

por la evolución lleva por caminos "relativamente nuevos y que los grandes problemas son, en definitiva, insolubles" (p. 124). Con todo debemos valorarlos y recorrerlos con prudente entusiasmo ya que la Verdad es demasiado valiosa como para dar por bien empleado todo esfuerzo por recoger toda migaja de ella. El estudio es equilibrado en sus juicios de valor, profundo en sus análisis, claro en la expresión y revela conocimiento de T. por parte del autor.

Para concluir este boletín sobre Teilhard nada más indicado que la importante *Bibliografía internacional sobre Teilhard 1955-1965*¹², de L. Polgár, a quien se debe la bibliografía (ya publicada y su continua actualización) que sobre T. aparece en *Archivum historicum Societatis Iesu*, publicación del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús. Es verdad que casi todos los escritos sobre T. traen bibliografías y que existen artículos bibliográficos; su defecto es ser limitados temporal o idiomáticamente. Hay dos que son imprescindibles: la de C. Cuénot sobre los escritos de T. y la ya mencionada de Polgár sobre lo escrito en torno a T. La presente obra, en su 1ª parte presenta los 14 tomos de escritos póstumos de T., publicados en estos 10 años; añade sus traducciones a las diversas lenguas. En la 2ª parte presenta 110 libros y 124 artículos, añadiendo las traducciones que haya habido. El orden de la 1ª parte es: obras, colección de escritos, colección de cartas. El de la 2ª: introducciones, escritos biográficos, exposiciones generales, estudios teológicos, estudios filosóficos, estudios científicos, estudios comparativos, metodología, instrumentos de trabajo, escritos polémicos y un apéndice con las publicaciones que llevan su nombre; un índice de autores completa esta obra, imprescindible para todo aquel que se interesa por T.

FILOSOFIA Y POLITICA SOCIAL

C. Sánchez Aizcorbe

En la colección alemana de "Estudios Filológicos y Fuentes" se halla enmarcada la traducción del trabajo del investigador inglés F. M. Barnard, sobre el pensamiento sociológico-político de J. G. Herder¹. Enclavada entre la Ilustración y el Romanticismo, la obra de este autor es difícil de sistematizar desde un punto de vista lógico (p. 7). Apasionado por la historia, Herder constituye al *organismo* como el concepto clave para expresar su idea del Estado (p. 43). La propia experiencia vital le sirve de inspira-

¹² L. Polgár, *Internationale Teilhard-Bibliographie 1955-1965*, Alber, München, 1965, 96 págs.

¹ F. M. Barnard, *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik*, Schmidt, Berlín, 1964, 218 págs.

ción (p. 44), en su doble carácter de unidad dialéctica entre la continuidad y el cambio (p. 43) y entre el alma y el cuerpo (p. 53). Y es aquí, quizás, donde Herder acusa más de cerca el influjo de Locke (p. 44s) y los efectos de su discusión con Kant (p. 56s). La tensión dialogal del hombre y su mundo en desarrollo, cuya expresión aporética por excelencia es el conocimiento humano (pp. 48-53), será la base de una teoría orgánica del Estado (p. 70ss) donde los gérmenes algo deterministas de las tendencias genéticas (pp. 62-65) y la unidad lingüística (pp. 71-78) e histórico-geográfica (p. 74) del "pueblo" servirán de fundamento a la proyección de una conciencia nacional (p. 76). Esta no excluye un humanismo de alcances universales (p. 109), sino que se proyecta en la unidad de los hombres mediante el trabajo asociado de los diversos estados nacionales (p. 133). El desarrollo social adquiere de esta manera una dimensión histórica cósmica (pp. 136-148), cuya continuidad fluye de las fuerzas genéticas (p. 148ss), ambientales (p. 150s) e ideológicas (pp. 151-154) que determinan el devenir (p. 154s). El progreso no debe concebirse, sin embargo, como algo inevitable y lineal (p. 158s), ya que la perfección humana consiste en la realización del propio deber ser (p. 164), esencialmente relativo. Barnard destaca otros valores del pensamiento de Herder, como su concepción de la libertad personal (pp. 63 y 82) y su rechazo taxativo de la guerra como método político (p. 172), el pensamiento político de Herder participa de la tradición clásica del Romanticismo germano y cifra, hasta el exceso, en el lenguaje el vínculo característico de la Nación. ¿No será quizás esta exageración el fruto de su metodología tan filosóficamente política? (p. 181). El influjo de Herder sobre sus continuadores románticos fue grande, si bien es verdad que su nacionalismo nunca se apartó del radicalismo y la democracia (p. 198). Si en Alemania ha existido la tendencia a "brutalizar lo romántico y a romantizar el cinismo", como dijera E. Troeltsch (p. 9), no debe por ello inculparse a Herder, de quien se halla más cerca en espíritu T. G. Masaryk que la ambición de los Habsburgos (p. 204). Barnard nos ofrece una exposición ágil e interesante de una época cuyas secuelas perduran aún en la situación histórica del siglo XX. Amplio en el uso de las fuentes y respetuoso en su sistemática, este documentado ensayo será de utilidad para la comprensión de la filosofía política de la centuria pasada.

