

sean oportunos, así como preciso el mantenimiento de normas imprescindibles. Se alcanza así un nuevo nivel de reflexión en que los valores sociales se insertan en programas ideológicos susceptibles de introducir en la realidad social determinadas normas jurídicas, integrándose de tal modo la consideración sistemática de la sociedad global. Siempre bajo el supuesto de que el juego político permita un alto grado de variabilidad, asumiendo los riesgos correspondientes de las variaciones normativas, sujetas en cada momento a las limitaciones ideológicas oportunas.—A. S.

ROBERTS (E. F.): *Natural Law Demythologized*, en «Cornell Law Quarterly», 51, 4, 1966; págs. 656-677.

Ha escrito Cohen que las necesidades prácticas de nuestro mundo vital y psíquico exigen respuestas rotundas, pero lo que nos parece sencillo es en realidad muy complicado de manejar.

En el tema del Derecho Natural hay así una serie de simplificaciones rotundas que sirven de poco en el momento de resolver los conflictos ético-sociales que aparecen en nuestra experiencia. Por tanto, habría que tener en cuenta el proceso en que la conciencia se adapta a los hechos, estimando por naturales lo que acepta, y estimando sanciones justas las que se producen inevitablemente.

Efectivamente, en condiciones normales, cualquier ordenamiento jurídico positivo mantiene sus caracteres predominantes a lo largo de muchas generaciones, pareciendo que sólo cambia en detalles irrelevantes. Pero en cada caso el cambio se produce porque sus promotores argumentan que la nueva regulación será más justa, mejor, más avanzada y obvia que la sustituida.

En esta perspectiva, la problemática del Derecho Natural es muy compleja, y los conceptos que sirven para explicarla son inevitables, pero ambiguos.

El ordenamiento jurídico positivo establece la afirmación de una determinada manera de organizar la sociedad de tal modo que se produzca pacíficamente. Los poderes sociales prevalentes se ocupan también de que este orden se mantenga, y uno de los procedimientos que emplean a tal fin es fortalecer simbólicamente las actuales formas de comunidad mediante

su identificación con criterios eternos de justicia.

El Derecho Natural, por el contrario, no constituye tanto la justificación de las formas de conducta vigentes, como los límites que las vigencias legales no deben jamás rebasar para que el orden social no desaparezca. Pero no refiriéndose a un ordenamiento legal determinado, sino a la descripción de los principios básicos de todo orden, así como a la descripción del mínimo de orden sin el cual ninguna actividad social pudiera ser realizada pacíficamente.

Estas son las funciones iusnaturales que justifican tanto la estabilidad como los cambios introducidos en el ordenamiento positivo, al concretar la justicia posible en determinada posición histórica.—A. S.

ROBLEDA (O.): *La noción tomista de la Ley en relación con las ideas romanas*. «Gregorianum», 1967, XLVIII, 2; páginas 284-301.

La doctrina de Santo Tomás contenida en su famosa definición de la Ley como «cierta ordenación de razón para el bien común promulgada por quien tiene la autoridad pública», representa ideas que habían obtenido concreción práctica en Derecho romano, como síntesis de una *voluntas* política y de una *ratio* entendida no como razón abstracta y general, sino como razón de justicia.

Según Robleda, la síntesis conceptual comenzó entre los romanos cuando las leyes públicas incidieron también en la regulación de las relaciones entre los ciudadanos. Desde ese momento la *lex* no puede ser exclusivamente voluntad o mandato del pueblo romano, sino que tiene que contener el elemento racional o *ratio iustitiae* tal como hasta entonces era usualmente manejado por los *iurisprudentes*.

La síntesis de *voluntas* y *ratio* se acompaña al proceso de transformación de los mecanismos jurídicos romanos a partir del momento en que aparece la *lex rogata*. Posteriormente, el pretor, cuyas resoluciones van tomando cada vez más el papel del *ius*. Más ampliamente, cuando el *Princeps* va incrementando las funciones legislativas, y alcanza máxima proyección en el Imperio absoluto, cuando *ius* y *lex* llegan a perder casi total-

mente sus caracteres diferenciales entre sí.

