

muerto; viva el positivismo.» Quizás se pueda decir, con mayor razón, «el derecho natural ha muerto; viva el derecho natural». Es cierto que el existencialismo implica la ruptura y caída de muchas ideas tradicionales; pero no es menos cierto que ha contribuido poderosamente, sobre todo desde el punto de vista de Jaspers, a subrayar la personalidad como fuente de valores, y dentro de este campo, a determinar lo auténtico como una de las exigencias básicas del nuevo humanismo, en la medida en que se da esta defensa de la autenticidad, que está ya en camino de descubrir el derecho natural como base para la estructura objetiva del orden social justo. En el fondo, el realismo escolástico parte, bien es cierto que mediatamente, de la valoración personal, y aunque el existencialismo escucha la inmediaticidad de la conciencia como base, entrambos parece que oyen la misma voz, según la cual lo bueno es bueno, lo malo es malo, etc. Uno de los temas básicos en este proceso de valoración de la autenticidad es el descubrimiento del otro como una realidad que merece el mayor respeto en cuanto es imprescindible para la existencia social de uno mismo, y conjuntamente con esta valoración del otro, el descubrimiento de la situación como un modo de estar cambiante, lo que, desde cierto punto de vista, puede contribuir al hallazgo de la permanente realidad del derecho natural. En el fondo, los movimientos filosóficos de nuestro tiempo, en cuanto se orientan hacia la problemática jurídico-política y social, descubren inevitablemente el derecho natural como una realidad imprescindible en cada orden concreto. La existencia misma, en cuanto existencia auténtica, reclama este fundamento. Tiene, pues, pleno sentido lo que en un principio se afirmó: «el derecho natural ha muerto; viva el derecho natural».— E. T. G.

KEMPSKI v. (Jürgen): *Das Problem des Rechts und die Ethik*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meisenheim/Glan, págs. 358-365.

El hombre, como ser activo, pasa por distintas situaciones; en cada una de ellas está situado frente a la posibilidad de pasar a otras situaciones. Aparecen aquí situaciones de salida y situa-

ciones de entrada o recepción, y el tránsito o paso de una a otra lo logran los hombres, normalmente, por su actividad. A este tránsito o paso logrado por tal actividad, le llamamos transformación. La transformación a que aludimos se la ha llamado también proceso social, pero en este caso hay que rebasar la valoración individualista y considerar las estructuras colectivas. En cada una de estas situaciones tiene que darse un interés y unas normas y valoraciones éticas. Ahora bien, estas normas y valoraciones éticas se orientan respecto de un fin, y el Derecho suele considerarse como instrumento respecto del logro de esos fines. Podemos formularnos una pregunta básica que se podría expresar así: ¿Las condiciones que determinan una situación en el proceso constante de tránsito a otra pueden dar lugar a una autonomía jurídico-moral construída desde el punto de vista de una pura visión estructural? El problema, pues, está en considerar la estructura antes que el fin y ver si los fines incluídos en tales estructuras permiten una organización del derecho que no sea de suyo antagónica a la moral. Cuando decimos una pura estructura eludimos toda valoración que tenga un carácter facticio y se dé en la verificación homogénea de los hechos. Por otra parte, este punto de vista permitiría seguir las variaciones estructurales con los oportunos cambios en la organización del derecho. Se pide, por consiguiente, la construcción de un orden jurídico con un carácter puramente estructural. ¿Adónde alcanza ese orden jurídico? Desde luego a un sistema de leyes que se refieran al sector definido por las posibles acciones, considerando este sector en una situación determinada, pero no con un criterio estático, sino en un proceso. La autonomía jurídica vendría aquí dada por la objetividad de la estructura, y la juridicidad, aún más la justicia, sería, en cierto modo, el resultado de las condiciones estructurales. Las acciones de los hombres se harían valiosas por una valoración desde la justicia, y el sentido de esas acciones tendría en sí la virtud de la justicia, por responder a los modos estructurales. Los mismos conflictos tendrían el carácter de conflictos situacionales, y el deber se condicionaría como deber respecto de lo objetivo y general. Cabría, incluso, una cierta planificación o anticipación vigilando los cambios estructurales o incluso condicionando el sentido y al-

cance de estos cambios. Así el problema del derecho se convierte en un problema central para la estructura de una situación que sea a la vez situación estructural del derecho.—E. T. G.