Es probable que por muchos años continúe desconcertándonos la figura filosófica de Ortega y Gasset. Entre los intentos recientes por comprenderla se halla la obra de Francisco Goyenechea sobre *lo individual y lo social* en su *filosofía*². Este trabajo integra la colección de *Studia Philosophica* del Pontificio Ateneo Salesiano de Roma. La primera mitad del mismo está dedicado a investigar el concepto y el método de la filosofía

² F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, Pas, Zürich, 1964, XII-273 págs.

en Ortega (pp. 27-112). En una segunda parte se aborda lo individual y lo social en el pensamiento orteguiano (pp. 115-225). Cierra la obra un conjunto de observaciones finales (pp. 229-252). El lector es ubicado por una introducción biográfica sobre el filósofo (pp. 1-24) y se le facilita una bibliografía extensa (pp. 253-270). Para Goyenechea la filosofía de Ortega se condensa en el racio-vitalismo como vía media entre el idealismo y el realismo, aptamente expresada en la conocida fórmula: “yo soy yo y mi circunstancia” (pp. 109s). Sobre el método filosófico orteguiano nos resulta difícil precisar las conclusiones del autor (pp. 88-103), que pasa a ocuparse de lo individual y lo social en un doble nivel —científico y filosófico— sin todas las precauciones epistemológicas del caso. Lo individual se afirma como elemento predominante en Ortega sobre lo social (p. 219), que aparece como un factor irracional, coactivo, mecánico, inauténtico (página 162). En síntesis, no podría considerarse —desde el punto de vista orteguiano— al hombre como ser sociable por naturaleza, sino más bien como “constitutivamente abierto” hacia los otros (p. 225). Algunos elementos estilísticos desentonan con el propósito del autor, tal su afán repetido de aprobar sus procedimientos (pp. 1, 24, 27, 111) o ciertas observaciones de carácter religioso (pp. 251s). Sin embargo, las dificultades más importantes las encontramos en el plan de la obra: ¿Es posible abarcar la filosofía y el pensamiento sociológico orteguiano en un estudio breve? Por otro lado, ¿se puede comprender a un filósofo tan peculiar antes de un análisis más pausado de su vocabulario? Sin reflexionar sobre *La idea de principio en Leibniz* es ocioso pretender alcanzar una visión exacta del conocimiento en Ortega y de su actividad sociológica empírica. No obstante, el autor le dedica sólo una breve referencia (pp. 95s). La riqueza de *España invertebrada*, *La rebelión de las masas* y *El hombre y la gente* no ha podido tampoco ser calibrada en su justa medida. Si la filosofía de Ortega ha merecido estudios reposados como el de A. Gaete: *El sistema maduro de Ortega*; Buenos Aires, Fabril Editora, 1962 (cfr. Stromata, 21 [1965], 3-7) y éstos se muestran aún insuficientes, creemos que su pensamiento sociológico sólo será apreciado a través de un análisis prolijo en su metodología y comprensivo en su elaboración.

El proceso que gestara la Ilustración en el siglo XVIII dejó definitivamente constituidas las filosofías de la historia burguesas, cuyo conflicto bipolar en el siglo XX —Estados Unidos vs. Rusia— no es otra cosa que la actual crisis universal. Ocuparse del nacimiento de estas ideologías es el objetivo que se propone Reinhart Koselleck en *Crítica y crisis*³, fruto último de una tesis doctoral presentada por el autor en la Universidad de Heidelberg en 1954, bajo la dirección de Johannes Kühn. La obra que comentamos apareció por primera vez en Munich en 1959 (cfr. Ciencia y

³ R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965, 354 págs.