Santo Tomás parece haber captado plenamente la significación del Derecho positivo tal como fue realizado por el Derecho romano, y ha tenido un notorio éxito al conseguir expresar tal significación dentro de la definición a que hemos hecho referencia.—A. S.

ROMANO (Bruno): *Continuità e unità del pensiero di Martin Heidegger*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; págs. 261-277.

Se examina la cuestión de la continuidad o no entre el Heidegger del análisis existencial, del *Sein und Zeit*, y el Heidegger que se concentra sobre la verdad del Ser, sobre la autenticidad o inautenticidad del *Dasein*.

El trabajo, realmente documentado y con amplia biografía, se pronuncia por la unidad de todo el pensamiento heideggeriano, a pesar de la reciente bibliografía que sustenta lo contrario.

«Si se tiene presente—nos dice—que el análisis existencial en *Sein und Zeit* culmina en la situación afectiva fundamental de la angustia y que ya en el curso sobre Kant del semestre invernal de 1925-26 estaba presente la afirmación de la angustia como disposición fundamental decisiva caracterizada solamente por su relación al problema del Ser como tal, es imposible hablar de una transformación en lo que es esencial del pensamiento heideggeriano.»

Se lamenta por último el autor de los perniciosos efectos que ha tenido la consideración fragmentaria de la obra de Heidegger. Los tentativos por adaptar su filosofía a los problemas del Derecho y la política, hasta el presente no han obtenido fecundidad, precisamente por partirse de la presunta fractura de su pensamiento. Otros resultados con más éxito se lograrían si «los problemas del Derecho y la política se pensasen a la luz del tema central y constante de Heidegger: la cuestión de la verdad del Ser».—A. E. G. D.-LL.

ROUCO VARELA (Antonio): *¿Filosofía o Teología del Derecho?*, en el volumen «Wahrheit und Verkündigung», Bd. II, V. F. Schönig, 1967; págs. 1.696-1.741.

Los canonistas se plantean, en la perspectiva de la entidad misma de la Iglesia

y de la sociedad, la posibilidad de independizar su reflexión como juristas respecto a las argumentaciones escolásticas, dada la conexión histórica que los ordenamientos de Iglesia y Estado han mantenido hasta los últimos tiempos, hasta el punto de que las categorías y conceptos científicos de los canonistas siguen paralelamente a la doctrina jurídica profana. De aquí la oportunidad de plantear una reflexión acerca de cómo se refiere el Derecho canónico al ordenamiento espiritual de índole estrictamente teológica. Sobre todo porque el Derecho podría alguna vez haberse convertido en instrumento de injusticia, que a pesar de todos sus esfuerzos, la legalidad estatal no siempre consigue eludir. Por ello se justifica la existencia de una filosofía jurídica que cuida los caminos de la justicia en el ordenamiento positivo, bien por los argumentos del Derecho Natural o de los principios supralegales del Derecho positivo, bien por otros procedimientos más recientes, como es la doctrina de la «naturaleza de la cosa», la «justicia material», etc.

Ahora bien, estos principios de supra-positividad bien pudieran consistir, para los juristas canónicos, en la consideración teológica del Derecho eclesiástico, mediante una aproximación analógica entre las categorías iusfilosóficas o equivalentes y los conceptos de justicia, orden, libertad, dignidad, etc., inmediatizados por la Palabra de Dios. Estos valores, que muy bien pueden incidir sobre la reflexión filosófica tratándose de problemas de Derecho profano, podrían ser considerados casi forzosamente cuando se trate del Derecho canónico. Si, de un lado, el Derecho canónico es verdadero «Derecho», de otro, al ser forma legal de las actividades eclesiásticas, es un órgano comunitario de salvación sobrenatural como elemento integrante de la misión sobrenatural de la propia Iglesia. De tal modo, el Derecho canónico podría plantearse como aquella disciplina teológica que trabaja con métodos jurídicos, asumiendo un papel activo de la acción eclesial planeada desde la inspiración teológica de la Iglesia.—A. S.

SCIACCA (Federico): *La libertà dell'altro*. «Convivium», 21, 1966; págs. 261-266.

Ser justo consiste en reconocer el ser de cada cosa. Ser justo con otro es considerarlo persona.