

ción sin exclusivismos, pero también con orden sin inconsecuencias ni desplantes.

Termina el autor explicando cómo, dentro de las diversas ramas científicas, la actual evolución en cada posición tradicional aboca a convergencias y síntesis en que se ofrecen modelos de acción a los que se ocupan de los problemas morales y políticos de la humanidad.—A. S.

BEITZKE (Günter): *La réforme de la condition juridique de l'enfant en République Fédérale d'Allemagne*, en «Revue Internationale de Droit Comparé», núm. 2, abril-junio 1970; páginas 313-324.

Después de muchos años de discusiones se aprobó, por fin, la reforma de la legislación concerniente al *status* jurídico del hijo natural en Alemania, el 19 de agosto de 1969. Esta ley entró en vigor el 1 de julio de 1970. La ley muestra cierto acercamiento al sistema legislativo francés en lo concerniente al reconocimiento de la paternidad y deberes del padre natural. La reforma aparece en general como la consecuencia de un número de factores muy diferentes, tales como la reglamentación poco satisfactoria del BGB alemán en lo que respecta a la situación jurídica del hijo natural, el cambio de la situación sociológica de las madres alemanas no casadas y de sus hijos.

La ley intenta ser lo máximo de respetuosa respecto al mandato que el artículo 6 de la Ley Fundamental de Bonn, por el cual se invitaba al legislador a asegurar el desarrollo físico y moral de los hijos naturales, así como su situación en la sociedad en condiciones análogas a aquéllas de los hijos legítimos.

Las reformas no podían evidentemente intentar una asimilación completa del *status* jurídico del hijo natural con respecto al legítimo. El mandato constitucional habla de «análogo» no de «idéntico». Igualmente la reforma no buscaba asegurar a la madre natural el mismo *status* que la madre legítima, bien que esto haya sido pedido con insistencia por los feministas en base a que la situación entre las madres naturales y las viudas, divorciadas o separadas, era idéntica. El legislador consideró que una tal identidad no se daba, pues en estos

últimos casos los niños nacen, al menos en sus comienzos, en compañía de sus padres, mientras que en el caso del hijo natural esto, en la mayoría de los casos, no se da.—G. D.-L.L.

CRISTALDI (Giuseppe): *La libertà come valore in Hegel e in Rosmini*, en «Giornale di Metafisica», XIV, 3; páginas 393-398.

El autor trata de fijar el valor y consistencia de la noción de «libertad» en la investigación de Hegel.

La libertad es noción filosófica, por ello no es una libertad abstracta (inteligible), sino dialéctica (racional). No se capta en una perspectiva unilateral, sino en una comprensión global.

La libertad está participada en los individuos, según las varias gradaciones en que éstos participan de la realidad del espíritu. Las incongruencias del libre albedrío individual en nada afectan el nivel en que adquiere realidad la libertad. Sólo se da en el individuo singular, en la medida en que éste se mueve en la racionalidad universal. La libertad no tiene historia, sino que es historia. No es un valor hecho, sino un valor que se está haciendo en progresión inmanente con miras a un resultado. La historia no es más que la historia de la libertad. Los hechos históricos tienen valor universal cuando se refieren a la total libertad del espíritu. La persona tiene valor porque en ella la libertad es un resultado posible; aunque la libertad es, considerada en sí misma según Hegel, un valor impersonal.

Por tanto se pierde, en Hegel, el sentido más humano de la libertad, el planteamiento de la dramática decisión personal del individuo concreto.

Por el contrario, en Rosmini, la libertad es una cualidad peculiar de la realidad humana. Pertenece al hombre tomado en su consistencia metafísica. Pero no consiste en mera espontaneidad, sino en «pura elección», cuyo valor es ambiguo, dado que la libertad tiene dos vertientes, las de escoger el bien o el mal, siendo por ello «bilateral». La libertad es un valor que se hace al hacerse lo que se es. Su valor consiste, por tanto, en permitir la verificación del ser humano, o sea, obrar conforme a lo que el ser humano es. La libertad es la fuerza ontológica del ser humano.

