

Pero las actividades más originarias, primarias, que dan sentido a las otras, son las autárquicas, y no a la inversa. De este modo se salva la "enajenación", que sufre el hombre en su lucha con la naturaleza, y vuelve a sí mismo, a encontrar la paz, y con ello la felicidad. Porque entre las dos clases de actividades no hay contradicción, sino contraposición, mutua implicación y remisión de unas a otras, como dos polos que se complementan entre sí. De este modo ni el Estado es instrumento del hombre ni el hombre del Estado. Más bien, al igual que las otras instituciones sociales, constituye una necesidad del hombre, como ser personal, que no puede realizarse de otro modo. Pero a su vez esas instituciones, si no se remiten al polo contrapuesto de la actividad interior, autosuficiente, se quedan convertidas en "un fósil muerto, en un ídolo, que sólo "existe" en apariencia". De este modo puede M. Müller integrar en la gran tradición que arranca de Aristóteles también la concepción de Hegel sobre el Estado como meta última de la vida pública, porque se trata de un proceso de estatalización del individuo, que continúa a su vez considerado como fin, es decir, como persona. Por lo cual resulta que al final los conceptos de paz, bien común, Estado, felicidad, vienen a ser todos lo mismo.

Si tratamos de hacer alguna consideración crítica sobre la postura de Max Müller, tal vez habríamos de comenzar por su interpretación de la doctrina de Aristóteles sobre las actividades humanas y especialmente sobre la ciencia o el saber como actividad no utilitaria, que, por lo demás, viene a coincidir con las líneas fundamentales de la interpretación corriente de Aristóteles. Se podría quizá oponer como contrapeso a los textos de la Metafísica que sirven de base a esta interpretación aquel otro de la Política en que Aristóteles concibe a los teóricos como arquitectos de la vida política. Tal vez entonces esa integración de las dos clases de actividad, que M. Müller establece a base de un proceso dialéctico, no necesitara de éste. Con lo que Aristóteles no quedaría tan cerca de Hegel. Pero la problemática que esto implica y las perspectivas a las que esta problemática se abre son de demasiada envergadura como para poder acometerlas aquí.—J. M.^a R. P.

RODRÍGUEZ PANIAGUA (José María): *El Relativismo Jurídico de Radbruch y su consecuencia política*, en "Revista de Estudios Políticos", núm. 128. Madrid, 1963.

El autor trata de presentar, en primer lugar, a grandes rasgos, la posición filosófica de Gustav Radbruch, calificada por el iusfilósofo alemán como "Relativismo". Explica este artículo que tanto para la teoría del conocimiento como para la distinción entre *ser* y *deber ser* ha sido decisivo el magisterio kantiano. Piensa Radbruch que la teoría de los bienes morales distingue tres grupos de valores, con arreglo a la naturaleza de sus soportes o exponentes. Es en el primer grupo la personalidad individual; del segundo, la personalidad colectiva, y del tercero, la obra cultural. El orden jerárquico de las tres clases de valores no puede determinarse científicamente. Pero no todo es relativo en la concepción estudiada, por lo que mejor le conviene el nombre de "Relativismo parcial" o "Perspectivismo".

Para Rodríguez Paniagua, si comparamos el relativismo de Radbruch con el que tiene este nombre en filosofía general, hemos de convenir que se trata de un relativismo diferente, puesto que éste se apoya en el supuesto de que es posible el conocimiento práctico, por ello el pensamiento jurídico del autor no se "relativiza a sí mismo", como se le había reprochado por algún crítico. Por eso se acepta la tesis de Baratta de que este "relativismo jurídico" tuvo cierta conexión con el Derecho natural.

A continuación se hace alusión al cambio de las ideas de Radbruch que aparece más bien como una evolución de su pensamiento, motivada por la experiencia de la política de su tiempo. El autor tiende a aceptar la existencia de un Derecho supralegal, muy acorde con las corrientes del iusnaturalismo racionalista.