Fe, 16 [1960], 90). En ella se estudia la conciencia filosófico-histórica del siglo XVIII desde la situación política de la burguesía en el Estado absolutista (pp. 13s). Este último planteó un problema a los hombres de la Ilustración, cuya respuesta crítica se halla condicionada por esa situación política (p. 15) y condiciona a su vez la génesis de la Revolución Francesa (p. 17). Entre ambos términos —Absolutismo y Revolución Francesa— se mueve el trabajo de Koselleck. “Fue, precisamente, el hecho de que al siglo XVIII se le escapase la relación entre la crítica ejercida y la crisis que se avecinaba, lo que condujo a la tesis siguiente: el proceso crítico de la Ilustración ha provocado la crisis en la misma medida en que le permaneció oculto e ignorado el sentido político de esta misma crisis” (p. 18). En realidad, lo que el autor nos quiere decir es que la burguesía “inteligente” del siglo XVIII se forjó una utopía en su análisis de la realidad (pp. 19-21). Y esa utopía, que es una filosofía de la historia —en cuanto que ésta se critica y reflexiona sobre sí misma— dio origen al predominio ilustrado del Estado tecnocrata y “planificador” de la historia sobre la verdad del hombre sometido a una escatología que lo trasciende en todas las esferas, también en la política (pp. 22s). Separar a ésta de la moral mediante ideologías utópicas ha sido el proceso gestado en el siglo XVIII, cuyas consecuencias padecemos. El hilo histórico conductor nace con el Absolutismo real, que fue el medio de hecho encontrado para superar las disensiones religiosas (pp. 25ss). El Estado neutralizó todas las demás esferas de la vida y se separó en esta forma del orden de la moralidad (pp. 27-38). La escisión del hombre en dos mitades, una privada y otra pública, adquiere su consumación teórica en Hobbes (p. 67). Con Vattel se elimina al derecho natural de la política (p. 89). Así llegamos a la época de la “inteligencia” (p. 93), cuyo padre espiritual es Locke (p. 94), quien instaura una tercera moral —la burguesa— entre la privada y la pública, que eran las únicas admitidas por el Absolutismo (pp. 95-105). Esta “tercera moral” será la cuña de una tercera fuerza, llamada “indirecta” por el autor, cuya expresión típica la constituyen las élites literarias, las sociedades secretas y los hombres de negocios (páginas 108-113). En el fondo, todo esto no era más que una reacción liberadora de los ciudadanos frente a la opresión del Estado (p. 133) e incluso una manera de actuar contra él (pp. 155-179). Lo que se efectuara en el teatro de la vida es llevado en la república de las letras sobre los escenarios, tal el caso de Schiller (pp. 179-192). Nace la crítica intelectual, cuya ley es la “verdad” (pp. 192-202), que sólo se conocerá en un mañana, donde proyectan su responsabilidad los intelectuales por sus errores de hoy (p. 203). Y así se instaura el mito del progreso indefinido en busca de la objetividad y neutralidad, que invade el dominio estatal y “arrastra a todo, y a cada cosa en particular, al torbellino de la vida pública” (páginas 205-213). Un nuevo jalón se consume al establecerse el predominio de la crítica docta sobre el Estado (pp. 213-221): llegamos a Kant (pá-

ginas 221s). El desarrollo culmina con el nacimiento de la filosofía de la historia, escatología pagana que se expresa en la planificación intramundana fuera de la historia de salvación (pp. 227-248). Era el fin de un proceso: de un orden cristiano, en que el poder emanaba de Dios, se pasó a la anarquía de los conflictos religiosos, cuyo punto final fue puesto por el Estado absolutista. Con éste, se constituyeron dos esferas: la privada y la pública. Paulatinamente el orden privado invadió al público, hasta el punto de que con Anne-R.-J. Turgot la voluntad popular se transforma en ley del Soberano (pp. 248-285). Se invertía el planteo de Hobbes, pero con una diferencia: antes de Hobbes había primado una moral religiosa, extra o sobre-humana; después de Turgot sobreviene la Revolución Francesa y se consolida el dominio secular de lo "natural", cuyo profeta es Rousseau (pp. 287-311). La filosofía de la historia es el sustituto de la escatología así como la ideología reemplazará a la teología. Las bases del conflicto del siglo XX están echadas. No hay unidad, sino crisis, y ésta se vive en el terreno filosófico-histórico. El hombre "ha desencadenado la revolución permanente en la búsqueda del Estado verdadero" (p. 295). La obra de Koselleck es sugerente y sólo pide un contrapeso empírico adecuado, porque los procesos ideológicos no tienen por qué coincidir con los datos reales. La traducción es correcta y sólo lamentamos que se hayan omitido los índices detallados del original alemán.

