participación en Platón (que entiende por participación la relación existente entre lo singular y el Uno, la Idea), la immanencia de la ley natural en el singular de Aristóteles, Ley natural y experiencia jurídica en el Derecho romano (en el estoicismo, Cicerón, escuelas de Alejandría, Constantinopla y Berito, etc.). El siguiente punto trata de las fuentes directas usadas por Santo Tomás en la doctrina de la ley natural, a través de sus mismas citas, presentando incluso un detallado gráfico de las mismas, enumerando: el Viejo Testamento, el Nuevo, Participación predicamental de la Ley natural (Aristóteles, Cicerón, Cod. Justiniana, San Isidoro) y participación trascendental de la Ley natural (San Agustín y Decreto de Graciano). El apartado cuarto versa sobre la participación predicamental, la que estudia en dos pasos: bien común participado (que en la ley natural es el de la especie, y en la positiva el de la ciudad), y la *ratio practica* por participación (cuyo objeto es la formalidad abstraída de lo general). Y, por último, la participación trascendental: *lex naturalis negativa*, en el sentido de sernos imposible conocer perfecta y totalmente su esencia, no como contrapuesto al derecho positivo de la ciudad; nuestro conocimiento no niega tal ley, aunque no la capte plenamente, sino que la conoce e intenta formularla; la razón directiva de los actos humanos (ley natural) viene, pues, configurada como participación de la ley eterna, directiva de todo lo creado en orden al bien común universal, siendo tal participación del hombre doble: por conocimiento, por acción y pasión. La noción

tomista de participación, aplicada a la ley, concluye Gil Cremades, nos ha llevado a considerar la ley natural como *ius negativum* (en el sentido ya dicho), siendo como es una metafísica, no como algo perfectamente concebible, cognoscible e invariablemente eficaz.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

HEYDTE, F. VON DER: *Démocratie et Fédéralisme*. «La Table Ronde» (Paris) 1962. (169) pp. 76-93.

Para hablar de democracia y federalismo no son dos las nociones que hay que comprender, sino tres: federalismo, soberanía del pueblo y partidos políticos.

La esencia del federalismo reside en la realización de dos principios mutuamente interdependientes: el principio de subsidiaridad y el principio de solidaridad. Por su parte, el principio de subsidiaridad presenta dos aspectos: no sólo exige de la comunidad federal que deje a las comunidades federadas todo lo que ellas pueden hacer por sí mismas, sino que obligan igualmente a la comunidad federal y ayudar a las comunidades federadas cuando sus propios poderes se muestran impotentes para realizar algo. El principio de solidaridad, por otra parte, posibilita realizar la colaboración entre los diferentes miembros de la comunidad federal y entre cada uno de sus miembros y la propia comunidad federal. Hay que tener en cuenta que el federalismo no significa particularmente, y se debe distinguir netamente entre federalismo y regionalismo. Defender simplemente los derechos e intereses de ciertas regiones no es todavía realizar el federalismo: sólo el Estado federado cabe si, en su orden interno, la idea federal puede verdaderamente defender el principio federalista frente a las eventuales embestidas del Estado federal. La idea federal llevada así hacia abajo hasta la última célula del tejido social, el hombre, conduce al principio de la soberanía del pueblo.

Hoy día se encuentra necesariamente al

pueblo en el punto de partida de todo análisis jurídico. Cualquier problema concreto de derecho constitucional no puede ser solventado sino partiendo de la noción de la soberanía del pueblo. La soberanía del pueblo es así la fórmula mágica que nos abre hoy día el camino en materia de regímenes políticos. Hasta el siglo XIX la fórmula era el derecho divino de los reyes: hoy, en occidente es la soberanía del pueblo mediante el principio electoral; y en el este es la dictadura del proletariado. Pero la soberanía del pueblo es meramente un culto, un dogma absolutamente indemostrable científicamente: la democracia es una forma práctica de gobierno, en modo alguno una forma necesaria. Ahora bien, el dogma de la soberanía del pueblo se haya unido a otro dogma igualmente indemostrable, el principio del parlamentarismo como fórmula de solución del problema de la representación del soberano. Sin embargo, entre democracia y parlamentarismo existe histórica y sistemáticamente una dura tensión: el parlamentarismo es evidentemente un modo aristocrático, no democrático de gobernar. Lo demuestra el aritocratismo oligárquico de los partidos políticos en que ha encarnado. Pero la democracia es algo más que la función del voto: no puede subsistir sin un público político con interés permanente en la vida política.

Ahora bien, contra el verdadero funcionamiento del partido político en su misión de mantener la información e interés del pueblo en la cosa política surgen potentes trabas que lo anulan. Se ha creído poder asegurar la libertad de los partidos defendiendo la mera libertad exterior de los mismos: libertad de fundarlos, de propagarlos y de adhesión y dimisión. Pero así se ha olvidado que el partido político debe ser también libre hacia adentro: esto es, debe estar libre de las facciones y de los grupos de presión. Lo cual sólo es posible si la democracia comienza en las pequeñas comunidades; tan pronto caen o desaparecen las pequeñas comunidades naturales aparecen

las facciones del partido, las uniones de políticos y las comunidades de intereses de los grupos de presión. Ahora bien, la defensa de cada comunidad menor frente a la inmediata superior, al par que su coordinación mutua para la cooperación, es la esencia del federalismo.

Así se muestra la íntima unión entre democracia y federalismo. No pueden darse el uno sin el otro. El federalismo es, pues, tarea a realizar por todos los partidos sin excepción. Pero teniendo en cuenta que el federalismo es a la vez una técnica jurídica y un principio de acción política. Considerado desde el punto de vista jurídico se trata de una técnica de organización de una comunidad política compleja y diversificada que permite mantener un mínimo de cohesión y unidad en el conjunto, restando los particularismos locales y la voluntad de autonomía de las colectividades inferiores. En cuanto principio de acción política, punto de vista el más importante y característico del federalismo, tiende a unir sin uniformizar.—F. PUY.

ITURRALDE COLOMBRES, CARLOS A.: *La libertad y los postulados Kantianos de la razón pura práctica*. «Sapientia» (Buenos Aires) 1961 (16/62) pp. 271-281.

Es corriente considerar dentro de una misma categoría los llamados postulados de la razón práctica en Kant: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios; pero, ¿hasta qué punto es la libertad un postulado similar a los otros? Los dos últimos según Kant se derivan del cumplimiento de la ley moral que ordena fomentar el bien supremo, son condiciones del cumplimiento de dicha ley, con lo que quedan en un plano inferior a la libertad. Esta para el filósofo de Königsberg es a veces sinónimo de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en el mismo. Respecto a la libertad caben dos problemas: ¿es un postulado la libertad?, ¿es

un postulado peculiar? A la primera se dice que este postulado, a diferencia de los otros dos, no encuentra su razón de ser en el fomento del «bien supremo», en otro caso pondría en peligro la autonomía de la voluntad (libertad) al supeditarla a dicho postulado. La autonomía es evidente por sí y en ella se juega un papel importante la libertad. Para evitar el peligro dicho, Kant afirma la necesidad de suponer el postulado de la libertad; los postulados son, pues, exigencias de una ley que obliga: pero ésta obliga por ser autónoma, o sea, por su libertad radical. «La libertad postulada lo es, pues, por una libertad que postula». La libertad es la única idea de la razón especulativa cuya posibilidad «a priori» conocemos sin penetrarla. Es la única idea, entre las de razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia; es condición de la ley moral, no de su objeto, y «ratio essendi» de ella. Postuladora, más que postulado aparece la libertad. Se trata de un complejo: libertad-ley, considerado el postulado fundamental. Y, además, de características muy peculiares, pero ¿puede un hecho de razón ser postulado?, si, si ¿cuántas significaciones admiten uno y otro? Parece ser que se trata de una doble libertad: 1.^a La que es un hecho de razón «ratio essendi» de la ley: 2.^a La libertad postulada que, además de ser una casualidad que se determina en un mundo inteligible, es independiente de la naturaleza opresora u obstaculizadora. Pero sea o no postulado, la libertad está por encima de todos los demás y constituye el centro de todas las críticas de Kant, aunque a veces tiene que defender su propia existencia puesta en duda por su misma crítica. De todo lo expuesto saca el autor del artículo una consecuencia: Por la doble manera de entender la libertad, ésta se hace acreedora al título de postulado peculiar; se le puede otorgar el título de postulado, de la misma categoría de los otros dos, si se le conceden los atributos propios de su carácter de realidad radical; sea o no postulado la libertad, los

otros dos postulados mencionados presenta una expresa y decisiva secundariedad frente a ella.—M.^a C. PADILLA.

KORVIN-KRASINSKI, CYRILL v.: *Grundunterscheidungen im Naturrecht auf Eigentum*, en «Die neue Ordnung» (Paderborn) 1963 (3) pp. 91-103.

El trabajo de Krasinski que publica «Die neue Ordnung» es la primera parte de la ponencia que sobre «Anspruch der armen Völker auf den Überfluss der reichen» tuvo en la semana de estudios sobre Derecho natural celebrada en Salzburg en el verano de 1962.

Comienza señalando que no se pueden tratar las relaciones entre los distintos pueblos y Estados sin tener un claro conocimiento de los derechos de cada individuo respecto a su prójimo. Con otras palabras no podemos saber lo que un pueblo debe a otro por justicia, si primeramente no hemos comprendido lo que a nosotros y a nuestro prójimo corresponde como propio. De aquí que sea conveniente, antes de tratar el problema de la ayuda al desarrollo de los pueblos, poner en claro algunos principios fundamentales sobre el problema de la propiedad.

Respecto a la fundamentación jusnaturalista de la propiedad dice el autor que ha habido multitud de confusiones. Tanto los propietarios como los proletarios acuden al Derecho natural para hacer valer sus pretensiones. Los primeros llegan a decir que el criterio de la caridad es el que ha de dar al proletario la propiedad que no tiene, mientras que los segundos, apoyándose en la doctrina pontificia, se amparan en la misión social de la propiedad. La primera postura es acertada si se afirma que algo se debe por amor, pero es falsa si sostiene que sólo se debe por amor. En la segunda postura hay una confusión respecto a lo que se llama misión social de la propiedad, pues se identifica la persona con el indivi-

duo, como si la misión social de la propiedad —lo social— estuviera en contraposición a lo personal, lo cual es completamente falso.

El autor habla, tras indicar lo que para un cristiano significa la creación y el aprovechamiento de los bienes de la tierra, de un derecho natural *absoluto* a la propiedad que supone la existencia de una naturaleza humana absoluta —la esencia metafísica del hombre— que sirve de base a todas las formas posibles y reales de desarrollo de una naturaleza humana. El derecho correspondiente a la naturaleza humana de aprovechar y consumir los bienes necesarios para su existencia constituye el contenido de este llamado derecho natural absoluto a los bienes. Pero esta naturaleza absoluta del hombre cambia accidentalmente, no sustancialmente, por el pecado original. Así el derecho natural absoluto se somete a las condiciones históricas de la salvación, por lo que se denomina derecho natural *relativo*, sin que ello signifique una relativización de un contenido, sino la intrínseca referencia del derecho natural absoluto a lo concreto.

Se refiere seguidamente Krasinski a un derecho natural *primario* que correspondería al estado de «natura integra» y un derecho natural *secundario*, al de «natura lapsa». Desde la encíclica «*Rerum Novarum*», la doctrina social católica entiende por derecho natural secundario el dominio de los bienes de todo hombre a la apropiación privada de los bienes de producción y consumo. Con ello se sostiene que orden secundario y jurídiconatural de la propiedad es necesario, porque sin él no es realizable el derecho natural primario de aprovechamiento de los bienes de la tierra.

