

ria, O. P., 1952. Desenvuelve toda la situación histórica y el ambiente ideológico, espiritual y social que preceden a Vitoria, especialmente el nominalismo, el averroísmo latino, curialismo y wiclefismo; después de esta parte apologética sigue la exposición del imponente *corpus doctrinae* vitoriano).

Tras unos sucintos datos biográficos de Vitoria, el autor muestra la génesis de las *Relecciones* y de los escritos sobre problemas de Derecho internacional: el profesor de Moral que debe pronunciarse sobre problemas éticojurídicos suscitados por el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Sigue una exposición de las fuentes vitorianas y de las diversas ediciones de los manuscritos con un juicio sumario sobre el valor de ellas, siempre en relación especial con las *Relecciones* que aquí se publican. La significación de Vitoria para la ciencia del Derecho internacional se muestra en sus elementos más importantes: a Vitoria se debe la paternidad de la definición del Derecho Internacional y en manera alguna al inglés Richard Zouche (1650). En la base del pensamiento internacional de Vitoria se encuentra el concepto de *totius orbis*; jurídicamente el Derecho internacional procede del Derecho natural, sin identificarse con él. Una breve referencia a las condiciones políticosociales de la Edad Media y a las ideologías reinantes, muestra la situación histórica de Vitoria y la problemática reinante para establecer sus principios de Derecho de gentes. Simultáneamente se explican con toda brevedad ciertos nombres de autores que Vitoria cita en multitud de ocasiones según la forma abreviada de los teólogos escolásticos.

Para la *Relección De jure belli* se da un corto espacio en la introducción. Objetivamente es una falta, pero la situación concreta de los lectores alemanes puede justificarla; es asunto que en Alemania de hoy interesa muy poco, y además por su misma evidencia no necesita más introducción. Hadrossek concluye su estudio acentuando que el título de Hugo Grocio como padre del Derecho internacional, en justicia le es debido solamente a Francisco de Vitoria. Este y no el holandés fué el creador del moderno Derecho de gentes. «A Grocio quédele únicamente la honra de haber presentado en forma lógica y sistemática el conjunto de pensamientos elaborados ya por sus antecesores» (pág. XXVII).

Digno de nota es un índice sobre la bibliografía acumulado por el mismo doctor Hadrossek acerca de las obras sobre Francisco de Vitoria. Aunque no sea completa es hasta hoy la bibliografía más perfecta de todas las publicadas.

JOSÉ SODER

DOMBOIS, Hans: *Natur Recht und christliche Existenz*. Editorial Johannes Stauda, Kausel, 1952.

Después de la guerra se ha reanudado en todos los sectores del protestantismo la discusión sobre los principios teológicos del Derecho. ¿Constituye el Derecho un sector de problemas independientes,

absolutos, o, por el contrario, toda la problemática jurídica hay que montarla sobre los resultados de otro saber más radical, saber fundante y acaso teológico? He aquí el tema a discutir. Discusión fundamental en la que, sin embargo, algunos teólogos alemanes —incluso el mismo Emilio Brunner— quedaron al margen. La causa de esta abstención no se explica en el libro. Sólo sabemos que como testimonio de aquellos numerosos debates únicamente resta, además de esta obra de Dombois, un trabajo de Carlos Barth publicado en *Rechtfertigung und Recht* y que todavía no ha sido suficientemente valorado.

En un principio, la dirección de la Iglesia protestante alemana quiso marcar los límites del debate mediante una comunicación presentada en el Sínodo general de Bethel (1949). Pero el intento no tuvo éxito. No se trataba de un problema exclusivamente teológico, sino también jurídico. Y como tal problema jurídico tuvo un mejor estudio en la Comisión Mixta de Teólogos y Juristas, reunida en Göttingen durante el mes de mayo del mismo año 1949. (Los resultados de estos últimos trabajos pueden verse en el pequeño escrito *Kirche und Recht*, Ed. Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen). Volvió a plantearse —sin distinción de confesiones y no de un modo absoluto, sino relativo— la vieja contraposición de luteranos y calvinistas acerca de la unipersonalidad de Cristo o la Trinidad histórico-religiosa. La Comisión era mixta, de teólogos y juristas; pero siguió prestando su atención —como en Bethel— más a las cuestiones teológicas que a los específicos problemas de la ciencia del Derecho.