Políticamente se observa la preferencia por las ideas democráticas y liberales, incluso la social-democracia, por creerlas más congruentes con el relativismo filosófico-jurídico. Ello da lugar a las últimas consideraciones del artículo que comentamos, en las que se analiza si tal postura es compatible con el arranque relativista de la doctrina, que pretende mantenerse imparcial entre las varias posiciones posibles en el pensa-

miento iusfilosófico. Concluye con la idea de que si bien en cuanto a lo fundamental el relativismo de Radbruch se contradice en su preferencia por la solución individualista, como método de conocimiento puede ser estimado favorablemente.—R. C.

WOLF (Ernst): *Cristliche Freiheit für die "Freie Welt"*, en "Existenz und Ordnung -Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag", Frankfurt am M., 1962, págs. 15-35.

El planteamiento del problema lo toma Ernst Wolf de fórmulas utilizadas por F. Karrenberg (en su obra "Gestalt und Kritik des Westens"). El mundo occidental entiende hoy que su misión es sobre todo la defensa de la libertad humana. Y bajo esa libertad comprende especialmente "la idea y la práctica de una "economía social de mercado" y también la aspiración a la "propiedad para todos", que viene exigida, desde luego, por la idea de la libertad, pero que a su vez tiene que limitar ésta, al menos en el aspecto de la libre disposición de los bienes. Está comprendida además la libertad política, al menos en cuanto posibilidad de elecciones libres. Estas se han convertido hoy en día casi en un concepto mítico. Aun cuando toda esta configuración de la libertad sea más bien negativa y esté cargada de un fuerte matiz individualista, su valoración ha de ser en todo caso positiva, para lo que resulta decisivo el detalle de que esté comprendida también en ella la libertad de asociación, por la que tanto tiempo ha luchado la clase obrera.

La objeción fundamental con respecto a las relaciones entre esta libertad y el cristianismo también estaba ya insinuada por Karrenberg, en su doble faceta o vertiente: que esta "libertad política" de ningún modo puede considerarse como una forma de realización de la libertad "cristiana", y que el cristiano puede vivir como tal en medio de las circunstancias externas más adversas y en concreto bajo la persecución y el sufrimiento. La respuesta a ambos aspectos la da Ernst Wolf en este trabajo a base de un esclarecimiento del primero. La libertad cristiana, tal como aparece en las epístolas de San Pablo, es libertad (o liberación) del pe-

cado, de la muerte y, en contraste con la concepción individualista de la libertad, esto "significa libertad del egoísmo, de la voluntad de permanecer en sí mismo, de la preocupación. Así como, en contraste con cualquier concepción negativa de la libertad, la cristiana se identifica con la obediencia a la fe. "y se manifiesta precisamente en la realización de esta obediencia a la fe. Puesto que, como la liberación del pecado ha tenido lugar gracias a la obediencia a Cristo, en el Nuevo Testamento se verifica la equiparación de libertad y obediencia a Dios".

El mayor contraste entre el concepto de libertad cristiana y la configuración de la libertad en la vida política de los países occidentales está en el individualismo que ésta lleva consigo, apoyado en una fundamentación meramente humana. "El "libre desarrollo de la personalidad", al que, por ejemplo, concede derecho a cada uno el artículo 2 de la Ley Fundamental (alemana) es probablemente la expresión en este sentido de ese individualismo humanístico, de ese arranque del individuo particular, de *su* libertad y *su* dignidad. Por lo demás se pasa por alto con facilidad que la dignidad humana es irrenunciable y, por consiguiente, está sustraída a la libre disposición de los hombres, que no se puede decir, pues, de ella, como lo hace el comentario de Bonn a la Ley Fundamental, que "tiene su punto de apoyo en el mismo hombre, que es su único guardián y es el único que puede abdicar de ella". Frente a esta concepción es terminante la sentencia de San Pablo a los corintios: "No sois dueños de vosotros mismos"; el creyente es un "liberto del Señor", e incluso un "siervo de Cristo". El sentido solidario de la concepción cristiana del hombre ha encontrado su formulación adecuada en la obra de Erik Wolf "Recht des Nächsten", en la que se expresa que al derecho fundamental de la personalidad corresponde necesariamente la constitución fundamentalmente solidaria; así como en las frases de K. Barth: "La esencia humana incluye ser hombre con los demás. Lo que no sea ser hombre con los demás es ser inhumano."

En resumen, el artículo de Ernst Wolf señala con agudeza y profundidad las desviaciones fundamentales de la concepción de la libertad vigente en las