Habla también el autor de un derecho natural *inmutable* que corresponde al derecho natural absoluto al aprovechamiento general de los bienes. El derecho natural secundario de la apropiación individual de los bienes en la actual situación de «natura lapsa» permanece también inmutable. La mutabilidad del estado de integridad de nues-

tros primeros padres señala, sin embargo, que la apropiación social e individual de los bienes, correspondiente al derecho natural de la «natura integra» en el Paraíso, tenía que ser cambiante. Indica también Krasinski un derecho natural *principal* y un derecho natural aplicado, sobre los entre los sociólogos y éticos católicos ha habido una cierta variedad de opiniones. Para los sociólogos todo derecho obtiene su aplicación por el conocimiento de las condiciones concretas de existencia. Los éticos hablan de un derecho natural primario, que también es llamado por el otro grupo derecho natural principal. La diferencia, sin embargo, es más bien terminológica y para ambas concepciones el principio del uso común es la más alta forma de expresión del principio del bien común que se ha de aplicar respecto al orden del dominio de los bienes.—N. M. LÓPEZ CALERA.

LÓPEZ MEDEL, JESÚS: *La cualidad como entidad jurídica*, en «Anuario de Filosofía del Derecho». (Madrid) 1962 (9) 145-149.

La cualidad en lo jurídico puede ser uno de los ingredientes que, por método y por consistencia óntica, permitan dilucidar el problema de cómo es o qué sea la vida del derecho. Este problema se puede atacar desde tres puntos básicos. Respecto, primero, de la cualidad social de la norma, opera en un doble frente; primero, como fruto de la ósmosis metafísica y óntica, en la axiología de las normas, de modo que la norma moral, en la que penetra el vector norma jurídica, es la que salvaguarda el mínimo ético indispensable para la existencia del grupo social realizando la sociabilidad de todo precepto moral con la sociabilidad de toda norma de derecho; y en segundo término, viniendo la cualidad a ser la instrumentación metodológica en la adjetivación de las interacciones sociales, en cuanto causas para la vida social. Respecto, segundo,

de la circunstancia del protagonista del derecho, siendo el protagonista de la vida jurídica el hombre en sociedad, admite él mismo un grado de cualificación de hombre ante la norma, adecuándose ésta a medida que tal cualidad se cualifica; así, la cualidad y circunstancias del ensamblaje del hombre en la vida jurídica-social permite la ordenación misma de lo que será la vida jurídica. Respecto, tercero, de la destinación social de la norma, la cualidad actúa en la proyección comunitaria del derecho haciendo que el Estado no sea Estado a secas, sino Estado cualificado siempre por esa cualidad de social y justo.—F. P. M.

LYON-CAEN, GERARD: *Mise au point sur le dépérissement de l'Etat*, en «Archives de Philosophie du Droit». (París) 1963 (3) pp. 115-124.

Intentar precisar el problema del *desfallecimiento* del Estado, nos lleva deliberadamente a colocarnos en el centro de la teoría general del Derecho y del Estado, y del Derecho positivo comparado de los países socialistas; de ahí la dificultad del intento.

Al intentar una indagación sobre los textos principales —clásicos ya— de la teoría de la progresiva desaparición del Estado, se observa, que no se encuentran con abundancia en Marx, a pesar de que su obra haya comenzado con una crítica radical de la Filosofía del Estado de Hegel. Sin embargo no se encuentra en la obra marxista una idea concreta sobre cual sea el destino reservado al Estado *después* de la instauración del socialismo. Sería difícil afirmar que la hostilidad de Marx contra el Estado burgués se extiende a cualquier tipo de Estado; sin embargo la interpretación corriente del pensamiento marxista en este punto, hace hincapié sobre la creencia en la progresiva desaparición del Estado, a igual ritmo que la de las clases que le dieron origen. En Engels la teoría se ha precisado más, como se puede comprobar por

los textos que se citan. En conjunto la teoría marxista sobre el Estado, se presenta como una solución intermedia entre la opinión, oportunista, que requiere al Estado, bajo la forma que se le quiera dar, como una institución necesaria e inevitable, y el punto de vista radical de los anarquistas, que consideran imprescindible la abolición del Estado, como condición inexcusable para instaurar la libertad. El Estado socialista permanece como tal, pero va incluido en un proceso de desaparición que marcha ligado a la progresiva indiferenciación de las clases; Lenin se ha esforzado en explicar la ambivalencia de un Estado proletario, fuerte y capaz de hacer la revolución, con la teoría de su *desfallecimiento*, acentuando el carácter de provisionalidad del Estado opresor. En Stalin se agudiza el aspecto imperativo del Estado socialista, poniendo entre paréntesis la fase subsiguiente de progresiva declinación. El stalinismo aparece así, como una desviación *estatal* y burocrática de la teoría socialista del Estado. Por el contrario, es interesante considerar el nuevo Derecho yugoslavo, en cuanto supone un paso hacia la desaparición del Estado-administrador, que queda reducido al papel del de Estado-gendarme; justamente un proceso opuesto al que se desarrolla en los países capitalistas. En la U. R. S. S. desde la muerte de Stalin, puede apreciarse un lento, pero al parecer constante, avance en el proceso de descentralización y autonomía administrativa, así como el progresivo suavizamiento de las normas penales. Al mismo tiempo se desenvuelve una cierta actividad teórica, que pretende incidir sobre el tema de la autoliquidación del Estado, como puede verse en las actas de los últimos Congresos del Partido. Sin embargo existe la posibilidad que la aparente debilitación del Estado soviético, no sea más que una ficción, viéndose compensada por el correspondiente reforzamiento del aparato político-burocrático del Partido—M. F. E.

MAIHOFFER, WERNER: *El Derecho Natural como Derecho Existencial*, en «Anuario de Filosofía del Derecho». (Madrid) 1962 (IX) pp. 9-34.

El artículo comienza señalando cómo después del hundimiento de Alemania en el año 1945, que lleva consigo también el del Derecho, se presenta la necesidad de: reconstruir el respeto a la ley, y superar aquel «positivismo» que venía imperando absolutamente entre los juristas alemanes desde hacía siglos, a juicio de Radbruch, que exige por tanto «que la jurisprudencia recuerde que por encima de la ley, existe un Derecho natural, un derecho divino, un Derecho supra legal... «La cuestión se plantea así y va a girar entre dos exigencias: la renovación jurídico-positiva de la seguridad jurídica, y la renovación jusnaturalista, habiendo quienes daban primacía al Derecho Natural, y quienes lo hacían, por el contrario, al positivismo jurídico. Radbruch está convencido de que la renovación del Derecho podía venir del retorno al Derecho Natural de la tradición cristiana occidental. Frente a él, Erik Wolf llegó a comprobar que las doctrinas tradicionales del Derecho natural descansan sobre nueve interpretaciones distintas del concepto de *naturaleza*, y otras tantas del Derecho, que al combinarlos dan lugar a múltiples conceptos, que si llegaran a ser comprobados, nos haran concebir, dice Maihofer, dudas sobre la posibilidad de buscar el *concepto* del Derecho natural dentro de tan distintas *concepciones* del mismo. En la actualidad los intentos de lograr una nueva conciencia de la cosa comprendida bajo conceptos tan variados del Derecho natural, conducen casi sin excepción a: un «Derecho natural condicionado» (Pufendorf), concebido como «Derecho natural de contenido variable» (Stammler), «históricamente relativo», «Derecho natural evolutivo», o «concreto», o «histórico», partiendo de una posición situada más allá del intelectualismo y voluntarismo, y no se apoyan en la representación inte-

lectualista de un *orden dado* al hombre simplemente, sino que busca captar ambos en una conexión dialéctica: como un orden y decisión que a la vez están dados y propuestos al hombre. Según el esquema de la filosofía de esencias, la *naturaleza* como *fundamento* de aquel *orden*, ha de ser concebida dentro del concepto de Derecho Natural, como una sustancia encerrada en las cosas o una idea situada detrás de ellas; y según el esquema de la metafísica de los géneros tradicional, esta idea está situada detrás del hombre, que sólo ha de tender razonablemente a su esencia verdadera, prefijada de un modo general, y a su «verdadera voluntad»; esto es, a comprender y asumir lo que por la naturaleza y por Dios, es él desde siempre esencialmente; y estos conceptos están ya presupuestos cuando se habla de «un orden de valores prefijado y asumible», por lo que no sólo se presupone que hay algo así como una *ley moral objetiva* dada al hombre desde fuera, sino que se une a ello la idea de que ese orden objetivo formula «exigencias». La concepción del ser del hombre elaborada a partir de una esencia, prefijada por la naturaleza infundida por Dios, que es infinita y general, se torna problemática con el hundimiento de la filosofía del idealismo a través de Fuerbach y Marx, de Nietzsche y Kierkegaard, apareciendo una concepción de la naturaleza o de la esencia elaborada ya a partir, no de una idea o substancia encarnada en el hombre, sino de su *existencia* en el mundo, de como realiza en éste su esencia; el hombre es un *producto*, tanto de las circunstancias y el orden inmanente a las mismas en que realiza su esencia, como de su propia *decisión*; esta concepción del hombre como un sujeto-objeto, mundo-hombre, es la concepción del existencialismo y materialismo actuales; y en este sentido existencial de la naturaleza o de la esencia, es el que encontramos en la base de todas las concepciones actuales dichas del Derecho Natural. El concepto de que sea el Derecho natural, varía para el A. se-

gún se entienda, o no, que la misión del hombre es producir antes que nada su «naturaleza» a partir de sí mismo, apoyándose en una interpretación y dominio comprensivos del sentido de su existencia concreta, pues en el primer caso, lo que llamamos Derecho natural, no tiene su base en una *sustancia esencial* del hombre ya existente, sino en la *existencia mundana* que se da en cada caso y en la que el hombre se proyecta históricamente, en las llamadas misiones esenciales, por lo que no cabe hablar de una ley moral-objetiva; esta comprensión histórica de lo que los hombres son o no son en sus relaciones con los demás hombres, se expresa hoy en un doble plano: respecto de la esencial naturaleza de las cosas, y respecto de la misión general del hombre, su «naturaleza» o su «esencia»; todos los conflictos que puedan hallarse en la naturaleza de las cosas, tienen su solución en último término, en el *hombre mismo*. El fundamento de todo Derecho, es para Maihofer, la estructura de la realidad, contradictoria en sí misma, inquietante e insubsanable; es la «sociabilidad insociable» de que habla Kant; y en ésta, en la *naturaleza del hombre*, viene a estar en último caso el fundamento de todas las luchas, de todo el derecho. Pero el A. hace notar, que para él, el fundamento último del Derecho no está en la naturaleza *antagonística del hombre*, de que Kant hablaba, sino en la *estructura antagonística, antinómica y paradójica* incluso, del mundo; que no solo es fundamento incurable, sino inhumano. El Derecho natural, es el proyecto de la misión esencial e histórica del hombre en relación con los demás, que hay que realizar con un incesante esfuerzo común; es desde siempre, la expresión histórica de la *voluntad de cambiar el mundo*, de corregirlo, de mejorarlo, de hacerlo digno del hombre y valioso para la vida; se trata de la *autoconciencia de la misión del hombre*, no ya como la realiza cada hombre, sino como la realizan la filosofía y la teología, y cada vez más la ciencia, públi-

camente, y pensando en los *hombres en general*. Y termina el estudio de Maihofer, señalando al Derecho natural, en sus conclusiones, la tarea de abrir el camino para los proyectos de la futura misión del hombre y del correspondiente orden de su mundo, con los medios que le proporciona el Derecho. El Derecho natural, ha de concebirse como un Derecho existencial, o sea, como *Derecho a una existencia conforme con la misión del hombre*, respondiendo a la exigencia de ir aproximando, cada vez más, las relaciones entre los hombres al arquetipo de un *orden digno del hombre*, que podamos concebir como aquel orden en que reina la mayor libertad posible, junto con la mayor seguridad posible también; que permita lo más posible, el desarrollo de sus capacidades al hombre, y para esto es necesario la soberanía del Derecho, tras la cual está el Derecho natural. —M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

MANN, JESSE A.: *La filosofía actual en los Estados Unidos*, «Nuestro Tiempo». (Pamplona) 1962 (96) pp. 676-680.