En 1950 el tema de los principios teológicos del Derecho da lugar a una nueva reunión, que tampoco alcanza el éxito apetecido: la Conferencia ecuménica de Treysa. Dombois, que participó en las tres reuniones, es terminante respecto al resultado obtenido: «Ni como jurista teórico ni como jurista práctico puedo mostrarme satisfecho.» Y a renglón seguido afirma: «Puede decirse con toda verdad que aún está por verificar la auténtica confrontación entre Teología y Ciencia del Derecho.»

¿A qué se debe esta insatisfacción de Dombois? El mismo nos lo explica: el Derecho y la Justicia hay que entenderlos como legítimos problemas teológicos. El libro, en efecto, continúa la secular trayectoria de los que niegan la autonomía a las disciplinas jurídicas. Y esto en todas las dimensiones del tiempo: «No existió ni existe ni podrá existir una Ciencia del Derecho autónoma.» Pues como no hay hombre sin Dios tampoco puede haber una teoría de lo humano sin fundamento teológico. Todas las ciencias del hombre toman —necesariamente— su estructura categorial de la Teología. Y todas las ciencias del hombre caminan en definitiva acordes con el ritmo que marca la única ciencia absoluta, independiente y suprema; ciencia básica y determinante, a saber: la Teología.

Esta actitud temática se desarrolla especialmente a través de lo que Dombois caracteriza como *sociología profana* y *sociología religiosa*. «En los conceptos jurídicos, en las estructuras sociológicas y en las fases históricas se manifiesta lo existencial del hombre, cuya

vida *de, en y para* Dios simboliza en forma sintética el credo trinitario de la Iglesia.» Este credo trinitario, en cuanto principio teológico, es uno de los pilares básicos sobre el que tiene que asentarse la Ciencia del Derecho, que para Dombois —repetimos— no es una ciencia autónoma.

Los pueblos no cristianos —sigue afirmando— tienen naturalmente un derecho genuino, es decir, un derecho institucional de sus órdenes naturales. Pero los múltiples ensayos filosófico-jurídicos de la antigüedad —a veces ensayos profundos y serios—, haciendo surgir el Derecho de la equidad, de la naturaleza o de la justicia, presuponen la invalidación, o por lo menos la crisis, de los órdenes sagrados. No se mueven semejantes intentos entre Creación y Juicio final, sino entre Creación y Muerte. Pero Juicio y Gracia aparecen en Cristo, y no es lícito ni en modo alguno posible (*auch gar nicht möglich*) que el cristiano vuelva desde el Evangelio a la filosofía jurídica pagana. No hay un Derecho inherente a la naturaleza del hombre; sólo Dios da el Derecho. Lo que indica, en último término, que todo Derecho necesariamente es Derecho manifestado y no Derecho natural.

La doctrina de Dombois, tal como queda expuesta en este libro, ofrece una serie de puntos fáciles para la crítica. Su misma tesis fundamental es insostenible. La autonomía de la Ciencia del Derecho, en cuanto ciencia, es una afirmación que hoy ya nadie puede impugnar desde una actitud científica auténtica. Esto no quiere decir que para comprender determinados pensamientos jurídicos, tales, por ejemplo, como el de nuestro Suárez (cfr. mi recensión al libro de Cuevas Cansino, *La doctrina de Suárez sobre el Derecho natural*, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 65, Madrid, 1952), sea imprescindible iluminar sus supuestos metafísicos e incluso teológicos, y arrancar de ellos. Esto será el método interpretativo adecuado, porque precisamente en aquellas épocas históricas la Ciencia del Derecho no se había constituido como tal, y más que de filosofía jurídica cabe hablar de «pensamientos jurídicos», es decir, construcciones —y en ocasiones construcciones magníficas— sobre cuestiones jurídicas. Pero no Filosofía del Derecho en su sentido más propio, o por lo menos actual: como tematización filosófica del objeto elaborado por la Ciencia del Derecho. Esto, consecuentemente, sólo fué posible tras la constitución de esta dogmática jurídica.

