

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

ética; el único principio moral absoluto es el principio de la benevolencia. Y si se usa el término «ley natural» en el terreno de la ética para referirse a una norma moral fundada en las condiciones de la naturaleza humana y discernible, como tal, cuando la conducta, en general, está conforme con ella, puede decirse que el principio de benevolencia universal o caridad tiene la condición de ley natural.—O. B. C.

L. KUNZ (Josef): *Pluralismus der Naturrechte und Völkerrecht*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», Band VI, Heft 2, págs. 185-220.

Los últimos contactos del autor de este artículo con la filosofía jurídica de los países latinoamericanos, le han llevado al conocimiento de un pluralismo del derecho natural y, por consiguiente, al problema de la necesidad de un punto de vista que integre tanto la filosofía del derecho como al derecho, reuniéndolos en su totalidad y complejidad. El profesor Northrop, un sociólogo americano del derecho, ha planteado el problema con rigor preguntándose en qué medida es posible un orden jurídico internacional efectivo dentro de un pluralismo de ideologías. Una Europa unida, por ejemplo, es proporcionalmente difícil a la fuerza de las ideologías nacionalistas. La integración tendría que hacerse, mientras subsistiese la pluralidad, por un proceso de socialización del derecho, que llevara, por consiguiente, a resultados efectivos, más allá, incluso, de las ideologías diferenciadoras. En esta conclusión coinciden casi todos los autores, pues también los jus-naturalistas convergen a la tesis de la efectividad de un derecho que realice por igual la justicia. Ahora bien, hay muchos obstáculos para la realización de esta integración que pudiera coexistir con los pluralismos. Está, por lo pronto, el hecho de que en el orden internacional el sistema de normas que ha privado ha sido el característico de la Europa cristiana, cuya procedencia tiene su proceso clarísimo, en lo que respecta al origen, desde el derecho romano. Por otra parte, este derecho internacional parece que se ha universalizado en la medida en que la moral cristiana y las normas jurídicas internacionales se han universalizado también; pero en el ámbito de lo europeo han surgido y se han desarrollado dos grandes sistemas jurídicos que tie-

nen alcance distinto y que fundamentan facticiamente de modo diverso el derecho internacional e incluso la apreciación del derecho natural. Son los sistemas de la «Common-Law» y de «Civil-Law». Esta diversa valoración podría llegar a una unidad de fondo partiendo del derecho natural, cuya idea es hoy el punto claro de coincidencia. Incluso el derecho soviético se fundamenta teóricamente en el derecho natural. Se dan luego las diferencias de carácter natural con las correspondientes implicaciones históricas, es decir, los pueblos atrasados o en período colonial o que luchan hoy por su emancipación. No hay duda que en estos casos la valoración jurídica es distinta según las situaciones. De aquí que haya que esforzarse por lograr la integración del derecho internacional de acuerdo con los fundamentos jus-naturalistas, pero en la medida en que la realidad política del mundo lo permite, es decir, aprovechando las organizaciones jurídicas internacionales y la actividad y posibilidad de actividad de estas organizaciones jurídicas. Y no sólo esto; el problema en cierto sentido es también cultural ya que en el fondo se trata de llegar a una homogeneización en los distintos niveles sociales en que se realiza el derecho.—E. T. G.

LAWRENCE (Nathaniel): *Natural Right and Human Nature*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 468-479.

La filosofía contemporánea se distingue por una gran confusión en lo que se refiere a las teorías acerca del Estado, unida a una manifiesta indiferencia respecto de tales teorías y su estructura. Al mismo tiempo que la sensibilidad política aumenta, y, por consiguiente, la vida política se intensifica, la dimensión filosófica se empobrece. Esta paradójica situación parece responder al convencimiento de que los esquemas valorativos son autónomos unos de otros con relación a los esquemas valorativos de carácter filosófico, y en segundo lugar, que estos esquemas responden a niveles que no afectan a los emocional y, por consiguiente, que aquello que en lo emocional se manifiesta, no requiere un análisis filosófico; los esquemas de valoración serían importunos contruidos con un carácter filosófico en relación a la po-