El origen de la filosofía norteamericana hay que buscarlo en el calvinismo de Jonathan Edwards que fue presidente de la Universidad de Yale. La oposición al calvinismo produjo el movimiento que aún se considera típico del pensamiento norteamericano: el pragmatismo, de influencia universal por obra de Emerson, Henry James Jr., William James y J. Dewey. Sin embargo, el pragmatismo ya no posee la vitalidad de una generación atrás, habiendo sido sustituido por un naturalismo que se caracteriza por su exaltación de la técnica de las ciencias naturales y su recelo frente a la metafísica.

El movimiento contra el naturalismo predominante en el ambiente medio universitario norteamericano es complejo. El grupo más importante que lo dirige es la Sociedad Metafísica de la Universidad de Yale.

No está integrado por católicos, pero en él toman éstos parte, habiendo logrado que en su seno se escuche con respeto la doctrina neoescolástica: así, la asamblea anual del grupo se desarrolló en 1960 en la Universidad de Notre Dame. En el grupo antinaturalista han destacado Henry Veatch, de Indiana; Oliver Jordan, de New Hampshire, y John Wild, de Harvard, colaboradores regulares de la *Review of Metaphysics*, habiendo sido presidentes del mismo algunos católicos, como Rudolf Allers, de Georgetown, y George Klubertanz y James Collins, de St. Louis.

La American Philosophical Association es el grupo de filósofos más importante del país. Se preocupan más por la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia que por la metafísica. La cooperación intelectual entre filósofos y científicos ha sido desarrollada principalmente por los dominicos de River Forest (Illinois).

El Nuevo Escolasticismo americano tiene su origen en la Universidad Católica de Norteamérica (Washington) dirigida por John K. Ryan, convirtiéndose en el cuartel de la American Catholic Philosophical Association.

Tendencia internacionalista, con especial atención a Extremo Oriente, y dedicada a la fenomenología. El interés por la lógica formal, puesto de relieve con el éxito del *Journal of Symbolic Logic*, ha sido recogido por la Universidad de Notre Dame anunciando una revista dedicada a la *Formal Logic*. Como un gran centro de estudios filosóficos se ha mostrado la Universidad de St. Louis con su revista *Modern Schoolman*. Refleja la impronta de la Universidad de Toronto, en donde se ha formado su actual profesorado bajo la dirección de Pegis, Gilson, Eschmann, Owens, Phelan y otros. La influencia del Departamento de Filosofía de St. Louis se ha reflejado ya en muchas universidades católicas, como Georgetown, Creighton y Marquette, que han propagado las enseñanzas de los maestros

de St. Louis, James Collins, Leonard Eslick, Vernon Bourke y George Klubertanz. En esta Universidad precisamente existe la Pius XII Memorial Library, que contiene los microfilms de la Biblioteca Vaticana.

Durante los últimos 25 años ha revivido el aristotelismo en las Universidades de Chicago (Richard McKeon), Harvard (John Wild), Virginia, Indiana y Ohio.

El pensamiento europeo se refleja en la presencia del movimiento vienés: Rudolf Carnap enseña en Chicago, y Hans Reichenbach en Southern California; el análisis lingüístico lo representa en Cornell el prof. Norman Malcolm. El tomismo, está reflejado en los trabajos de Adler en Chicago, Simmon en Chicago, Maritain en Princetown; incluso en el Colegio Metodista de Washington D. C. se han dado cursos para graduados sobre «Neo-Thomism».

El balance del actual pensamiento norteamericano es que no existe en la actualidad, superado el pragmatismo y en franca oposición al naturalismo, ninguna tendencia predominante.—R. F. I.

MANZANA MZ. DE MARAÑÓN, JOSÉ: *El humanismo ateo de Carlos Marx*, en «Lumen». (Vitoria) 1963 (XII/3) pp. 219-246.

El artículo, según hace constar el mismo A., no está terminado, sino que se limita a presentar la perspectiva hegeliana, para enunciar el carácter ateo del humanismo filosófico marxista. Comienza señalando la dificultad para dar una definición del «marxismo», atribuyéndolo entre otras causas, a su carácter de «conclusión» (supresión por cumplimiento) de la especulación hegeliana. Expone la teoría de Marx sobre el humanismo, deduciéndola de sus obras. las de Hegel, con el cual está conectado, a pesar de su antagonismo. Idea fundamental es la de que, en oposición a la filosofía especulativa de su tiempo, Marx concibió su oposición esencialmente como una «pra-

xis»; su intento no era eliminar toda filosofía, sino sólo aquella especulación antinaturalmente extraña a la realidad, por lo que su posición filosófica se caracteriza por su *unidad dialéctica de teoría y praxis*, si bien la supremacía de ésta sobre aquella no supone el pragmatismo ciego, sino que propugnó siempre una *praxis* rigurosamente «científica»; la conversión marxista de teoría en praxis, no significa por tanto un utilitarismo pragmático; la auténtica teoría es producto de la realidad humana, que ya en sí misma es esencialmente praxis, y esta unidad indisoluble entre teoría y praxis sólo es posible si su objeto es la «realidad misma de la vida del hombre». A continuación Manzana hace un estudio histórico de los años de juventud de Marx, su encuentro con Hegel, y como fue elaborando su pensamiento filosófico, influido por él, como se ve en «El Capital», «Kleantes o el punto de partida y el progreso necesario de la filosofía», y en su disertación doctoral «Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro» señalando los puntos de contacto y las diferencias que entre los dos grandes filósofos existieron. El siguiente apartado trata ya de Hegel y Marx en su filosofía, en la dialéctica de lo real-viviente, el hombre hegeliano de la «Fenomenología del Espíritu», el sentido de la historia, el hombre creador de sí mismo; viendo a través de todos estos puntos cómo, a pesar de su oposición, muchas de las teorías de Marx estaban tomadas de Hegel, si bien también existieron diferencias entre ambos, que el A. señala extensamente.

—P. LÓPEZ-OBREIRO.

MANZANA MZ. DE MARAÑÓN, JOSÉ: *Introducción a la lectura de la «Pacem in Terris»: Dignidad de la persona en el mundo*, en «Lumen» (Vitoria) 1963 (XII/4) pp. 291-308.

El artículo consta de 8 epígrafes y una breve introducción, en que sostiene que el

centro organizador de la encíclica es la afirmación de la dignidad humana; ya que al querer indicar fundamentalmente el camino de la paz, señala como primera condición: el «orden» en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad; valores que sólo tienen sentido en y para la dignidad humana; recogiendo expresamente la doctrina tomista sobre la cuestión. Los tres epígrafes primeros hacen una breve historia, a través de la mentalidad antigua (Sófocles y Sócrates), el mensaje cristiano, y este mensaje en la Historia (Edad Media, Moderna, Novalis, Hegel y Marx, Kierkegaard y Nietzsche), de la dignidad humana. A continuación entra el A. en el estudio de qué sea la persona humana y el ser-persona, admitiendo la definición de Boecio, como hizo la filosofía y teología escolástica, de «rationalis naturae individua substantia». Ser-persona significa ante todo substancialidad, ser en sí y no existir en otro, sustancia primera y completa, que se afirma frente al mundo en que está ubicada y se constituye en un otro-ser; este modo de ser sustancial alcanza su grado máximo mundano en la substancialidad humana, que es inalienable, implica individualidad y por tanto el hombre es incomunicable, si bien no por ello sería «antipersonal» toda vida comunitaria, sino que la individualidad humana tiene un carácter espiritual, y espíritu y trascendencia se implican mutuamente; ontológica y psicológicamente la persona es unidad dialéctica de «esse-in» y «esse-ad», lo que quiere decir, que solamente en la comunicación personal, en que el otro está presente ante mí como persona yo me realizo o ex-sisto como tal; el hombre pues, deja de ser persona cuando ignora a otro como persona; la comunicación interpersonal constitutiva de la personalidad de cada hombre, es, en última instancia, presencia (ex-sistencia) ante la Persona Divina; y en esto es precisamente en lo que se funda la «dignidad» de la persona humana, pero al no existir ésta propiamente sino en Dios, sólo competirá a aquel

hombre que está en relación inmediata con la subsistente dignidad divina. El VI apartado lo dedica Manzana a hablar de la comunidad de personas, diciendo como el personalismo no se opone en modo alguno a una verdadera vida comunitaria, si bien exige la dignidad inalienable de la persona, que tal comunidad sea de personas, lo que implica: a) que lo colectivo no atente contra la subsistencia de la persona, y b) que se sitúe en la perspectiva de auténtico servicio a la personalidad. Y termina este trabajo con unas palabras sobre la «*Pacem in terris*», demostrando claramente que en ella se sostienen las ideas ya expuestas sobre la dignidad humana, tal y como se ve en la primera parte de la misma, en que S. S. Juan XXIII marca el ámbito de los derechos de la persona humana en el orden físico, moral, cultural, religioso, social y político; con los deberes correspondientes. Y termina la Encíclica presentando la perspectiva combativa de la pugna constante por una vida digna personal y social.—M. C. P. LÓPEZ-OBREIRO.

MAYER, J. P., *Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro*, en «*Revista de Estudios Políticos*» (Madrid), 1963 (127), pp. 19-27.

No se hace en este artículo sino recoger la conferencia dada por el autor el 23 de mayo de 1962, en la Facultad de Ciencias políticas y económicas de la Universidad de Madrid. Comienza diciendo como no cabe duda de que asistimos hoy al renacimiento de un autor que vivió de 1805 a 1859, pero ¿por qué Tocqueville como sociólogo y gran analizador político es un descubrimiento y redescubrimiento de nuestra época? Su tarea consistió en conciliar su herencia aristocrática y su atisbo sociológico, en formularlo en una teoría política. A través del estudio de dos grandes obras de este autor: *Democracy in America* y *Ancien Régime*, deduce que Toc-

queville no puede dar las respuestas a los interrogantes de nuestro tiempo, pero puede ayudarnos a buscar las adecuadas. Su valor principal está en que si bien no fue el primer sociólogo político que atisbó la centralización estatal, si fue el primero que consideró sus consecuencias para los valores y el comportamiento del hombre. A continuación el artículo señala los puntos de semejanza y diferencias de este autor y Carlos Marx, indicando que estas últimas son mayores que aquellas. Desde 1851 una gran desilusión política se proyecta sobre Tocqueville, lo que llega a redundar en sus creencias religiosas; en 1859, muere no ya como deísta, sino como católico creyente. Pero Tocqueville se ha convertido en contemporáneo nuestro además de por habernos equipado con los instrumentos para comprender la edad de las masas, porque analizó el mundo árabe, estudió la estructura social de Rusia, y dejó un borrador de un libro sobre la India. Termina el artículo diciendo Mayer, como para él, el autor francés combinó un enfoque analítico con uno histórico, y ambos se encajaron en una orientación normativa, de la que tantos se alejan hoy. Y todas sus afirmaciones las apoya en textos literales de las obras de Tocqueville, siendo uno de estos el que pone punto final a sus palabras.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

MELO, EUGENIO S., *Valor y sujeto en la Ética de Max Scheler*, «*Sapientia*» 1961 (año XVI, n.º 61), pp. 212-218.

Para evitar que el problema termine en punto muerto, como le había pasado a Kant, que le sirve de lugar de partida, Max Scheler intenta apoyar la absoluta validez de la Ética sobre los valores plenos de contenido y significación para la vida humana, y libres asimismo de toda experiencia psicológica e histórica. Es decir, al igual que para Ortega y Gasset, las dimen-

siones del valor son tres: los valores, su cualidad y su jerarquía. Los valores se hacen presentes en la valoración y ésta significa dos cosas: un vivir los valores, y un valorar; y de este segundo aspecto, de los juicios de valor es de los que se trata precisamente ahora. Se valoran toda clase de objetos y tanto en sentido positivo como negativo. A continuación Melo estudia los tres puntos claves del pensamiento ético de Max Scheler, a la vez que los critica.