GARNET (A. Campbell): *Charity and Natural Law*, en «Ethics», vol. LXVI, enero 1956, núm. 2, págs. 117-122.

La virtud de la caridad o benevolencia fué prescrita por todas las grandes religiones de la antigüedad; así, por ejemplo, la lista de virtudes fijada por Confucio comprende la benevolencia, la sabiduría, la templanza, la justicia, la templanza y la sinceridad o verdad. Por eso es realmente curioso que la serie tradicional de virtudes griegas excluyese la primera. Para los griegos, en efecto, el deber del hombre para con sus semejantes se reducía a la justicia, al dar a cada uno lo suyo; la parte más importante de la ética tradicional griega estaba compendiada en el concepto de justicia. La *República* trata de probar que la justicia es la verdadera salud del alma, y la *Ética a Nicómaco* arguye que la virtud moral es un modo de comportamiento esencial a aquella actividad del alma en que consiste su bienestar. Ni Platón, ni Aristóteles, ni los estoicos creyeron, pues, que un hombre racional podría hacer lo que creyese su deber sin estar convencido de que la realización de ese deber formaba parte del bienestar de su alma o era un medio para lograrlo.

El pensamiento cristiano recogió, en gran parte, las posiciones griegas, pero propugnó no sólo la virtud de la justicia, sino también la de la caridad. La afirmación de la necesidad del amor fraterno universal estaba basada en la Revelación, pero se trató de mostrar las razones que impulsaban a la realización de ese deber. Tales razones, para una psicología egoísta, no podían hallarse en esta vida, sino apelando a la otra. Sin embargo, ni aun así era consistente este argumento. Si el comportamiento racional del hombre está dirigido a la consecución de su propio bienestar, sólo de una manera secundaria podrá tender a conseguir el del prójimo. La exigencia cristiana, de acuerdo con la psicología griega encierra una imposibilidad psicológica, que no es eliminada por la consideración de

recompensas y castigos eternos. Todo lo más que una persona puede hacer es «actuar como si» amase al prójimo como a sí mismo.

Santo Tomás resuelve este problema considerando a la caridad, junto a la fe y la esperanza, como virtud teológica, no posible sin la gracia de Dios. La caridad es primariamente amor a Dios. Pero esta explicación tampoco parece estar en consonancia con los hechos; la caridad es una virtud que se manifiesta también en ausencia de la fe. Francia Hutcheson ha llamado la atención de los modernos pensadores éticos sobre este hecho. Su refutación de la interpretación egoísta de la conducta racional y moral es realmente interesante. Arguye Hutcheson que: 1) los hombres tienden a aprobar moralmente ciertas acciones, con independencia de que dichas acciones afecten a sus intereses personales; 2) que la razón no está en el placer que se derive de ellas ni en el mero deseo de evitar las sanciones que encierra su menosprecio; 3) que las únicas acciones que suscitan aprobación moral son aquellas que parecen motivadas, de algún modo, por la benevolencia.

La psicología del siglo xx ha demostrado la razón de estas teorías y el error de las posiciones psicológicas egoístas. Una de las mejores exposiciones de la posición actual nos la proporciona Erich From en *Man for Himself*, algunos de cuyos postulados son los siguientes: la personalidad sana debe poseer un sistema bien integrado de intereses; nuestros intereses primarios son extravertidos, esto es, dirigidos a objetos que están fuera de nosotros; los intereses intravertidos son siempre más o menos peligrosos para el bienestar de la persona, porque tienden a la autofrustración; se es más feliz interesándose por un objeto exterior porque se olvida uno a sí mismo; la teoría egoísta, que enseña la búsqueda de la felicidad es, por consiguiente, un engaño y una quimera; los objetos más interesantes (para una persona normal) son los otros seres humanos; y la forma normal de interés por los seres humanos es un interés por su bienestar más que por su desgracia, esto es, un interés benevolente.

La caridad o benevolencia debe, pues, ser considerada como la razón ética básica, que define el fin de la acción