La interacción entre el factor religioso y el factor político plantea no pocos interrogantes en la sociedad de hoy (Cf. *Am Ende des politischen Katholizismus*; Wort und Wahrheit, 21 [1966], 169-177). Una respuesta coherente sólo será posible a la luz de la historia moderna de la cuestión, cuyas raíces se hunden en el siglo XVIII. Contribuir a este estudio es la intención de Annete Kuhn en su obra acerca de *la Iglesia en lucha con el socialismo* (1803-1848)⁴. En tres capítulos sucesivos, la autora —docente en la Escuela Superior de Pedagogía de la Universidad de Bonn— trata de la alienación religiosa como fenómeno social, las fuerzas "cristianas" y "sociales" en oposición, y la Iglesia al encuentro de la emancipación de la sociedad. El libro gira en torno al proceso revolucionario de 1848, de carácter político más bien que económico-social (p. 14), e intenta descubrirnos el pensamiento que subyace a las actitudes beligerantes. Sobre todo pretende esclarecer el "espesor" o consistencia histórica del cristianismo antes de marzo de 1848 (p. 15). Kuhn concluye que sólo pocas voces recordaban antes de 1848 la componente sociológica del concepto eclesial de Bellarmino: "ecclesia est societas quaedam non angelorum, non animarum, sed hominum" (p. 139). De este conciso y enjundioso ensayo cabe destacar el análisis del concepto "social-cristiano" (pp. 61-64), la continua referencia a los jefes de fila del catolicismo alemán en la primera mitad de la

⁴ A. Kuhn, *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803-1848*, Pustet, München, 1965, 149 págs.

centuria pasada y la luz que arroja sobre el paralelismo Estado-Iglesia como punto de referencia crítico para el movimiento comunista naciente (pp. 42-48 y 141-145).

En la esmerada serie de fuentes *Corpus Hispanorum de Pace*, a cargo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, ha aparecido el volumen II, con el texto crítico bilingüe del *Principatus Politicus* de Francisco Suárez⁵. Este tratado constituye el *libro tercero*, capítulos I-IX, de la *Defensio Fidei* escrita contra Jacobo I de Inglaterra por el ilustre Doctor. En un volumen complementario, a publicarse en breve, se editarán los capítulos X-XXX de dicho libro, que tocan el tema de las relaciones entre Iglesia y Estado. No corresponde destacar aquí el peso histórico de esta obra clásica, sobre cuyo origen y contenido el Padre E. Elorduy ha hecho un estudio introductorio muy reposado (pp. XIII-CCI). Sobre la base de la edición príncipe (Coimbra, 1613) el profesor L. Peñña ha preparado el texto crítico, en el que se incluyen las variantes notables de algunas ediciones posteriores y se actualiza la ortografía original. Al mismo tiempo, se condensan las anotaciones marginales de Suárez en el encabezamiento de cada capítulo y se garantiza un control minucioso de todas las citas. Tres índices analíticos: uno de fuentes, otro bibliográfico y un tercero de materias y autores, hacen de la presente edición un instrumento magnífico para el trabajo científico. Cabe destacar asimismo, el esfuerzo realizado en la traducción castellana, que proporciona un texto fluido y de lectura agradable. Por último, sólo quisiéramos llamar la atención sobre la riqueza especulativa contenida en las argumentaciones de Suárez, que desembocan en la afirmación fundamental de que "el supremo poder público directamente es conferido por Dios a sólo la comunidad política" (Cap. II, n° 5). En el fondo de esta tesis subyacen los elementos básicos de las democracias modernas. Sin tener en cuenta el aporte suareciano será difícil llegar a una ética social de sana coherencia metafísica.

El poder político y sus funciones constituye uno de los temas centrales del magisterio social católico. Wolfgang Vogt lo ha convertido en objeto de un análisis particularizado en su ensayo sobre *el Estado en la doctrina social de la Iglesia*⁶. El autor no pretende desarrollar las enseñanzas formuladas por el magisterio eclesiástico, sino que orienta su exposición a las afirmaciones filosóficas, que fundamentan una visión cristiana del mundo y del hombre, y sirven de base a la doctrina social católica sobre el Estado, aunque el magisterio no las haya asumido por distintas razones

⁵ F. Suárez, *Defensio Fidei III; I Principatus politicus o la soberanía popular*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, CCII-176 págs.