1.º La vivencia psíquica de la valoración posee un carácter fundamental y específico: la intencionalidad, en la que existen a su vez dos cosas: el sujeto que valora y el objeto valorado, y su relación es lo que constituye la valoración. Pues bien, Max Scheler dice que esta interpretación de los valores es errónea. El sujeto sólo «descubre» la constitución axiológica del objeto; todo lo que acontece en la esfera de los valores es independiente del sujeto, al que le son dados los valores y sus relaciones; e incluso llega a afirmar que existen valores desconocidos para el hombre. En definitiva, el hombre descubre con la captación emocional el mundo de los valores, que por tanto pueden ser relativos, no por sí. Esta captación emocional plantea dos problemas: a) la captación de los valores ¿es puramente emocional e intuitiva?; no, porque entre todas las vivencias aprehensivas del hombre se da siempre una íntima unión y dependencia; b) ¿el sujeto solamente descubre el valor pasivamente, sin configurarlo o conferirle validez de ningún modo? A esto se oponen graves reparos: pues la experiencia demuestra que las categóricas afirmaciones de Scheler no son tan válidas sobre todo en lo referente a la apreciación de los valores sensibles, como el nutritivo, ya que eso sería admitir que existe un valor nutritivo en sí, con independencia del sujeto, cosa imposible. Igual ocurre con los valores éticos o estéticos.

2.º Respecto a la polaridad del valor, dice Max Scheler que éste siempre se presenta escindido en dos modalidades: o es positivo o es negativo;

diferencia que reside en la misma «esencia» de los valores y no es aplicable a los valores conocidos por nosotros; lo que es absurdo, porque la cualidad positiva o negativa de un alimento se llega únicamente por la experiencia, y depende sólo de la estructura fisiopsicológica del sujeto.

3.º Por último el carácter jerárquico del valor se manifiesta en que «todos los valores, sostiene Scheler, son cualidades materiales, que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de alto y bajo, con independencia del sujeto en que se presente»; en este sentido cabe hablar de valores superiores e inferiores. Jerarquía que según Scheler se basa en la misma esencia del ser, y que es captada únicamente por el preferir que no determina la escala axiológica, sino el escenario donde se hace visible la superioridad del valor, con lo que trata de aclarar que no se trata de una alusión al sujeto. Pero si este preferir es la única vía de acceso a la superioridad del valor, y existen preferencias ilusorias, ¿cómo sabremos que estamos en la verdadera? He aquí otro fallo de Scheler que nos pone de manifiesto cómo el preferir necesita una ulterior justificación, con lo que entramos en un plano racional o empírico y cae por tierra el apriorismo preferencial de Scheler. El error de Scheler está en excluir al sujeto absolutamente; pero tampoco hay que aceptar sin más el subjetivismo ético.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBERO.

MESSNER, J.: *Naturrecht in «Pacem in terris»*, en «Die neue Ordnung» (Paderborn) 1963 (17/5) pp. 334-353.

El A., siempre preocupado por los temas jurídico-naturales y por el pensamiento de la Iglesia, dedica un artículo en «Die neue Ordnung» al pensamiento de Juan XXIII en su encíclica «Pacem in terris». Comienza diciendo que el Papa Juan XXIII destaca sobre sus predecesores por expresarse más fuertemente con el lenguaje de su

tiempo. En esta encíclica ha expuesto el pensamiento de la Iglesia sobre el Derecho natural, no con el lenguaje de la escuela, sino con un idioma común a todo el mundo. Por otra parte la encíclica no se dirige a la jerarquía eclesiástica, sino que está dedicada a «todos los hombres de buena voluntad».

El concepto de persona en «Pacem in terris» es objeto de la atención del A. Así destaca el concepto vertido en PT de que la persona humana es una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre, teniendo por ello unos derechos y unas obligaciones. Con ello, señala el A., se ha acudido no a un concepto psicológico o sociológico de la persona, sino que se ha acercado a un concepto metafísico o teológico. Toda persona es igual por naturaleza, y precisamente en ésta es donde se fundamenta el derecho natural. Según el A., interpretando PT, la función fundamental del Derecho natural sería posibilitar la comprensión entre todos los hombres. Pese a que no han faltado negaciones del Derecho natural, prácticamente ha permanecido una conformidad sobre las exigencias de orden y de paz, que manifiesta el Derecho natural. El Derecho natural también ha llevado al reconocimiento de la igualdad fundamental de los hombres. Con ello el A. se plantea el problema de la dignidad de la persona humana.

Según el A. sin duda en PT el concepto de «dignidad de la persona humana» se encuentra referido a la naturaleza moral del hombre, anteponiéndose a que el hombre sea hijo de Dios y semejante a El. Dicho concepto es fundamento de otros reconocimientos fundamentales para el hombre. De aquí que el Papa se haya preocupado de que dicho concepto sea difundido y reconocido a través de Declaraciones de derechos y a través de las Naciones Unidas.

Habla el A. seguidamente del pragmatismo jusnaturalista. El Derecho natural, en

la situación dada, debe procurar que se cumplan los intereses del bien común. Así le corresponde, por tanto, dar los primeros pasos para la aseguración de la paz y del principio del bien común. Pero ciertamente en este desarrollo y dinámica jurídica-natural se deben tener en cuenta los principios de un realismo, que señale concretamente la actuación humana. Atiende el A. al problema de la opinión pública en su relación con el Derecho natural y señala que Juan XXIII se apercibió de la importancia e influencia del Derecho natural en la opinión pública. De aquí la importancia y la misión de que la idea del Derecho natural permanezca rectamente en todos los pueblos por encima de las diferencias ideológicas en otros campos y por encima de las diferencias religiosas. Destaca también el A. la «tarea misionera del Derecho natural», según la cual los hombres por él se abren a los valores espirituales, como son la verdad, la justicia, el amor, la libertad. Y además de este modo encuentran el camino que les lleva a conocer mejor al Dios verdadero.

Se refiere el A. al problema del desarrollo según PT y desde el punto de vista del Derecho natural, indicando las distintas señales de los tiempos según el Papa Juan XXIII en el terreno del individuo, de las relaciones entre individuo y poder público, de las relaciones entre comunidades políticas, y finalmente en el terreno de las relaciones entre individuos y comunidades, por una parte, y la comunidad internacional, por otra. Y finalmente dedica atención al código de Derecho natural que se expresa en la PT y a la posible contradicción que se da entre realidad y Derecho natural, por la rebelión del hombre contra sí mismo.

En suma, un artículo muy interesante de Johannes Messner sobre el Derecho natural en la encíclica «Pacem in terris», que plantea una rica problemática, cuyos puntos más fundamentales son los que hemos enunciado.—N. M. LÓPEZ CALERA.

MESSNER, JOHANNES, *Au tableau de commande de la démocratie pluraliste*, «La Table Ronde» (París) 1962 (179) pp. 47-63.

Se trata de un análisis del *Funktionär* (*fonctionnaire*, funcionario, en el sentido de dirigente o líder, no sólo del Estado, sino también en general jefes de partido, asociaciones económicas y en general grupos de presión) desde el punto de vista de la sociología de la política internacional en su relación con la doctrina del bien común. Su presencia en el panorama político actual viene derivada del hecho de que la democracia igualitaria clásica ha sido sustituida por una democracia pluralista caracterizada por la organización de los intereses colectivos en grupos de presión política que tratan de intervenir en la dirección de la comunidad total defendiendo sus puntos de vista. El funcionario, como dirigente de estos grupos de intereses ha pasado así a ser al mismo tiempo el gestor de la cosa pública, con lo que ha surgido el problema de la compatibilización del interés particular de sus representados, con el interés o bien común de la colectividad total. El problema es tan agudo que la sociología actual demuestra que la enfermedad que consume a la democracia occidental consiste en la inflación de la acción de estos intereses particulares. Así que la democracia occidental arrastre unos pesados déficits: la inflación debilita la capacidad de producción; el superconsumo obstaculiza la formación del capital; ambos factores determinan la impotencia de las democracias para ganar la batalla del socorro para la cooperación a los países subdesarrollados; y por fin, la política de bienestar de los grupos descuida en occidente la misión escolar y cultural. Desde este punto de vista, la ventaja está de parte de Rusia con su control del consumo, su proceso de capitalización forzosa y continuada, su nivel de vida más cercano al de los mercados de los países subdesarrollados

y su impresionante esfuerzo cultural (según datos de Bochenski, existen a la sazón 2.000 filósofos en las Universidades rusas, sólo en la de Moscú 100 profesores, con una población escolar de 3 millones de estudiantes).

Frente a este panorama que acredita que la maldición de la moderna democracia pluralizada consiste en ser expresión del egoísmo organizado (principio de la defensa de los intereses de grupo sean cuales sean las consecuencias que ello tenga para el bien común) sólo hay una solución: que los dirigentes sean conscientes de su responsabilidad a nivel político estatal, abandonando el actual consensus de una doble moral correcta en la vida privada e inaceptable en la vida pública. Posibilidades para que esto ocurra son la formación de los funcionarios, la presión de una opinión pública responsable, o la presión de la competencia internacional. Todos estos medios son por así decir de corrección libre. Pero habida cuenta de la debilidad de la humana naturaleza se hace indispensable la institución de un mecanismo de control y de compromiso en el reparto equitativo de los intereses. Tal mecanismo puede ser resultado de la institución económica de la concurrencia o de la institución política de la representación. El A. se decide por la primera preferentemente.

Por fin, se recomienda a estos cuadros de mandos de la democracia pluralista la elevación del nivel de su responsabilidad. Precisamente se señalan como postulados de esta ética de la responsabilidad del dirigente dos consecuencias importantes: el interés por alcanzar un grado excepcional de saber, juicio e inteligencia en los problemas económicos fundamentalmente (teóricos y estructurales-reales) y el interés por formarse una sana personalidad integral, mediante la reflexión, la expansión del horizonte cultural, el cultivo de los valores personales, etc.—F. PUY MUÑOZ.

MUÑOZ-ALONSO, ADOLFO: *Cuatro ocupaciones actuales de una preocupación cristiana*, «Augustinus» (Madrid) 1962, (VII/25) pp. 5-30.

El A. en el presente artículo, recoge cuatro temas distintos, a saber: el fenómeno del ateísmo, la santidad, la literatura católica, y por último, la integración europea.

En el primer punto señala la diferencia del ateísmo histórico y el actual, que se presenta como una realidad invadente (que tiene su más clara exposición en Nietzsche); asimismo manifiesta la importancia que este ateísmo toma respecto al ser y su autor. Por otra parte, entiende la santidad como un don o gracia de Dios suplicada por el hombre, y que sólo le es concedida previa su colaboración libre; exponiendo brevemente las escuelas ascéticas de: San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, y Santa Teresa de Jesús. A continuación, en el tercer apartado, expone qué sea la literatura católica, que entiende jugará un papel decisivo en la Europa del mañana, para lo que pide, en el escritor, una mayor responsabilidad humana. El último apartado del artículo, versa sobre integración europea, por la que entiende, no una unión o fusión, sino una Europa en la que «vivir sea convivir, sin demasiados artificios», una Europa en que todos los hombres colaboren en la resolución de los problemas, teniendo entre ellos «con realidad histórica y con afirmaciones sobrenaturales, hombre entre los hombres, a Dios».—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

PLAJA PERAFERRER, LORENZO: *La filosofía italiana actual*, «Convivium. Estudios filosóficos» (Barcelona) 1960 (9-10) pp. 108-113.

