

TODOLÍ, P. J.: *Filosofía del Trabajo*. Publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, 1954.

Mal comprende la filosofía —dice Balmes (*Historia de la Filosofía*)— quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: todo lo que existe o pueda existir no es objeto de escasa importancia; y todo lo que existe o puede existir es objeto de la filosofía. La filosofía es la razón examinando; donde hay examen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Y no se crea que la reflexión filosófica lo es más cuando recae sobre cuestiones añejas y acartonadas que tan estérilmente, en muchos casos, se prolongaron en las escuelas en detrimento de otros problemas más vitales. Toda cuestión discutible del acuciante vivir actual es objeto de ese «azar heroico», de ese continuo «porqué» en que consiste el filosofar.

Por eso cuando, poco ha, Antonio Perpiñá Rodríguez, en libro merecidamente galardonado con el premio «Severino Aznar» 1952, presentaba con aguda intuición los aspectos ético, jurídico, político y económico de un tema tan ajeno a las elucubraciones de la inteligencia como es la Seguridad Social, nos pareció con él, felizmente titulado su libro *Filosofía de la Seguridad Social*, pues no cabe duda que la seguridad social general abre la puerta a la seguridad social de tipo laboral, orientación decidida en nuestros días. Y la seguridad ha sido, en el período moderno, preocupación jurídica y política, pero también de la Ciencia y de la Filosofía.

Hoy es el Instituto Social León XIII quien acaba de publicar la *Filosofía del Trabajo*, cuyo título y el prestigio científico de su autor, el P. Todolí, ilustre profesor del Instituto, son más que elocuente presentación. No intenta hacer filosofía, pero sí filosofar, es decir, razonar. Es la clave. Filosofar es dar aliento y vida a las gestaciones de la mente. Así, en esta obra, se va deslizándose la razón en campos distintos, llamados aquí capítulos, sobre el término o la clave de un problema tan vital y de perenne actualidad, de una vivencia filosófica: sobre el trabajo. Tema urgente —dice el autor— porque siendo la filosofía preocupación que supone o plantea una problemática, es el trabajo «el problema más patente y, a la vez, más cargado de preocupaciones» de nuestra época; «fundamental en el orden económico, político, social y hasta religioso».

Por fidelidad al tema y filosofar sobre el trabajo, presenta a éste inmerso en la metafísica del hombre, y, como el hombre, «llevará siempre el trabajo el signo del espíritu, que es la libertad, y llevará además ese otro elemento de corporeidad que el hombre lleva consigo perfectamente sometido a las leyes de la experiencia física». El trabajo es, pues, un medio al servicio de los fines del hombre en su doble dimensión individual y social.

En buena filosofía (*cognitio rerum per causas*), el P. Todolí llega a definiciones muy acertadas del trabajo manual e intelectual, previo

análisis de las notas o elementos esenciales que, como la transformación, utilidad y obligación, son características del trabajo.

Estudia en el capítulo segundo, siempre en clara exposición filosófica, la división del trabajo a través de Aristóteles y Santo Tomás, cuya doctrina critica documentadamente, para concluir en un esquema circunstancial y examinar los distintos tipos de trabajos, entre los que comprende los trabajos de Administración del Estado, de tanta preponderancia en los tiempos modernos, y cuya evolución explica con su reconocida competencia el Profesor Jordana de Pozas (*La moral profesional del funcionario público*),

Dedica el autor el capítulo tercero al estudio del derecho al trabajo, aceptando la conocida distinción tan significativa entre «derecho a trabajar» y «derecho al trabajo». Tema es este del derecho al trabajo sumamente vidrioso y rehuído de ordinario. Con frecuencia, sin embargo, se afirma pura y simplemente, sin preocuparse ni de su origen ni de su fundamento. El ilustre dominico expone la naturaleza del derecho al trabajo, delineando con trazo firme y seguro las relaciones y límites del mismo con respecto al derecho a la vida, a la propiedad individual y al bien común, y lo encuadra perfectamente en su naturaleza propia y en su situación en la sociedad, todo ello con la urgencia, que en varios pasajes de su obra reitera, de acudir al establecimiento de un justo orden social en el que se imponga la vuelta a la naturaleza y las exigencias de justicia por encima de la técnica y de los dividendos económicos.

Un capítulo no menos interesante sobre la teología del trabajo, cuyas ideas nos eran, en parte, ya conocidas (*Teología del Trabajo*, del propio autor, en «Revista Española de Teología», núm. 12, 1952), y otro sobre los valores personales o efectos subjetivos del trabajo.

En el capítulo sexto, acerca de los valores económicos del trabajo, trata nuestro autor de las relaciones entre trabajo y propiedad, con sugerencias tan interesantes sobre el concepto y naturaleza del Derecho natural, de gentes y civil, que, por lo que supone de revisión de conceptos tradicionales en el campo de la Filosofía del Derecho, merece le dediquemos alguna atención.

