

ranza que, a su vez, no es sino mayor amor de Dios. Esto es lo que caracteriza el bien y el mal con la nueva valoración de virtud y de pecado. El grado de amor decidirá acerca de la profundidad de la vivencia de la religión cristiana. Quien más ama a Cristo de una manera más profunda vive del amor, y, por consiguiente, de un modo más profundo realizará los mandatos de la nueva ética. El reino de Dios en la tierra se anticipa y en cierto modo se realiza por obra del amor.—E. T. G.

EBBINGHAUS (J.): *Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fascículo 4.º, 1954, págs. 409-422.

La virtud de la que Kant habla con mayor entusiasmo es la veracidad. Ninguna otra ha provocado en él los mismos elogios, y, por consiguiente, las censuras mayores recaen sobre la mentira. En términos generales era un tema del tiempo, que Kant revalorizó, el del valor y alcance de la falsedad en el orden moral. Benjamín Constant, en su libro *Des réactions politiques*, había hablado de que un filósofo alemán fundamentaba la verdad en la imposibilidad de que una sociedad se sostuviera si predominaba la mentira. Constant atribuía al filósofo alemán el ejemplo de un amigo al que un asesino pregunta si ha visto o se ha refugiado en su casa el amigo a quien persigue. En efecto, tomando como punto de partida la traducción que hizo F. Cramer de la obra de Constant en la que dice textualmente que éste se refería a Kant y las observaciones de Hutcheson, se concluye que Kant fué el filósofo citado y el que respondió después a Benjamín Constant.

El ejemplo propuesto tiene sin duda un aire casuístico, pero más allá del casuismo de este ejemplo Kant se pregunta si el derecho de la Humanidad a subsistir como un todo no excluye de suyo la mentira, y, por consiguiente, si esta exclusión no tiene el carácter de un mandato de Derecho natural. En efecto, la mentira es una ausencia de solidaridad, o, si se prefiere, ausencia de amor, es decir, desamor, tal y como lo expresa la palabra alemana «Feindseligkeit». El Derecho natural no tiene para Kant el valor que tiene en

la escolástica, sino que se formula con un criterio preferentemente subjetivo, de acuerdo con su máxima de comportarse de modo que el comportamiento se pueda convertir en norma universal. Si atendemos a la condición de la mentira que rompe las relaciones de mutua ayuda, comprensión y fidelidad entre los hombres, es patente que mentir es antagónico al vivir en común y, sin embargo, la vida en común constituye una exigencia o necesidad. La humanidad, pues, tiene en su conjunto el derecho a la sinceridad. El derecho a la sinceridad convierte en un violador de la ley natural a quien miente. El casuismo del ejemplo citado por Benjamín Constant no plantea el problema en términos filosóficos, sino concretamente en los términos de una situación, pero aún así hay que tener en cuenta que las leyes morales obligan, y que el cumplimiento de estas leyes morales puede provocar molestias, pesares e incluso la infelicidad, pero que, no obstante, su cumplimiento es exigible.—E. T. G.

BOLLNOW (O. F.): *Pflicht und Neigung*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuad. 4.º, 1954, páginas 577-584.

Las investigaciones sobre los problemas de la ética suelen moverse entre dos polos, que se pueden, de otro modo, caracterizar como el representado por Kant y el representado por Schiller. Siendo el contenido formal de la ética el mismo en cuanto constituye normas que ordenan lo que se debe y lo que no se debe hacer, sin embargo, la conexión y el afianzamiento en la conciencia de tales normas pueden seguir por la vía del deber o por la vía de la inclinación. En Kant es el deber; en Schiller es la inclinación. Así lo ve Hans Reiner en su último libro publicado en las monografías para la investigación filosófica, en el volumen 5.º En cierto modo Reiner quiere reivindicar la tesis y el punto de vista de Schiller. La teoría de Kant, que se centra en el imperativo categórico, distingue entre el deseo y la decisión intelectual de lo que se debe hacer según el principio general determinado por Kant y caracterizado por la universalidad. Pero el imperativo categórico que se presenta como insoslayable, no descansa precisamente en la voluntad,

ni tampoco en la fruición de valores objetivos, sino que brota de los fundamentos del yo, como una imposición que caracteriza al ser racional.