Contra poniendo a Hegel y a Rosmini; afirma el autor que Hegel resuelve el ser en la dialéctica, mientras que Rosmini funda la dialéctica en el ser. En Hegel la libertad es valor dialéctico y, por tanto, «liberación». En Rosmini la libertad es valor ontológico y deontológico, y por ello es «consistencia» personal y «elección» moral.—A. S.

EDWARDS (Charles): *The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius*, en «The Journal of Politics», núm. 4, noviembre 1970; págs. 784-807.

Para Grotio, así como para los pensadores escolásticos y españoles del siglo xvii, el Derecho natural por su íntima conexión con la divinidad es un dato objetivo, una absoluta norma dada para toda la eternidad. Fue más tarde con Hobbes y otros teóricos cuando el Derecho natural se identificó con el instinto de auto-conservación, desarrollándose a través de conceptos individualistas subjetivos y seculares. De este modo es inexacto que Grotio fue un «modernista». Su tesis de que en el fondo de todo hombre se encuentra una llama divina que justamente es la que hace que se descubran los preceptos del Derecho natural siempre fue básica en él. Para Grotio el mundo fue creado y se regula por la razón divina. Siempre observó el universo en términos de últimos fines y objetivos. Lo grandioso de Grotio no estriba en su originalidad, sino en la síntesis maravillosa que logró con todo el legado medieval y las nuevas corrientes renacentistas que se extendían por Europa.

Es frecuente que numerosos autores consideren a Hugo Grotio como uno de los fundadores del Derecho natural racionalista moderno, caracterizando todo su pensamiento como radicalmente divergente de los conceptos morales de la Edad Media. Se muestra en el presente trabajo como ello no fue así. Ciertamente el racionalismo se presta a variadas interpretaciones, pero de todos modos está claro que Grotio nunca fue un defensor de la razón pura ni describió el universo en términos mecanicistas. De ningún modo sostuvo que la razón humana sin ayuda divina era suficiente para alcanzar la verdad objetiva. El no fue un secularizador del Derecho natural, pues, aunque quería cierta separación del

mismo respecto a las demandas cristianas de la revelación, retuvo premisas teológicas en su conceptualismo.—G. D.-LL.

ELÍAS DE TEJADA (Francisco): *Ciencia, Ciencias y Filosofía en Hegel*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», años 1969-70; págs. 95-121.

Hegel trata las relaciones de la Filosofía con la Ciencia siguiendo la línea inaugurada por el Renacimiento. También depende de Kant, aunque aquí el pensamiento de éste constituye, más que un sistema, la apertura de nuevos senderos para el pensamiento.

Asimismo Fichte, cuya primordial preocupación filosófica fue formular una filosofía que sirviera de base puramente formal de las Ciencias. La posibilidad de la conciencia consciente de sí misma por un acto libre sustituye en este último pensador a lo que fuera en Kant la posibilidad de la experiencia. Ahora es la propia conciencia el fundamento de la experiencia.

Con Hegel las relaciones de la Filosofía con la Ciencia siguen conservando la subordinación de las Ciencias particulares a la Filosofía concebida como ciencia del saber supremo.

Para Hegel el método dialéctico es patrimonio de la Filosofía por dos motivos. El primero, porque es dialéctico lo real, que es concreto. En segundo lugar, porque la Filosofía es la suprema contemplación de lo Absoluto.

Algún autor ha tratado de conducir el problema a la obra máxima de Hegel que es la *Fenomenología del Espíritu*.

Hegel hizo una sistemática de la Ciencia, poniendo por ciencia suprema a la Filosofía, sin mengua de los saberes científicos de las ciencias particulares. El Espíritu es la Ciencia en su contenido y la Filosofía es su autocontemplación suprema.

Hegel distingue entre ciencias a secas y ciencias asumidas filosóficamente. La Filosofía es la síntesis de las ciencias diversas, adecuadamente ordenadas y jerarquizadas; es el conjunto de los saberes científicos reducidos a sistema. La esencia de la verdad es el concepto, que es el tránsito del saber vulgar al saber científico.

Cabe preguntarse las razones de la escasa fortuna que Hegel ha tenido entre los científicos. Pero la hostilidad ha lle-