El idealismo difundido en Italia durante la primera mitad del siglo por B. Croce y G. Gentile es la plataforma desde que ope-

ra el actual pensamiento italiano. Las corrientes más contrapuestas, desde el problematismo de Ugo Spirito al espiritualismo de L. Stefanini o M. F. Sciacca, pasando por el marxismo de A. Banfi, son una toma de posición ante él. Esta toma de posición ha sido a veces duramente pesimista, como se ve en la obra de Michele Giordantonio, pero generalmente, la crítica del idealismo ha adoptado el cariz de un intento de superación y síntesis. Así la doctrina del personalismo de L. Stefanini, para la cual la persona es el *deus absconditus* de la filosofía moderna; está en el *cógito* cartesiano, en el *genio* romántico, en el *logos* hegeliano, en el acto gentiliano, en el *enajenamiento* marxista del hombre en sí y en su trabajo y en la *libertad* existencialista. Intento de superación es asimismo la *filosofía práctica* de Luigi Pedrazzi, que se inspira en la nunca abandonada en Italia línea vichiana. En cambio Mario Sancipriano aboga por una *filosofía vital*. De especial importancia es para España la línea neoescolástica, la cual, especialmente por obra de Salvador Scime, ha puesto de manifiesto la insospechada aproximación existente entre la filosofía del ser, representada por el tomismo tradicional, y la filosofía de la inmanencia, representada por el idealismo actualista. Scime llega a decir que a los actuales escolásticos les ocurre como a aquellos autores medievales que creyendo seguir y defender a Aristóteles o Platón hicieron una filosofía nueva, enormemente distante de sus inspiradores: igualmente los neotomistas, aún hablando literalmente con palabras de Santo Tomás rondan una problemática esencialmente influida por las cuestiones planteadas por el inmanentismo moderno. Y en cuanto a éste, en menos escala, también ha experimentado una aproximación a la *philosophia perennis*; y en las fases más alejadas de ella, como es el caso de Sartre, ha llegado al puro sofisma demostrando lógicamente, como recuerda Sciacca, la negación de la propia lógica.—R. F. I.

PUY MUÑOZ, FRANCISCO: *Andrés Piquer y Arrufat y su «Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión»*, en «Archivo Teológico Granadino», (Granada), 1961 (24) pp. 89-100.

Es conocido el fenómeno de una cierta decadencia del tomismo, y en general de la Filosofía Escolástica, a todo lo largo del siglo XVIII. Desde el punto de vista del método teológico, esta decadencia implicaba, para los hombres que la percibían, un grave problema: ¿Hasta qué punto estaba ligada la Teología a una Filosofía que se veía decaer? El A. resume en esta breve nota el planteamiento del problema en un pensador español de la época: el polifacético Andrés Piquer, que lo abordó directamente en una interesante obrita titulada *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión* (1.^a edición, Madrid, 1757). La solución que da Piquer al problema, se centra en estas proposiciones. 1.^o) Ningún sistema filosófico es absolutamente necesario para la Teología. 2.^o) Pero la Filosofía puede ser útil para la Teología y en todo caso no han de oponerse porque todas las verdades tienen entre sí necesaria conexión. 3.^o) De lo que se deriva que lo más aconsejable es una postura ecléctica, o sea, crítica, respecto de la Filosofía. Y 4.^o) La acomodación entre Filosofía y Teología es difícil, porque requiere un profundo conocimiento de ambas, que no ponga en contradicción proposiciones en realidad diferentes aunque aparentemente semejantes, de una y otra.—M.^o C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

PUY MUÑOZ, FRANCISCO: *La metáfora del corazón en la filosofía jurídica agustiniana*, en «Augustinus», (Madrid) 1963 (8/29) pp. 41-59.

Se trata en este estudio, de ver qué significa para San Agustín la metáfora «escrito en el corazón», fundamentalmente en

lo referente a la ley, si bien para llegar a ello, el A. hace antes un extenso planteamiento de la cuestión en términos generales. Comienza por referirse a Agustín de Asís y Truyol Serra, como los que más reiterada y expresamente se han planteado tal cuestión. Ante la diversa manera en que tal metáfora ha sido entendida, se pregunta Puy Muñoz, si es que se trata de un término equívoco, para concluir en que efectivamente es así, ya que en la obra agustiniana «el corazón» puede significar: la sín-déresis, potencia racional concretísima; la conciencia, que se apoya en la anterior; la racionalidad en su sentido más general; el amor, el sentimiento subjetivo, irracional. El mismo Agustín, en términos del A., nos indica la justificación del empleo del lenguaje metafórico apuntando sus dos leyes fundamentales: razón de semejanza entre el signo elegido y la realidad, y aplicación de los mismos a puntos que hasta ahora no pueden expresarse por el lenguaje conocido. A veces esta metáfora tiene sentido peyorativo: el deseo del mal, la voluntad, el complejo: memoria, entendimiento y libertad, la voluntad y razón estricta, lugar en el que actúa la gracia. Pero para él significa la potencia racional del hombre por la que conoce el ser en todos sus grados, en la medida en que su capacidad le permite. Y entra ya en lo referente a ésta metáfora en la doctrina de la ley, diciendo que cuando S. Agustín habla de que la ley está inscrita en el corazón de los hombres, sólo quiere decir que éste tiene una aptitud natural para conocer intuitivamente los primeros principios, supremos, de la práctica; o sea, la potencia racional por la que la persona humana conoce; y para él la razón es lo más grande que el hombre tiene. La metáfora del corazón significa, pues, la racionalidad de la ley, el conocimiento; y este conocimiento es: la razón práctica, que obra por intuición, por evidencias; al que S. Agustín le señala dos características: la generalidad o universalidad, que se reduce a lo esencial; a la re-

gla áurea, con la que no cae en el relativismo bajo la especie del formalista, sino que está preñada de contenido, se apoya en la justicia. Justifica el A. el uso de las frecuentes metáforas en S. Agustín, diciendo que es que al manejar fundamentalmente la Biblia, prefiere usar sus expresiones para familiarizar con ellas a sus lectores. Y termina sosteniendo que tanto la del «corazón», como la del «sentido interior» o «sentido del alma», como la de «la mente purificada», como la del «pecho», entre otras, tienen su base en la que juega con la dialéctica de la «interioridad» como contraposición a la «exterioridad».—M.^a del C. PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

RIGOBELLO, ARMANDO: *Las fronteras de la filosofía y de la ciencia en Pascal*, «Augustinus» (Madrid) 1962 (VII/27-28) pp. 394-402.

El autor trata de estudiar la dirección teológico-dogmática y científica de Pascal, a través de cuatro apartados. A) El primero versa sobre la naturaleza del saber científico, que él entiende como: racional, porque goza de la universalidad y necesidad lógicas; limitado, porque no puede superar los límites de la organización geométrica ni invade la esfera de la filosofía; y abierto, porque no se reduce a las estructuras «a priori» sino que se alimenta de experiencias nuevas. Es un saber antitradicional y anticartesiano, que busca en la experiencia la materia y calificación de la misma. Las verdades de hecho son el fundamento de este saber: la razón esclarece, coordina, compara y garantiza la universalidad y necesidad de los descubrimientos, dándoles expresión geométrica. B) Ve la relación existente entre el saber científico y la gnoseología general. La concepción de este saber se encuadra en una teoría general del conocimiento; conocer significa, organizar lógicamente la experiencia con el «espíritu de la geometría», para superarla por medio del

espíritu de la finura. La unidad de la gnoseología pascaliana se compone de: una constante base experimental y una constante reflexión sobre las experiencias, interna o externa, que lleva a la formulación de las leyes científicas o abre paso a la experiencia religiosa. El saber científico se presenta como una seguridad parcial y abierta, frente a la gnoseología pascaliana que busca sólo una seguridad total: la evidencia de la fe; por eso aquél es teórico y ésta da lugar a una teóresis que termina perfeccionando a la persona y toca a la experiencia religiosa. C) El saber científico y el religioso son los dos grandes puntales de Pascal, pero también admite uno filosófico, que es el del hombre que investiga, y cuyas notas características son dos: toma de conciencia de una constitutiva multiplicidad y la investigación problemática impuesta por ella. El filósofo es el que no contentándose con el saber científico, no se halla aún en la plenitud de la comunicación mística. La filosofía es para Pascal un intento, sólo intento, de dominio racional de la existencia misma. Tanto en la filosofía como en la ciencia, hay unas notas comunes: problemas, aportación dinámica de nuevas experiencias, conciencia de una finitud íntima inherente a la propia actividad específica; pero lo que las distingue estructuralmente, es el modo diverso en que todo esto es experimentado, formulado, y resuelto o aceptado como definitivo. D) El pensamiento contemporáneo tiene muchos puntos de contacto con el de Pascal. Pero aquél quiere convertir a la filosofía en «esclava» de la ciencia; mientras que para Pascal, la ciencia ni sirve a nadie, ni necesita servidumbre. El dato común entre ambos pensamientos, está en la análoga concepción metodológica de la razón humana. La filosofía contemporánea conoce hoy muchos planteamientos que repiten en formas diversas la posición misma de Pascal, sobre todo al llegar a la afirmación de los valores por el camino de la meditación interior, siguiendo el típico análisis de aquél del hombre y

la realidad en conexión con los problemas de la experiencia humana.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, JOSÉ MARÍA: *El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (Madrid) 1962 (9) 35-50.

Entendiendo por positivismo ampliamente todo sistema filosófico jurídico que excluye o elimina la Ética de su consideración, en virtud del dogma fundamental de que la determinación de lo permitido o prohibido jurídicamente depende en definitiva del poder dominante (sea éste el Estado, u otras entidades políticas menores o un poder social más difuso), se trata de ver las relaciones que el sistema ético de Kant tiene con él. Mas, supuesto que las funciones fundamentales que puede desempeñar la ética con respecto al derecho son dos: de fundamentación del derecho, o de determinación de los contenidos jurídicos del obrar humano, resulta que con respecto a la ética de Kant, la problemática se centra en la segunda de las funciones; ello, porque desde Hegel, se le viene planteando a la ética de Kant el problema de si tiene sentido en ella hablar de acciones conformes a la ley moral, o si bien de ella se derivaría que cualquier acción podría considerarse como conforme con esa ley moral. Generalmente se ha optado por la segunda hipótesis, que es lo que quiere decir el carácter «formalista» de dicha ética. Y en efecto, analizando el propio mensaje de Kant, se llega a tal conclusión. La moral kantiana está penetrada por una firme convicción: que la obligación moral tiene un carácter absoluto, siendo el centro de su preocupación hallar una ley que sirva de fundamento del obrar moral, de principio general de la moralidad. Analizando su concepto del deber moral a través de las acciones que son conformes con el mismo, distinguiendo el principio o motivo del obrar moral de la intención que

lo guía, y manteniendo la imposibilidad de extraer un conocimiento universalmente válido de la experiencia, puesto que tal conocimiento sólo puede ser apriorístico y basado en los conceptos de la pura razón, se llega a la conclusión de que el deber moral ha de proceder conforme a una ley necesaria y a priori, puramente racional y no dependiente del mundo de los sentidos ni de objeto alguno conocido empíricamente; de donde que el motivo del obrar moral es sólo la ley misma: y en esto consiste precisamente el característico formalismo ético kantiano, cuyo centro es el imperativo categórico, uno en cualquiera de las cinco formulaciones que constan en su producción escrita. Mas, de acuerdo con su postura racionalista, Kant debía haber desarrollado partiendo sólo de este postulado todo el sistema de la moral especial. Ahora bien, por razones metódicas, dejó sin cumplir tal misión tanto en la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres» como en la «Crítica de la razón práctica»; mas, cuando nueve años más tarde, intentó realizarla en la «Metafísica de las costumbres» topó con tales dificultades que se vio obligado a confesar que tenía que tomar como objeto de consideración frecuentemente la especial naturaleza del hombre, que sólo puede ser conocida por la experiencia. Kant renuncia, así, a su formalismo, no en el sentido de que pueda ser moral un acto ejecutado por otro motivo que el moral de respeto a la ley; pero sí en el sentido de que la pura forma de la ley no sería suficiente para determinar los actos conformes a la moralidad. Aquí fue precisamente donde hizo hincapié la crítica que le dirigió Max Scheler, aduciendo que consecuentemente con la Ética formal, habría que admitir que aún el asesino puede ser bueno con tal que considere capaz de convertirse en principio de legislación universal la máxima de su acción. Pero, si este formalismo tiene que resultar deficiente para la determinación de lo que es bueno y malo moralmente, tiene que ser fatal para la determinación de lo que es bueno o se ha de pro-

hibir jurídicamente, porque tal determinación jamás podrá dejarse al criterio subjetivo de cada cual. Respecto al contenido de la acción jurídica, pues, el formalismo kantiano no puede oponer dique moral alguno al positivismo. Pero en cambio sí que lo opone, como sostiene H. Welzel, desde el momento en que, siendo un presupuesto de dicho subjetivismo la dignidad soberana e inatacable de la persona humana, se opone a todo positivismo la traba moral de no atacarla. Así es cómo, aunque parezca tal contribución de la moral kantiana en la limitación del positivismo jurídico, particularmente exigua, sobre todo desde puntos de vista materiales jusnaturalistas, a la luz de las consecuencias a que ha llegado el positivismo sometiendo a la persona a ser mero instrumento, objeto y no sujeto, de la política, se pone de manifiesto la importancia de tal contribución. Con lo que el kantismo se muestra una vez más, como una incitación a ir más allá de él, pero al mismo tiempo también como una conquista irrenunciable.—F. P. M.