⁶ W. Vogt, *Der Staat in der Soziallehre der Kirche*, Pattloch, Aschaffenburg, 1965, 161 págs.

(pp. 6-7). Sin pretensiones científicas, pues su trabajo forma parte de una colección dirigida al gran público, el autor reduce sus fuentes de inspiración a la bibliografía de lengua alemana. La obra se halla dividida en doce temas, que podríamos agrupar en cuatro núcleos centrales: 1º) fuentes de la doctrina cristiana del Estado; 2º) naturaleza, origen y funciones del Estado; 3c) algunos problemas (legislación, derecho penal, derecho a la oposición, etc.); 4º) Iglesia y Estado. Merece destacarse el esfuerzo por fundar la doctrina en las fuentes de la revelación. Con un estilo sencillo y claro se va llevando al lector a repensar su actitud "cristiana" frente al Estado. Podría objetarse una concepción demasiado individualista de la naturaleza humana, pues no se ve con suficiente fuerza que lo social sea constitutivo esencial de la persona humana (pp. 15-20; cf. Ludwig Berg: *Ética social*; Madrid, Rialp, 1964). De allí que la formulación de los principios sociales (pp. 20-24) adquiera cierto aire catequético. Una expresión fenomenológica más rica atraería con mayor eficacia al hombre de hoy y armonizaría mejor con la Sagrada Escritura (cf. J. De Fraine: *Adam et son lignage*; Bruges, Desclée de Brouwer, 1959). Los temas más logrados por el autor nos parecen ser: el *bien común* (páginas 88-102) y *la Iglesia y la democracia* (pp. 138-155).

En un ensayo de actualidad palpitante, escrito con aguda perspicacia, Frederick D. Wilhelmsen ha abordado el problema de la *Ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*⁷. Y, digámoslo sin ambages, lo que más reprochamos al autor es un título tan extraño para el no iniciado en la terminología que propone. Wilhelmsen parte de los supuestos de la teoría política clásica, que determina las finalidades de la vida cívica con el bien común o con la virtud ciudadana (p. 9). La "ortodoxia pública" no sería más que el conjunto de convicciones reales de los miembros de una comunidad acerca del significado último de la existencia política de la misma (p. 11). Lo cual se traduce de hecho en determinados usos y costumbres cívicas, que permiten la subsistencia de la comunidad. Sin límites prácticos de comportamiento la convivencia sería utopía (p. 12). Como toda sociedad debe armonizar su conducta con su ser, es importante que el estilo de la ortodoxia pública coincida con la realidad humana y material del cuerpo social. De lo contrario, la sociedad violaría las leyes metafísicas de su propia existencia y su modo de ortodoxia pública le causaría inevitablemente la ruina (pp. 13s). La incógnita del fracaso de tantos imperios en la historia ha hecho sospechar a muchos el influjo de algo irracional que pudiera destrozarse el corazón del hombre (p. 17). De allí que se echara mano de "lo casual", del destino, de la fortuna para mitologizar una respuesta sin explicaciones (pp. 17-22). Se plantea entonces la pregunta: ¿no urge reflexionar sobre el "destino" de nuestra civilización?

⁷ F. D. Wilhelmsen, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid, 1965, 83 págs.

¿No guardan los Estados Unidos y Occidente una relación con el mundo comunista análoga a la que presentó el Imperio Romano en su prolongada batalla contra la barbarie? (p. 23). El autor, en busca de una respuesta, hace un excursus por la ciencia política antigua: Grecia (pp. 24-30), Roma pagana (pp. 30-42), Constantino y Lactancio (pp. 43-58). El análisis desemboca en S. Agustín (pp. 59-68), cuyo aporte se considera decisivo. En último término, el hombre no puede con su sola racionalidad natural ordenar en forma coherente el universo (p. 60). El recurso a lo sobrenatural es necesario para la virtud. Pero ésta no consiste en hacer lo especulativamente más correcto, sino lo "moralmente verdadero". Es decir, escapa al hombre contingente la coherencia universal de la verdad lógica y por eso no le compete vigilar el cauce de la historia, que sólo puede ser gobernado por la Voluntad divina. En cambio, debe el hombre realizar lo "moralmente verdadero", que no es igual a éxito o fracaso y expresa el límite máximo de su conocimiento operativo y de su misión histórica. Wilhelmsen nos ofrece un análisis preciso del juicio moral (pp. 70-74) y reserva las aplicaciones concretas para el último capítulo (pp. 75-81). Y es aquí donde disintamos un poco con él. Es cierto que lo "moralmente verdadero" impone a veces intransigencia en el uso de la fuerza, pero es mucho más coherente con la ética existencial cristiana que el único riesgo histórico que vale la pena correr es el de la caridad fraterna. La dialéctica entre el diálogo y la verdad es lo suficientemente problemática (cf. S. S. PABLO VI: *Enc. Ecclesiam Suam*, n° 80-81; edición de la B.A.C.; Madrid, 1965) para que nos preguntemos si el interrogante concreto de hoy es tan fácil de resolver especulativamente como para que nos eximamos de preferir una opción moral personal ante el peligro de desencadenar un mar de odios.