Por otra parte, la deducción del concepto del Derecho de la ley general de la moral y del concepto de lo bueno, no ofrece ningún punto de referencia para la comprensión de la singularidad concreta del mundo jurídico y esconde, más que soluciona, el problema del poder. Un ensayo del jurista católico Frh. v. d. Heyte para relacionar filosofía existencial y Derecho natural —el Derecho natural como conciencia de lo positivo— se queda reducido a lo ético y no logra una construcción existencial del concepto del Derecho (*Stimmen der Zeit*, 74, pág. 185 y ss.). Hay que abrir nuevas vías. Vías que, sobre los postulados de la dogmática, reivindiquen la autonomía y dignidad del mundo del Derecho.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA

DEL VECCHIO, Giorgio: *La justicia*. Editorial Depalma, Buenos Aires, 1952; XXI + 276 págs.

La presente edición española de la obra de Giorgio del Vecchio sobre la justicia, obliga a renovar entre nosotros la meditación sobre motivo tan antiguo de la humana preocupación. La obra se presenta, en efecto, con un carácter de «fruto maduro y definitivo», que pudiera llevar —erróneamente— a la creencia de que sobre la justicia ya está todo dicho o poco menos. Leída por primera vez el 19 de noviembre de 1922, a raíz de la inauguración del año académico en la Universidad de Roma, y publicada en el *Anuario* de dicha Universidad (1922-1923, págs. 37 a 77), *La Giustizia* delvecchiana aparece notablemente aumentada en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (año III, 1923, fasc. II a IV), y también por separado (2.^a ed., Bolonia, 1924). Sucesivamente se edita en español (traducción de L. Rodríguez-Camuñas y C. Sancho, con introducción de Q. Saldaña, Madrid, 1925), en búlgaro (trad. de Z. Torbov, con prefacio de V. Ganey, Sofía, 1935), en rumano (trad. de V. Boanta, con introducción de M. Djuvara, Bucarest, 1936), en francés (volumen *Justice, Droit, État*, con prefacio de H. Lévy-Ullmann, París, 1938), en alemán (trad. de F. Darmstädter, Basilea, 1940) y en inglés (con notas adicionales de A. H. Campbell, Edinburgo, 1952). La cuarta edición italiana —última de que tenemos noticia— es de 1951.

Tal variedad de ediciones y reediciones, así como la bibliografía casi exhaustiva que en forma de notas llena más espacio que el mismo texto, pudiera inducir, como decimos, a creer que nos encontramos ante una obra *definitiva*, en la que nada quedó fuera. Sin embargo, no es así. Más aún: yo diría que es correcta precisamente la afirmación contraria, verbigracia, que todo ha quedado fuera. Pues ¿qué es, en qué consiste la justicia? A lo largo de los casi tres centenares de páginas del libro no se afronta esta cuestión fundamental de la única forma que es posible hacerlo para tales cuestiones, a saber: en toda su radicalidad. Se verifican intentos, a veces el lector tiene la impresión de que va a dar comienzo una toma de posición radical; pero la impresión se desvanece rápidamente y el libro acaba dejando el tema sin radicalizar. Y cuando una actitud temática no es auténtica resulta imposible alcanzar claridad; resulta imposible derramar sobre las cosas aquella luz conceptual que con toda razón ha demandado urgentemente en ocasiones el egregio profesor de la Universidad de Roma.

La mera exposición de la doctrina sostenida en el libro nos pone sobre aviso de que algo en ella se cuarteo. Veámoslo.

Del Vecchio —a quien por demás admiro y reconozco como uno de nuestros grandes maestros de filosofía jurídica— distingue entre una *noción formal* y una *exigencia absoluta* de la justicia. El primer término es claro: se trata de una serie de elementos lógicos «deducidos de una consideración trascendental de nuestra naturaleza misma» (pág. 110), y que se presentan como *neutrales* a toda posible