RODRÍGUEZ DE YURRE, GREGORIO: *Introducción a la lectura de la "Pacem in Terris": La Naturaleza del Estado*, en «Lumen» (Victoria) 1963 (XII/4) pp. 309-338.

Tras decir que el Estado es necesario para la vida social humana, pero difícil por la amplitud de su contenido y complejidad de sus fines, y que la Iglesia no tiene política en el sentido de defensa de un partido o forma de Gobierno, mas sí Política, o filosofía política, significando una serie de principios morales y jurídicos para la «humanización» del Estado (misión de la Iglesia según la «Pacem in Terris», que recoge las palabras de Pío XII en su Radiomensaje de Navidad de 1942). Rodríguez de Yurre entra en el tema propiamente a través de los apartados: Estado y Derecho, naturaleza pública del Estado, naturaleza pública de la autoridad, y naturaleza pública del fin. Sobre el primero, estu-

dia las dos corrientes que se pueden dar: materialismo y espiritualismo; a) el Estado es la encarnación del poder y la fuerza,, y el derecho una forma de la misma; b) para los espiritualistas, el Estado debe ser una organización fundada en el derecho y destinada al mejor servicio del hombre, cuyas bases provienen del derecho natural; la ley constitucional para ser tal debe: garantizar a los súbditos el disfrute de sus derechos, y limitar las atribuciones del gobernante, lo cual sólo puede lograrse por la división de poderes según las tres funciones; legislativa, ejecutiva y judicial con lo que se establecería un «Estado de Derecho», propugnando incluso por la Iglesia, ante los abusos cometidos por los poderes absolutos. Sobre la naturaleza pública del Estado, sostiene el A. que es tal por tratarse de una entidad cuyo origen y fin es el pueblo, lo que prueba a través de un examen del Estado aristocrático grecorromano y medieval, del totalitario cuya base es el Partido único, como el comunista, para terminar señalando como la Encíclica se sitúa en el lado de la justicia y la defensa de los derechos humanos, sociales y políticos del hombre que debe ponerse como fundamento del orden jurídico en un Estado de naturaleza pública como es el de hoy. Por lo mismo, la autoridad, cabeza del Estado, debe participar de su naturaleza pública, y sobre ella considera: a) la autoridad en abstracto, que es un derecho o «facultad de mandar según razón», natural, cuyo sujeto es el pueblo que lo trasfiere, y b) la autoridad en concreto, o sea, las personas llamadas a ejercer tal poder y la forma de régimen que van a adoptar, llegando por exclusión a decir que el modo adecuado para designación es por elección del pueblo. El fin del Estado es también de naturaleza pública, nadie lo niega, pero no todos lo consiguen, y es el bien común público, cuya determinación corresponde a la técnica política, si bien la filosofía marca a ésta unas notas generales: ha de ser un bien y público, ambos recogidos en

la Encíclica. Para terminar, una breve conclusión sobre las dos fes que existen actualmente: la fe en la ley de la fuerza, que Juan XXIII rechaza, y la fe en la fuerza de la ley para gobernar a los hombres.—P. LÓPEZ-OBREGÓN.

SÁNCHEZ AGESTA, LUIS: *Las primeras cátedras españolas de Derecho Constitucional*, en «Revista de Estudios Políticos» (Madrid) 1962 (126) pp. 157-167.

Se trata de un estudio de las dos primeras cátedras de Derecho Constitucional, inauguradas en 1813 y 1814, que debieron su existencia a la Constitución de Cádiz de 1812: la de Valencia y Madrid. La idea de la Constitución era más política que docente: difundir y propagar el conocimiento del nuevo orden político; y por tanto la creación de estas cátedras tenía carácter de acción liberal. La fundación tuvo relieve público e incluso se imprimieron folletos y crónicas de prensa sobre la vida de las mismas. El 21 de septiembre de 1813, se estableció la primera en Valencia, estando el discurso inaugural a cargo de D. Nicolás Garluy. Un perfil análogo tiene la creación de la de Madrid, con el nombre de cátedra de «Constitución» como la anterior, y no ya en una Universidad, sino en los reales estudios de San Isidro, y con profesor «de gratia», ya que no tenían éstos dinero para dotarla. Las cátedras tuvieron un sentido de pedagogía política popular, ajeno a toda intención puramente teórica. En ellas se explicaba un texto de la Constitución y se comentaba ampliamente a continuación; instruyendo en los derechos y obligaciones, así como en las justas libertades a los ciudadanos; es una especie de «catequesis política» en que se trata de formar una virtud práctica del ciudadano. A continuación Sánchez Agesta hace una glosa de la oda de Sánchez Barbero, como ejemplo de todas las que sobre lo mismo se escribieron en esa época. Al llegar Fer-

nando VII y dar el 4 de mayo su decreto sobre la Constitución gaditana, tiene lugar la desaparición de estas cátedras. Su vida fue, pues, bastante efímera, pero no así su importancia, ya que fueron el precedente de lo que luego serían las cátedras de Derecho constitucional.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, ANGEL: *La conexión entre Derecho natural y derecho positivo. Estudio de una nueva perspectiva*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (Madrid) 1962 (9) pp. 51-82.

La concepción iusnaturalista del Derecho ha encontrado siempre decididos opositores, juristas y filósofos del derecho que desestiman la posibilidad que ella ofrece de acercamiento a la comprensión de la realidad jurídica. Pero una concepción iusnaturalista debe estudiar con interés este fenómeno, ante todo, para contribuir activamente a establecer un diálogo fecundo con las posibilidades no iusnaturalistas, puesto que la incompatibilidad entre las diversas posturas no puede ser aceptada en principio por sólo confesión de la parte que se autodefine antiiusnaturalista; y también, porque las críticas a determinadas concepciones iusnaturalistas pueden hacer resaltar justamente deficiencias de las mismas, cuyo conocimiento es imprescindible para su corrección. El autor encuentra personalmente muy prometedor el campo de investigaciones de este género, por varias razones. Primera, porque si la estructura íntima de la realidad jurídica es cierta conexión entre el derecho natural y el derecho positivo, resultará que todo pensador que tienda a plasmar su visión de la estructura íntima del derecho, habrá de referirse en todo caso a una conexión entre el derecho positivo y alguna función normativa, axiológica, ontológica, metafísica, sociológica, etc., que concrete de algún modo una función que tan claramente aparece

en la comprensión iusnaturalista. Segunda, porque ya no podemos hacer valer meramente la declaración pro o antiiusnaturalista, sino que lo que importa es reflejar de algún modo la intuición fundamental de que la legalidad positiva tiene que asentarse en ciertas normas prepositivas independientes de la voluntad o del sentir arbitrario. Tercera, porque las críticas al iusnaturalismo generalmente ponen de relieve fallos de determinadas teorías al conectar la visión metafísica central con la realidad jurídica. Cuarta, porque es necesario captar las incompatibilidades que frente a las necesidades científicas de nuestro tiempo pueden manifestar ciertas orientaciones, sirviendo el contraste para corregir la propia visión. Quinta, porque hoy día prima la idea sobre la expresión, con lo que se producen estudios capaces de sustituir en términos renovados toda la riqueza reflexiva que contienen las tradiciones más respetables. Estos propósitos se cumplen analizando el libro de J. Esser, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts* (Mohr - Siebeck, Tübingen, 1956), recientemente traducida por E. Valentí Fiol, *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del derecho privado* (Bosch, Barcelona, 1961), en una amplia recensión comentada.—F. P. M.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, ANGEL: *En torno a la ciencia jurídica*, en «Estudios de Deusto» 1962 (10-19/1) pp. 51-111.

En este artículo, verdadera monografía, se tratan muy diversas cuestiones de Filosofía de la Ciencia del Derecho y Teoría del conocimiento jurídico. Unas son viejos problemas (así por ej. la función de la intuición y el raciocinio en este conocimiento, la diferenciación entre saber científico y saber filosófico del derecho, las fundamentales corrientes metodológicas que tipifican las actitudes fundamentales de la comprensión de la labor de los juristas cientí-

ficos, etc., etc.); otras son de actualidad palpitante (por ej. los temas de la experiencia jurídica o de la estructura): pero unas y otras están tratadas a fondo, con conocimiento de la situación actual y siguiendo una coherente línea lógica. Los cinco hitos que guían el discurso son: la percepción del derecho, la relación entre la realidad del derecho y su conocimiento, la posibilidad de la ciencia jurídica, la crítica filosófica de los principales sistemas de ciencia jurídica, y el problema del sistema científico en conexión con la teoría de las estructuras jurídicas. El nudo del argumento mantenido por el A. se reduce a que: si se entiende el derecho como un modo de captación radical del hombre en su proyección universal como sujeto de conducta alteritaria, resultan las siguientes categorías jurídicas fundamentales: tres aspectos empíricos, tres aspectos racionales y tres categoremas unitarios (subsuntivos de los aspectos anteriores); de modo que, 1) el sujeto alteritario hombre (empírico) se unifica con la interferencia intersubjetiva (racional) en el categorema Orden; 2) el sujeto en situación Persona (empírico) se unifica con la Institución (racional) en el categorema Poder-Deber, y 3) la Justicia (empírica) se unifica con el Derecho (racional) en el categorema Norma. Estas categorías fundamentales le sirven al A. para explicar la posibilidad de una Ciencia jurídica de acuerdo con la teoría tradicional del conocimiento que concibe la posesión de la verdad como una conjunción del aspecto empírico (lo dado, las cosas, lo exterior, lo objetivo) con el aspecto racional (lo puesto, las ideas, lo interior, lo subjetivo); así formula una comprensión unitaria a que llama *racioespiritualismo*, y que él mismo describe así: la concepción racioespiritualista del derecho, además de fijarse en los datos racionales propios de la nota de generalidad con que el derecho está concretamente vigente, considera también los datos intuitivos, propios de la particularidad fáctica de la vida jurídica, en un movimiento de la

integridad del espíritu individual y social en torno a la totalidad de la realidad jurídica de la cual el propio espíritu personal forma parte en cuanto sujeto de conducta intersubjetiva. De este modo la integridad humana se pone a sí misma como sujeto, activo y pasivo, en la libertad de acción propia y en la libertad de conducta ajena, siendo elemento sustancial la libertad de cada hombre considerado en relación interhumana (cfr. espec. pp. 80-82).—F. P. M.