El libro de R. Coste, *Dinámica de la Paz*⁸, es un esfuerzo por presentar en una visión de conjunto (casi diríamos en una "meditación") la situación de la sociedad contemporánea, desde el punto de vista de la paz. En una primera parte, el autor, nos introduce —a través de bosquejos breves y precisos— en el "impasse" de una sociedad llena de contradicciones, que son todas amenazas para la paz. El problema es presentado en toda su complejidad: no es sólo el peligro de destrucción total por medio de las armas nucleares; los totalitarismos y racismos, los nacionalismos estrechos, la alienación económica son otros tantos factores que tiene su papel en la amenaza de guerra, y que nos deben precaver de soluciones fáciles. La "estrategia de la disuasión" y la "no-violencia absoluta" son soluciones incompletas, y —en el fondo— ineficaces. En esta primera parte (y a lo largo de todo el libro) oímos el eco de los párrafos de la constitución pastoral "Gaudium et spes", dedicados al problema de la paz y de la comunidad internacional (capítulo quinto de la segunda parte). El libro de

⁸ R. Coste, *Dynamique de la Paix*, Desclée, Tournai, 1965, 159 págs.

Coste, salido dos meses antes de la promulgación del decreto, nos parece un excelente comentario a este capítulo de la constitución. La segunda parte, las soluciones positivas, es un llamado inteligente y convencido (cfr. la prosopopeya de la paz, al final del libro: pp. 156-159) a lo que el autor llama *le retournement*, una verdadera *metanoia* que se debe operar en todos, para lograr la paz. También aquí oímos el eco del concilio: “la familia humana no puede realizar la tarea que le incumbe de edificar un mundo cada vez más humano para todos y en todas partes, si todos no se convierten interiormente a la verdadera paz” (cfr. edic. cast. L'Osservatore Romano, Buenos Aires, 1966, p. 113). Todos los caminos propuestos: el desarme, la organización de una sociedad internacional, el desarrollo de la verdadera democracia, la cooperación internacional deben ser enfocados desde esta postura de “retournement”. Dos capítulos finales sobre el compromiso personal y el papel de los cristianos, no hacen sino confirmar la postura que el autor toma en la introducción: la de un *teólogo*, un *cris- tiano*, un *sacerdote*, y —en última instancia— un *hombre*. Muchos puntos delicados (guerra justa, la estrategia de la disuasión, la democracia, etc.) pedirían un estudio intenso y crítico. Pero la obra tiene un carácter más amplio y por eso el autor se cuida de indicarnos que se podrá encontrar un material más extenso en sus obras anteriores: *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, París, 1962; y *Morale Internationale* (cfr. Stromata, XXI [1965], pp. 649-650). A ellas también remitimos al lector interesado.

Editorial Herder nos ofrece la traducción castellana del segundo tomo de la *Ética social*, de A. F. Utz (cfr. Ciencia y Fe, XVII [1962], 99-100), dedicado enteramente a la *Filosofía del Derecho*⁹. Presentado como complementación del primer tomo, es claro que no podemos dejar de reconocer la influencia de sus tesis principales: la concepción de “lo social” y del *bien común*. Este tomo nos presenta los *problemas* planteados por la filosofía del derecho. Como Utz mismo lo declara en el prólogo, su posición está orientada por los siguientes principios: admisión del derecho como *norma* concretamente *eficaz*, admisión de *múltiples factores* en la fundamentación de la eficacia del derecho, reconocimiento de la *conciencia* como norma eficaz de la vida jurídica y remisión al plano *metafísico*. Creemos que esto último —de clara filiación aristotélico-tomista— es lo más meritorio de esta obra. El esfuerzo constante por mostrar la necesidad de “ascender” (desde la situación concreta) a un absoluto, donde *norma* (lo valorativo, lo justo) y *fuerza* (su eficacia real) estén unidos. De aquí que consideremos central el capítulo tercero sobre la *fundamentación del derecho*. La *ley eterna* como derecho supremo, y la *ley natural* como norma jurídica natural son consecuencias lógicas de la postura metafísica