Santo Tomás —dice el P. Todolí— funda todo el derecho de propiedad en el dominio natural que el hombre tiene sobre todas las cosas inferiores (1). Y en otro lugar, si es natural al hombre vivir en sociedad y la sociedad no puede mantenerse, dadas las circunstancias históricas en que se encuentra, si no es en régimen de propiedad privada, se sigue que la propiedad es de Derecho natural (2).

Pero ocurre que por circunstancias históricas dependientes todas, sin duda, de la caída del hombre, es de necesidad para *la mayor explotación de la riqueza*, para *la más ordenada producción* y para *la más perfecta conservación de la paz social*; es de necesidad universal que la propiedad se distribuya individualmente.

(1) II-II-66 a. 1.

(2) *Contra gentes*, I, III, c. 129.

No se trata, pues, de una simple deducción, de un principio primario del orden práctico, en cuyo caso las conclusiones tendrían exactamente el mismo vigor que las premisas (3), sino por una determinación histórica de carácter universal. Entonces ya no se trata de un derecho natural estricto, sino de un derecho que supone una condicional: la naturaleza caída del hombre. Tampoco de un simple derecho positivo, porque el derecho positivo se constituye por la ley, y no hay ley alguna que pueda ordenar a todos los hombres que fueron, son y serán. Es el error de todos los defensores del origen positivo de la propiedad, sea bajo la forma de contrato, sea bajo la forma de ley. Los escolásticos —dice el autor— han nombrado a este derecho *Derecho de gentes*, inferior en rigor al Derecho natural y superior al Derecho positivo.

Aduce el P. Todolí muy acertados textos de nuestros escolásticos Soto, Medina, Bañez, Ledesma y Molina, en los que afirman que el derecho de propiedad es de Derecho de gentes, interpretado éste como un Derecho intermedio entre el natural y el positivo, teniendo más de éste que de aquél.

Al señalar «los fallos» de la doctrina tradicional, pone el autor en tela de juicio la existencia de tal derecho en este sentido.

Para el P. Todolí, el Derecho de gentes es uno de los conceptos más oscuros que tiene la filosofía del Derecho y que no fué elaborado por los filósofos, sino por los juristas. El primero en hacer uso de él fué Cicerón en sus cartas tusculanas. Pero para él el Derecho de gentes era el Derecho natural común a todos los hombres, a todas las gentes, contenido casi siempre bajo la forma de Derecho consuetudinario universal: «Omni autem in re consensus omnium gentium, lex naturae putanda est» (4).

El que tergiversó este sentido del Derecho de gentes fué Ulpiano, que, tratando de aquilatar los conceptos, señaló tres clases de Derecho: natural, común a los hombres y animales —«quod natura omnia animalia docuit»—, el de gentes, propio de los hombres —«quo gentes humanae utuntur»— y no común a los animales, y el civil, que es propio de cada ciudad (5).

Esta interpretación de Ulpiano, nacida, sin duda, de raíces pansiquistas, de restos de estoicismo, fué indudablemente la causa de la confusión.

Vino luego San Isidoro, y purificando la doctrina de Ulpiano, negó que los animales sean sujetos del Derecho, pero conservó la terminología dándole un contenido nuevo: Derecho natural, el común a todas las gentes, dictado por el instinto de la humana naturaleza; el positivo, el propio de cada país, y el de gentes, el que es *casi común* a todas las gentes —«quo fere omnes gentes utuntur» (6)—. La división, como se ve, subraya el autor, no es demasiado filosófica y

(3) V. *Ethic*, lec. 12, núm. 1.023.

(4) *Tusculan. quaest.*, cap. 13, ed. Olivet, tomo II, pág. 304, Ginebra, 1758.

(5) *Dig.*, Lib. I, tít. I, S. 1.

(6) *Etymol.*, Lib. V, cap. 4, núm. 1.

atiende solamente a la extensión de cada Derecho. Pero esta fué, sin duda, la fuente en que bebieron luego todos los escolásticos.

Santo Tomás, queriendo, por una parte, respetar a San Isidoro, y por otra ajustar estos conceptos, nos dice que el Derecho natural es aquel que corresponde al hombre en cuanto a su misma naturaleza, en el sentido fuerte de esta palabra *finis*; el Derecho de gentes, el propio del hombre en cuanto ser racional; el positivo, el propio del hombre en cuanto miembro de una determinada sociedad. El Derecho de gentes es, pues, en Santo Tomás, un Derecho natural que afecta al hombre en cuanto racional, *non ut natura* (7). Así, puede llamarse Derecho natural secundario no porque sea menos natural, sino porque procede de otra determinación.