SANTALÓ R. DE VIGURI, JOSÉ LUIS: *Lo social como fenómeno vital*, en «Anuario de Filosofía del Derecho» (Madrid) 1962 (IX) pp. 151-178.

Las circunstancias que se enlazan estrechamente con nosotros, se insertan en un algo que llamamos «mundo», que por ello se presenta como integrado por una pluralidad de entes, entre los que destacan las personas físicas. Pero mundo ¿tiene un sentido unívoco, o análogo aquí? Puede entenderse como: totalidad de los entes, el ser, ser ahí o vive, mundanidad; contra Heidegger, es un concepto perfectamente unívoco, siquiera habitualmente se aplique con analogía de participación. La existencia del mundo no cabe dudarla por estar a nuestro alcance; y por tratarse de ese conjunto de realidades circundantes, es por lo que no pertenece en modo alguno al orde de las ideas o de los valores, a los que en cierto sentido es opuesto. Hay que distinguir entre mundo circundante (que está en nuestro entorno de una u otra manera), y mundo distante (lo que no está cerca de cada uno, pues tiene ya un carácter subjetivo), distintos al público y doméstico de Heidegger, que para unos será circundante y para otros distante. Eso que hay ahí, esos «útiles a mano» para algo, ajenos al «yo», forman el fenómeno social. La sociabilidad humana se explica por diversos argumentos: la existencia de otros «yos» frente a mi «yo», la facultad del lenguaje, las necesidades físicas y morales que el hombre

no puede satisfacer sino en sociedad, las inclinaciones de benevolencia que sólo pueden hacerse efectivas en otro, el haber vivido siempre asociado; de donde se deduce que el hombre es sociable por naturaleza y está destinado a formar toda clase de sociedades: doméstica, civil, política, religiosa, y otras particulares; pero esta necesidad es de elección libre; pero la sociabilidad del hombre se explica por otra cosa: por su necesidad de desangustiar-se o des-curarse. Y esta sociabilidad se proyecta al exterior en múltiples formas, que revisten diversas formas según el grado de des-angustiamiento que el Yo pretenda alcanzar, las cuales obedecen, ya a factores psíquicos o internos (estadios de la vida: estético, ético y religioso), ya externos (tiempo, espacio y mundo exterior), y pueden ser: eventuales o permanentes; y junto a estos factores también influye en tales manifestaciones del «mundo social», por contraposición al «natural», el espíritu de cada época, que al actuar sobre las generaciones sucesivas, contribuye a formar la «tradición»; y al irse quedando con lo estrictamente sustancial del mismo cada época posterior, elabora lo que se ha llamado «espíritu nacional». Este conjunto de manifestaciones de la sociabilidad humana, constituye los hechos sociales, que como nota común tienen el carácter humano, y que han de tener determinadas condiciones para ser tomados en consideración. La clasificación de los fenómenos sociales, resulta de la diversa combinación de los factores internos y externos, que dan lugar a un en-casillado casi perfecto de las distintas manifestaciones posibles de sociabilidad.—C. PADILLA.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Apuntes críticos sobre Blondel*, en «Sapientia» (Buenos Aires) 1962 (XVII/66) pp. 288-290.

Se trata de un comentario crítico de Sciacca a unas ideas del citado autor, del volumen «Diálogo con Mauricio Blondel», con motivo del primer centenario de la

muerte del mismo (1861-1961). Sciacca recoge tanto la «L'Action» como la Trilogía de Blondel. Según él, las controversias del 93 sobre la primera obra eran más de carácter teológico que filosófico; por lo que la defensa del mismo iba más bien desde un principio sobre la acusación de doble heterodoxia: teológica (sobre el dogma del problema de la gratitud de la gracia) y filosófica, (en las confrontaciones sobre las especulaciones tomistas); por todo lo cual se le objeta a Blondel, que la suya no es una filosofía sino una apologética. En la segunda obra citada, Blondel se propone sacar a la luz el carácter filosófico de su realismo integral; se trata de una ontología que quiere comprender el ser en su génesis espiritual, en su dinamismo profundo y «orientado», y no teorizar su abstracta noción conceptual. Termina el A. señalando algunos puntos para discutir sobre el pensamiento de Blondel, que son los siguientes: 1.º ¿Es la impostación blondeliana rigurosamente filosófica o presume aquello que quisiera y debiera probar? 2.º ¿Hasta qué punto el Blondel de la Trilogía se aventaja sobre aquel de L'Action del 93? 3.º ¿Se puede decir que con la Trilogía se nos ha dado una teoría del conocimiento, una metafísica y una ontología filosóficamente fundadas y justificadas? 4.º En La Acción hay muchos elementos implícitos que después desarrolla la Trilogía, pero ¿están ya probados o permanecen aún en la línea de la exigencialidad que sólo la religión puede satisfacer? 5.º Exigencia de la trascendencia. Blondel puede servir de estímulo como filósofo de la exigencia esencial, pero nada más.—M.^a C. PADILLA.

SETIEN, JOSÉ M.^a: *Introducción a la lectura de la "Pacem in Terris": Bien Común Internacional*, en «Lumen» (Vitoria) 1963 (XII/4) pp. 339-359.

Se trata de un comentario a la tercera parte de la encíclica citada, en el que el

A. va recogiendo el texto pontificio y desarrollándolo. Comienza diciendo qué es Moral y Derecho Internacional, y la relación que existe entre ambos, al señalar cómo todos deben aceptar que la convivencia entre los pueblos y las comunidades políticas, se sujeten a unas reglas morales y jurídicas, dotadas de cierta coactividad, para mantener el orden y asegurar la convivencia pacífica; el fundamento de este Derecho Internacional, se ha querido señalar en: la ley eterna participada por la natural, la natural de signo puramente racionalista e inmanente, y el positivismo puro en sus diversas formas; constituyendo el Derecho Internacional de tres, dos o un escalón, es decir: Dios-Naturaleza y Razón-Voluntad; Naturaleza y Razón-Voluntad, o Voluntad; afirmando la Encíclica la dependencia del orden jurídico internacional de la ley moral, que regula las relaciones entre los hombres, a la vez que define tal Derecho, aunque no exclusivamente; y esta sujeción, según Juan XXIII, es exigencia de la dignidad humana. El siguiente punto trata de la justicia y bien común internacional, señalando que las relaciones entre los hombres de carácter internacional deben sujetarse a la ley moral y justicia natural, y la autoridad de los Estados, que son los sujetos del Derecho Internacional, deben ordenarse su actividad a la consecución del bien común internacional, que define los límites y cauces de la actuación de los mismos en el campo internacional; la justicia no es sino la exigencia de realizar este bien, definido también en relación con la verdad, la colaboración y la libertad, sin cuyos valores no existe justicia. Los tres apartados siguientes estudian el bien común en relación con cada uno de estos valores a través de la Encíclica: a) respecto a la verdad, supone reconocer el mismo derecho de todas las comunidades políticas, al propio desarrollo, al medio para lograrlo y a la existencia; b) respecto a la justicia, establecido el orden de verdad en las relaciones internacionales, la realización del mismo en la vida práctica

es exigencia de justicia, en su doble aspecto de respeto de derechos ajenos, y colaboración positiva para conseguir las metas propuestas; c) en cuanto a la colaboración, ésta debe actualizarse por múltiples formas de acción solidaria y asociación; la estudia en la Encíclica a través de los problemas de: equilibrio entre tierra, población y capital, los refugiados políticos, el Desarme; d) por último, el bien común en la libertad, denomina a esta meta de la justicia, y a la vez fundamento de un orden justo; la justicia debe orientar el comportamiento de los pueblos para que éstos puedan ser libres para disponer de los medios necesarios para ejercer sus propios derechos; sin respeto de la libertad de acción no cabe bien común, y ese respeto impide oprimir injustamente a los otros Estados, e interferir indebidamente en sus intereses; en el orden internacional, no puede estar garantizada tal libertad sin un mínimo de autonomía económica.—P. LÓPEZ-OBREGÓN.

SETIEN, JOSÉ M.^a: *Libertad de conciencia y tolerancia*, en «Lumen» (Vitoria) 1963 (XVI/2) pp. 97-136.

Setien declara que el objeto de este artículo es presentar algunos principios de carácter metodológico especialmente, a tener en cuenta para ver las relaciones de la Iglesia y el Estado, en las cuestiones religiosas que surgen en cada uno de éstos; y para ver la actitud que la Iglesia ha adoptado en las diversas ocasiones, hay que estudiar los Documentos Pontificios, siendo por su interpretación, valor y uso, por donde empieza; haciendo notar cómo el pensamiento teológico y pontificio en materia de tolerancia religiosa, está inspirado en la doctrina contenida en la 2. 2. p. 10, a. 11, como se ve en el Discurso de 6-12-53 de Pío XII a los Juristas Católicos Italianos. A continuación pasa a considerar qué sea la libertad teológica, la eclesiástica y la política en la

vida de fe; la primera, dice, se da en la perspectiva de las relaciones personales del hombre con Dios y la Verdad, y en las derivaciones morales de ésta; la segunda se sitúa en el plano de las relaciones jurídicas y afecta a la sujeción del súbdito de la Iglesia respecto a la potestad jurisdiccional de la institución eclesiástica, añadiendo a la anterior una consideración de carácter teológico-moral; la política se sitúa también en el campo de las relaciones estrictamente jurídicas, pero relativas al ordenamiento estatal, y no tiene que ver directamente con el problema ético-moral que plantea la libertad en sentido teológico, no siendo tolerancia en sentido estricto, sino estricto derecho; la razón de la intervención del Estado está, a juicio del A., en que el mismo bien común que exige la tutela del ejercicio de los derechos fundamentales del hombre, exige también la limitación de este ejercicio; por todo esto, tanto el Estado como la Iglesia, tienen poder para intervenir en las cuestiones religiosas, al menos si entran en juego intereses de las comunidades cristianas. El Estado está al servicio de la comunidad y de sus intereses o valores «legítimos» y si no los respetara se convertiría en un instrumento de opresión. Acto seguido señala algunas de las reservas que podrían oponerse a esta intervención estatal, y cómo ha de ejercer tal tutela. Habla también de la tolerancia religiosa en el campo internacional, diciendo que puede ser entendida: como un no ejercicio del poder estatal, y cómo la renuncia, necesaria en algunos casos, a ciertos derechos, que considerado el Estado «ad intra» se entenderían «legítimos»; la tolerancia religiosa interna será el pago de la libertad de propagación del Evangelio en otros países, considerada como el no ejercicio de un poder jurídico de tutela de los intereses religiosos internos, o como limitación constitutiva de poder político; cosas ambas no divergentes en la práctica. Y termina Setien con una consideración de que sea la tesis y la hipótesis en las relaciones

de la Iglesia y el Estado, de las que da dos definiciones: 1.º Tesis es: la realización histórica del orden ideal, e inmutable o bien el conjunto de normas que regirán las diversas situaciones de hecho o hipotéticas. 2.º Hipótesis es: una desviación del orden ideal querido por Dios, de origen en la debilidad intelectual o moral de la naturaleza humana, y determinadas sus situaciones por las circunstancias históricas, o bien, toda realización histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que por estar sujetas a cambios, son hipotéticas; son situaciones de hecho; y ambas definiciones tienen sus ventajas y sus inconvenientes, como señala el A. para concluir el artículo.—P. LÓPEZ-OBREIRO.

SOAJE RAMOS, GUIDO: *La "sindéresis" como "hábito" en la Escolástica*, en «Sapientia» (Buenos Aires) 1962 (17/66) pp. 252-263.