⁹ A. F. Utz, *Ética social, t. II, Filosofía del derecho*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1965, 426 págs.

del autor (cfr. su definición del derecho, p. 53, y los presupuestos epistemológicos de su posición, pp. 19 y 25-27). En su “diálogo” con las otras corrientes de la filosofía del derecho se nota constantemente el esfuerzo de Utz por mostrar la *aporía* de los que separan *ser* y *deber-ser* (en el fondo, metafísica y ética), en la línea de un kantismo al estilo kelseniano, pero cuidando a la vez de marcar la *insuficiencia* de las teorías positivistas (cuya descripción deja Utz para su último capítulo sobre la “sistemática de las doctrinas jurídicas”, cfr. pp. 228-233). También a esta “luz metafísica” deberán plantearse los problemas jurídicos insinuados en las antinomias: norma y fuerza; culpa y pena; ley y situación. El interesante capítulo sobre la “creación del derecho en la jurisprudencia” nos muestra claramente la importancia “práctica” que se desprende de su planteo metafísico del problema. Una de las intuiciones más ricas de la obra nos parece la insistencia en lo *analógico* de nuestro conocimiento abstractivo universal. Esto permite una conjunción interesante de *derecho natural* y *factores sociológicos y culturales*. Como dice Utz, este remarcar lo analógico “puede proporcionar un auténtico principio de ordenamiento dotado de un tal dinamismo que garantice en cada caso la adaptación histórica” (p. 239). Esta reflexión nos parece que completa —en la perspectiva jusnaturalística— la conjunción entre *derecho natural* y *derecho positivo*, en cuya formulación el autor reconoce especialmente el esfuerzo de J. Messner (cfr. p. 133). Digamos (dejando algunas otras observaciones) que estamos frente a un libro donde la *concisión* del lenguaje, la *erudición* latente y —sobre todo— la *agudeza* de algunas reflexiones nos aseguran que con él se ha dado un gran paso en el estudio de la filosofía del derecho. El libro contiene, además, un importante instrumento de trabajo: se trata de una *bibliografía sistemática* (cfr. pp. 244 a 414) en la que han trabajado varias personas (cfr. p. 12). A lo largo del texto hubiéramos deseado un uso *más explícito* de estas fuentes. Sin embargo, no nos cabe duda de su presencia *latente y dialéctica* en el pensamiento de Utz.

La declaración universal de los derechos del hombre aprobada el 10 de diciembre de 1948 en París, por la Asamblea General de las Naciones Unidas, ha significado un jalón de importancia en la historia de la humanidad. No en vano S. S. Juan XXIII en la encíclica “Pacem in terris” afirma que “lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado” (cf. n.º 75; ed. B.A.C.; Madrid, 1963). En este contexto y con el fin de historiarnos la génesis y descubrir el sentido de la declaración universal de 1948, Albert Verdoodt ha escrito un estudio técnico ampliamente documentado¹⁰. Su trabajo se halla distribuido en cinco capítulos.

¹⁰ A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain, 1964, XIV-356 págs.

El primero da una ambientación histórica de la declaración dentro del conjunto de las manifestaciones similares que existían hasta esa fecha. El capítulo segundo recorre las etapas preparatorias a la adopción del documento, desde la Conferencia de Dumbarton Oaks (agosto-octubre 1944) hasta la sesión en que se determinó su aprobación. En el capítulo tercero se estudian en detalle los artículos de la declaración, mientras que en el capítulo siguiente se analizan las partes que fueron rechazadas, entre las cuales se destaca la mención de Dios. Por último, el capítulo quinto es dedicado al *preámbulo*, que se estudia al final, porque fue de hecho discutido una vez tratados los artículos. El autor se basa en el texto oficial francés y nos suministra todas las fuentes del documento, juntamente con una amplia bibliografía. Es conocido el encomio de Juan XXIII a esta declaración, al mismo tiempo que sus reparos contra ella (cf. *Enc. "Pacem in terris"*, n° 143s), entre los cuales cabría destacar el aspecto religioso. Cf. J. Y. Calvez: *Nouveauté des droits de l'homme dans "pacem in terris"*; *Revue de l'Action Populaire*, n° 174 [1964], pp. 40-56). Verdoort se abstiene de formular consideraciones filosófico-teológicas sobre la declaración y lo creemos acertado. Jean Casin, quien prologa el libro en términos elogiosos (pp. V-XIV), habría deseado que en algunos momentos el autor hubiese hecho un esfuerzo sintético por captar las grandes líneas subyacentes al proceso de elaboración. Para el jurista, no obstante, este trabajo —tal como se halla— le será indispensable.