Los teólogos medievales y comentaristas de Santo Tomás lo interpretaron en otro sentido. Para ellos es un Derecho intermedio. El natural es el que dicta la naturaleza humana en forma de primeros principios inmediatos. El de gentes, el deducido por modo de conclusiones por medio de la consideración de un hecho de carácter universal. El positivo, el que se deduce de aquellos principios por medio de la consideración de hechos que no son ni universales ni necesarios, sino simples determinaciones del mismo. Participando, como ellos decían, de los dos extremos, cada uno se inclinó más o menos a una de las partes, y a la verdad que acabaron inclinándose excesivamente todos hacia el Derecho positivo, como hemos visto en el caso de la propiedad privada.

Después de expuesto este claro y breve recorrido histórico en el que hemos seguido al autor, termina con una contundente crítica de estos conceptos tradicionales que ni histórica ni filosóficamente tienen justificación. Así, Aristóteles, dice, no conoció más que el Derecho natural y el positivo (lo justo natural y lo justo legal). Santo Tomás no conoce más que el Derecho natural y el positivo, aunque éste lo divida en primario y secundario, en el sentido dado, y a este último lo llame, por «respeto a la tradición», Derecho de gentes.

Filosóficamente considerado, todo aquello que intrínsecamente pertenezca a la naturaleza humana, sea en forma de primeros principios, sea en forma de conclusiones lógicamente deducidas de aquellos principios, es de Derecho natural. Las deducidas por otras determinaciones históricas son de Derecho positivo. Y entre lo justo *ut natura* y lo no justo *ut natura* no parece que se dé medio posible.

La extensión no parece que afecte absolutamente nada al caso, ya que se da Derecho natural en los individuos y en las sociedades y se da Derecho positivo que afecta a los individuos y a las sociedades. Luego la extensión no afecta al problema de la división del Derecho.

Con estas palabras termina el P. Todolí su argumento para combatir esa posición de la propiedad en un término medio entre Derecho positivo y Derecho natural.

Anuncia el ilustre dominico un trabajo «ampio y críticamente

(7) I-II, q. 95, 4 ad I et II-II, q. 57, 3 ad 3.

preparado» que dará plena satisfacción a sus proposiciones, y entonces será ocasión para volver nuevamente sobre este tema que, como decimos, supone revisión de conceptos tradicionales en el campo de la Filosofía del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

VAN DER MEULEN, Jan: *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim/Glan., 1954.

Este libro cuidadoso, e incluso minucioso, de Jan Van Der Meulen es más importante, a mi juicio, por lo que sugiere que por lo que dice. No significa esto que diga poco o lo diga mal; al contrario, es un estudio serio, e incluso en algunos momentos realmente profundo. Pero después de su lectura se dispone ya del necesario subsuelo de datos para poderse formular, con rigor, problemas que son de mayor interés en el orden general de la crítica filosófica que los propios fundamentos que ofrece esta monografía. El problema básico que se plantea, a mi juicio, después de la lectura de este libro, es: ¿En qué medida la metafísica de Heidegger es en realidad una metafísica innovadora? Es un lugar común repetido hasta la saciedad, que Heidegger ha replanteado desde su origen los problemas metafísicos dándoles una nueva intensidad e incluso unas nuevas perspectivas. Pero ¿en que medida es esto cierto?

Es decir, ¿hasta qué punto no está Heidegger dentro de la tradición filosófica occidental y usando de su peculiar problemática?

En principio, y para orientarse en lo que respecta a este problema, hay que partir de la observación crítica de que Jan Van Der Meulen no distingue rigurosamente entre el primero y el segundo Heidegger, pues cita indistintamente y sin aclaración ninguna desde su obra primera importante, *Ser y Tiempo*, hasta *La introducción a la Metafísica*, de 1953. El conjunto de todas las obras de Heidegger hasta esta fecha conocidas se compara, según la importancia de los temas, con el conjunto de las obras de Hegel. ¿Significa esto que la filosofía heideggeriana es una continuidad lógica y que no hay un cambio profundo ni en sus supuestos ni en sus conclusiones a partir de la conocida Carta sobre el Humanismo? Es, parece ser, implícita la opinión del autor. No obstante, de aceptar esto y ateniéndonos a las obras últimas del filósofo de Frankfurt, la proximidad a la metafísica tradicional sería realmente grande, habiendo una diferencia profunda en cuanto al método, ya que las obras primeras, concretamente *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, vendrían a ser esclarecimientos e introducciones metodológicas que estudiarían preferentemente la «existencia», pero que desembocarían en una filosofía de las esencias, y, por consiguiente, en el ser trascendente a los entes. Lo que implica una metafísica muy próxima a la temática