Este artículo es continuación de otro que, con el mismo título, apareció en dicha revista y que recensamos en ésta en fasc. 2 del núm. 2 (págs. 421 y s.). Se refiere el A. al concepto de sindéresis en Santo Tomás, para quien tanto la sindéresis como la conciencia moral se refiere al plano cognoscitivo humano, y más concretamente al de la razón práctica. En tres oportunidades se ha ocupado el Doctor Angélico de la sindéresis de la conciencia moral: en su Comentario de las Sentencias, en las Cuestiones sobre la verdad, y en la Suma Teológica.

En la primera sostiene que la sindéresis es un hábito de los principios evidentes de la razón práctica, del mismo modo que el «intellectus» es el hábito de los principios también evidentes de la razón especulativa. Y así la sindéresis se distingue de la razón práctica, no como una potencia se distingue de otra, sino como un hábito de su

potencia respectiva. Y este hábito es en cierto modo innato en nuestra mente por la «luz» del intelecto agente.

En la cuestión 16 disputada sobre la verdad, señala que aplicando el principio de la continuidad cosmológica se concluye la necesidad de un conocimiento intelectual habitualmente natural de ciertos principios, tanto en el dominio especulativo como en el práctico-moral, respectivamente; a ambos conocimientos habituales corresponden sendos hábitos naturales: el «intellectus principiorum» (para los principios especulativos) y la sindéresis (para los práctico-morales).

En la Suma Teológica, ya no hay concesiones de ninguna clase y se reconoce que la sindéresis es un hábito natural de la razón práctica. Y Santo Tomás usa la expresión «hábito natural», entendiéndolo que es «natural» en este hábito la disposición y la confortación de la potencia —el intelecto posible en su dimensión práctica— para un conocimiento es propiamente el acto de la sindéresis y no, claro está, el hábito mismo ni la incoacción natural de éste.

En esta serie de maestros escolásticos que consideran la sindéresis como un hábito debe mencionarse a Juan Quidort, autor de un Comentario a las Sentencias (1284-1286). A su vez Romano de Roma, sucesor del Aquinatense en la cátedra de los extranjeros (1272-1273) debe su inspiración en los textos de «De Veritate» de su predecesor. También el dominico Roberto Kilwardby de Oxford enseña que formalmente la sindéresis es un hábito. Y, finalmente, el mismo Duns Scot alude expresamente a la sindéresis como «hábito de los principios».—N. M. LÓPEZ CALERA.

SOROKIN, PITIRIM A.: *Criminalité et moralité des Gouvernants*, «La Table Ronde» (París) 1962 (168) pp. 35-43.

Se trata de un resumen que el A. mismo hace de su obra *El poder y la moralidad*,

exponiendo los cinco tipos a que ha llegado en su trabajo de generalización de los caracteres sociológicos de la moralidad y mentalidad de los gobernantes y gobernados. Dichos tipos se caracterizan así: 1) Cuando la moralidad y mentalidad de los gobernantes y los gobernados están sometidas a la misma valoración (y no a dos posibilidades diferentes de valor), la moralidad y la mentalidad del gobernante parecen estar marcadas por un dualismo, por una especie de esquizofrenia mental y moral superior con mucho a la de las personas gobernadas. 2) El grupo de gobernantes constituye una mayor proporción de tipos mentales extremos: personas excepcionalmente dotadas y débiles de espíritu. Está intelectualmente mejor dotada que la otra, pero se dan un gran número de desequilibrados. Por otra parte, la clase gobernante tiene una proporción superior de personas autoritarias, agresivas, egoístas, intrépidas y aventureras, duras e insensibles respecto de las demás, hipócritas y mentirosas, cínicas aprovechadas de las relaciones humanas. 3) El comportamiento moral de los grupos gobernantes tiende a ser más criminal e inmoral que el de los gobernados de una misma sociedad humana. 4) Cuanto más grande y absoluto es el poder de los gobernantes, líderes políticos, jefes de empresa, sindicalistas y de otros organismos, constriñe más y es menos aprobado por la población, tanto más tiende a ser corrompido y criminal. 5) En tanto y en la medida en que su poder está limitado, decrece cualitativamente (porque es menos grave y homicida) y cuantitativamente (porque baja el porcentaje de actos criminales) la criminalidad de los gobernantes y de sus colaboradores. Cuando el poder de los cuerpos gobernantes está muy limitado de derecho y de hecho, cuando gobiernan haciendo caso de una opinión pública moral unificada, su criminalidad puede llegar a ser igual e incluso inferior a la de la población.—F. P. M.

URMENETA, FERMIN DE: *San Agustín ante su comentarista Luis Vives*, «Augustinus» (Madrid) 1962 (VII/26) pp. 203-223.

Este artículo consta de tres cuerpos con los siguientes títulos: Introducción, Orientación de los «Comentarios», y Reflexiones conclusorias.

En el primero expone el Dr. Urmeneta cuál es su propósito en las líneas que siguen: revalorizar el «Comentaria in XXII libros de Civitate Dei Sancti Augustini» de Luis Vives, que escrito en épocas tan difíciles para la Monarquía como era el 1522, fecha de la dedicatoria a Enrique VIII de Inglaterra, no alcanzó todo el éxito a que era merecedor; asimismo, el A. indica de qué obras, o mejor monografías de Vives, escritas por él mismo, se ha servido. La segunda y fundamental parte de su artículo, se trata de una breve antología de textos de la citada obra, de gran brillantez y valor indudable para aquel que se dedique al estudio de tales temas, con un pequeño comentario al final de cada uno de los 55 que recoge. Por último, las reflexiones conclusorias se limitan a comentar la obra de Vives «Sobre los antiguos intérpretes de esta obra», que aparece a continuación del prefacio antepuesto a la misma, que se ha señalado; en ésta, tras unas confesiones de comedimiento, respecto a los anteriores comentaristas, y humildad, lanza sus duras críticas sobre aquéllos, entre los que destacan Tomás Valois, y Nicolás Trivet, Jacobo de Passavan y Francisco de Mairón, a los que llama inexactos e incluso falsos a veces; con lo que se trata de destacar la gran importancia de este comentario vivesiano.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREÑO.

VÁZQUEZ, FRANCISCO: *La estructura integral de la persona*, en «Augustinus» (Madrid) 1963 (VIII/29) pp. 61-81.

Comienza diciendo Vázquez, que a la persona y a la sociedad les pasa lo que al alma

y al cuerpo: son dos realidades entrañables, compenetradas y entrecruzadas, al mismo tiempo que se diferencian de una forma radical y contrastada, como lo espiritual y lo material. Considera el problema de tal relación desde el punto de vista de derecho y de hecho, diciendo que de «iure» parece que es primero la persona que la sociedad, y entre la teoría individualista y la social de la persona, se inclina por una solución dialéctica; por otra parte, las expresiones «socializar» la persona o «personalizar» la sociedad, son parcialmente válidas ambas. A continuación admite como buena la definición de persona dada por Boecio «la sustancia individual de naturaleza racional», si bien él la considera necesitada de ciertas precisiones que enumera en los siguientes epígrafes: la persona como presente activo; la persona como sustancia, operación y facultades; la persona es un ser esencialmente dinámico; la persona es un ser histórico; la persona es un ser con palabra; la persona es un ser amante; la persona es valor, valorador y realizador de valores; la persona es un ser libre; la persona es un ser religioso. a) Es un presente activo, pues el autor estima, frente a otra teoría, que aún, en una síntesis el pasado y el futuro en un presente operante y creador. b) Sustancia, acción y facultades; facultad, actos y hábitos; hábito y proceso de organización en torno a un ideal, son la expresión de los valores ontológicamente diversos que entraña la persona. c) A la dimensión ontológica de la persona, hay que añadir la actividad creadora y progresiva en todas las direcciones de la cultura, necesaria para poder llegar a conocer a la persona; lo que demuestra recogiendo palabras de André Marc, Sciacca, y Muñoz Alonso. d) El dinamismo que brota de la constitución esencial de la persona, a la vez que inmanente, es traspersonal; de ahí que la persona tenga carácter de ser histórico, en cuanto realiza la historia de su propia esencia, que tiene una estructura ontológicamente histórica; do-

minando el tiempo y el espacio. e) La persona es un ser con palabra, lo cual es un signo: 1.º natural e internacional; 2.º convencional; y crea la comunidad de las personas. f) La persona es un ser amante, entendiéndose por amor «un sentimiento-intelectivo-volitivo», por el que la persona dispone de una capacidad radical de conocimiento. g) El valor se hace presente en la persona como un hecho y como un derecho, como algo ideal, y como algo real. Porque el hombre es valor y valorador, es realizador de valores, lo que viene exigido por su propio ser; y estos valores del espíritu, que el hombre ha de realizar, son: la verdad, el bien, la justicia y el amor. h) Sólo desde la libertad es capaz la persona de afirmar sus valores, y de realizarlos como suyos; la libertad es la facultad de poder hacer siempre, de hecho, lo que debe hacer. El libre albedrío es la tesis, la elección la antítesis, y la libertad positiva la síntesis. i) Por último, la persona es un ser religioso por lo que está formando una comunidad entrañable; desde todos los ángulos de su ser, la persona cobra sentido porque se halla en la presencia de un Dios personal, que la mira con ojos de amor.—M.^a C. PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

ZAMBRANO VELASCO, LUIS EDUARDO: *Aspectos del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino. Su proyección en las Encíclicas Pontificias. Reflejos en el pensamiento político*, «Revista del Ministerio de Justicia» (Caracas, Venezuela) 1963 (12/45) páginas 305-380.

El trabajo se propone exponer algunos aspectos del pensamiento político tomista y analizar su proyección en los más importantes documentos sociales expuestos por los Pontífices, amén de señalar, ligeramente, la proyección que a su vez, estos documentos y las ideas contenidas en ellos, han logrado en exponentes destacados de la política in-

ternacional y los tratadistas. Constituye en resumen hábilmente hecho y seriamente documentado de las desperdigadas ideas del Aquinate en tema político, siguiendo el siguiente itinerario: el nuevo planteamiento de la ciencia política, doctrina de la sociabilidad natural del hombre, necesidad del gobierno político de la sociedad, distinción entre gobiernos justos e injustos, exaltación de la forma monárquica, sus controles y límites con la tiranía, derecho de resistencia, exigencia de un premio adecuado a la bondad del rey, que no puede consistir en la gloria ni el honor humanos, sino sólo en un premio divino; teoría de los fines del gobierno, el bien común como bienestar de la comunidad, sus analogados y su confrontación con el bien privado; la naturaleza de la comunidad política, el problema de la convivencia y la tolerancia, la estructuración jurídica de la misma comunidad; las relaciones intercomunitarias, teoría de la guerra justa. Una vez sumariado así, de la mano de los textos el pensamiento político de Santo Tomás se pasa a la consideración de su interpretación en el magisterio pontificio a tenor de las nuevas necesidades y exigencias doctrinales planteadas por el movimiento socialista y, en general, las necesidades

sociales subsiguientes a la revolución industrial. A este respecto se dedica especial atención a la cuestión de la afirmación de la interpretación finalista de la vida social frente a la interpretación materialista, culminando con la doctrina de la Iglesia como sociedad universal y de la igualdad esencial de todos los hombres, fundamento del personalismo político que ve en el hombre la norma moral social primordial, y plantea el acuciante problema de la universalización auténtica a la catolicidad. El A. ha prestado especial atención al magisterio de Pío XII así como a las declaraciones de los últimos grandes jefes de Estado católicos. De especial interés para nosotros es la referencia a algunos de nuestros autores, especialmente S. M. Ramírez y E. Galán Gutiérrez. Con placer señalamos también la utilización del magnífico artículo sobre el bien común publicado por el Prof. Johannes Messner en el primer número de estos ANALES, acreditativa de la extensión de nuestra revista por el amplio campo del pensamiento de Hispanoamérica, campo que está siempre presente en el primer plano de nuestras preocupaciones y simpatías.—F. PUY MUÑOZ.