FILOSOFIA SOVIETICA Y PROBLEMAS CONEXOS

C. Cullen y E. Mercieca

Otro instrumento de trabajo nos ofrece la colección Soviética. Se trata de un *glosario* de alrededor de mil vocablos rusos, filosóficos, con su correspondiente traducción en inglés, alemán y francés¹. Ballestrem, ha elegido las palabras que tienen un sentido propio en la filosofía soviética, las que más aparecen en los textos soviéticos, y otras más o menos necesarias para entender el pensamiento ruso. El glosario sigue el orden del alfabeto ruso, y contiene tres índices, uno para cada lengua usada en la traducción de las palabras rusas: inglés, alemán, francés. Los índices son de fácil manejo por la numeración marginal de las palabras en el glosario. Un asterisco señala los *principales* vocablos filosóficos. La utilidad del libro se desprende de su contenido.

¹ K. Ballestrem, *Russian philosophical terminology*, Reidel, Dordrecht, 1964, VIII-116 págs.

“Somos de la opinión —dice la introducción de un nuevo tomo de la Colección Soviética— que la traducción de estos dos trabajos de Birjukov acerca de Frege², hará accesible, para quienes no leen ruso, una contribución original a la bibliografía sobre Frege, que sigue creciendo rápidamente” (pág. VII). Y de esto se trata en este nuevo esfuerzo del Instituto de Estudios del Este Europeo, de la Universidad de Friburgo, Suiza: ponernos en contacto con el aporte original (por el “background” filosófico de sus supuestos) de un pensador soviético que estudia la obra de este gran iniciador de la lógica simbólica y la logística, que fue el matemático y filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925). Los estudios traducidos de Birjukov son los siguientes: “Acercas de los trabajos de Frege sobre los problemas filosóficos de las matemáticas” (aparecido en un volumen colectivo, en Moscú, en 1962) y “La teoría del sentido de Gottlob Frege” (aparecido también en Moscú, en otra obra colectiva en 1962). En la introducción el traductor y editor, I. Angelelli, discute algunas opiniones “críticas” de Birjukov: la discusión, v.gr., por clasificar a Frege de “idealista objetivo” (platónico), o materialista metafísico (léase: antidialéctico). Asimismo, la célebre distinción de Frege entre “Bedeutung” (significación), “Sinn” (sentido) y “Vorstellung” (representación). Además, el editor ha cuidado de “corregir” (en el texto que traduce) algunas citas del mismo Frege. Hay un glosario de términos usados por Frege, con su traducción rusa e inglesa; y otro con los términos usados en la lógica-matemática contemporánea. Al final del libro hay un índice de autores. La obra nos parece laudable por la seriedad de la traducción y de la edición; puede ser útil para conocer el punto de vista de ciertos pensadores comunistas sobre problemas o temas que a todos nos interesan.

Un nuevo y valioso instrumento de trabajo nos ofrece la colección soviética. Se trata de una “introducción general al pensamiento soviético contemporáneo”, hecha por el profesor Thomas Blakeley³, (cfr. *Stromata XVII* [1961], p. 349), con el fin de servir a los *estudiantes* para orientar sus estudios de la filosofía soviética, y de dar al público en general una información y una guía de lectura, “sobre uno de los más significativos aspectos del comunismo contemporáneo” (p. VI). El libro está dividido en doce capítulos, según los principales temas filosóficos que tratan los pensadores soviéticos: desde las definiciones de filosofía, pasando por la dialéctica, la materia, el pensamiento, la lógica, psicología, ética, estética, ateísmo, materialismo histórico e —incluso— la historia de la filosofía. Cada capítulo consta de dos secciones: en la primera se exponen los principales puntos de vista de la filosofía soviética sobre el tema en cuestión, y en la segunda se hace referencia a la bibliografía, ya sean las *fuentes*, ya los

² B. V. Birjukov, *Two Soviet Studies on Frege*, Reidel, Dordrecht, 1964, XXII-101 págs.

³ T. J. Blakeley, *Soviet philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1964, VI-81 págs.