Sin embargo, en Schiller sí hay una valoración que está determinada en sus grados y matices por la fruición del yo ante los valores objetivos y que se condiciona, además, por el modo de manifestarse la personalidad en cuanto atraída por el conjunto de valores éticos positivos. Esta actitud abre la posibilidad del estudio histórico de situaciones concretas para la ética, sustrayéndola del formalismo kantiano que desconoce el enraizamiento de los supuestos éticos en la historia. Por otra parte, esto no es la negación de la universalidad formal de la ética, ni tampoco se debilitan los contenidos materiales. La inclinación alude a la polarización personal en la cual aparece y se realiza la ética con un sentido formal. El deber ser no es algo distinto y ajeno al acontecer histórico, ni queda tampoco desposeído de los ingredientes facticios del placer o displacer en cuanto resultado de la apreciación de los valores. Desde el punto de vista de Schiller, la «inclinación» en el orden de la moral salva a la ética, tanto formal como materialmente, sin incurrir en la abstracción kantiana. Por otra parte, y considerándolo desde otro punto de vista, el cristianismo valora la acción de la voluntad y el supuesto de inclinación en la conducta y en la vinculación con los valores éticos, ya que en Kant la ética queda desposeída de contenido religioso de carácter material.—E. T. G.

ZIMMERMANN (R.): *Das ius utendi bei Thomas von Aquin und in den päpstlichen Soziallehren*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo I, cuaderno 3, 1954, págs. 302-313.

El profesor socialista Fritz Marbach, que explica economía en la Universidad de Berna, ha escrito en su obra *Teoría de la clase media* (Berna, 1942) que se puede encontrar una explícita teoría de la clase media en las afirmaciones de Santo Tomás en la *Summa theologica*, construída sobre el derecho al uso con referencia a la propiedad, y que la solución del problema económico se podría encontrar en la retracción del capital privado a una utilización de acuerdo con su uso social, de tal modo que

se construyese una teoría social y económica como un compromiso entre Santo Tomás y Marx.

Es muy cierto, como ha dicho el Padre Lombardi, que uno de los mayores peligros que para nosotros los occidentales puede suponer el comunismo, es que no nos demos cuenta de lo que hay en él de aprovechable. El comunismo marxista parte también del supuesto de que la propiedad no es un valor absoluto, tesis que está reconocida por Santo Tomás y en la doctrina social de la Iglesia. León XIII, en la Encíclica *Rerum novarum*, afirma que Dios ha puesto a los hombres en la tierra para que utilicen, usándolos en común, los bienes terrenales y que nadie tiene derecho a privar a nadie de este uso; y el Papa Pío XII en distintas ocasiones ha insistido en el mismo concepto. Su Santidad ha rechazado las grandes empresas que encuentran en la economía el fin exclusivo de su actividad. Por otra parte, ha rechazado también las tesis del comunismo relativas a la estatalización de la propiedad. En contra de estas afirmaciones, el Papa sostiene que el hombre es señor de los bienes de la tierra por mandato divino y que tiene el derecho a su utilización y que tal uso supone la propiedad privada, pero que en todo caso el uso de los bienes ha de hacerse en conexión con las necesidades de los demás. En el fondo los humanos son usuarios de los bienes de la tierra, ya que el único señor es el Dios Creador. La propiedad vista desde este ángulo pierde el valor absoluto y predomina el sentido usuario de los bienes, de tal modo que a la pregunta ¿Puedo yo utilizar los bienes de la tierra porque soy un propietario o porque soy una criatura, un hombre?, hay que contestarla en el último sentido. La propiedad y el carácter de propietario son funcionales a la condición humana, y esta condición humana exige la convivencia ordenada según las necesidades; de aquí que no se pueda tolerar lo superfluo que va en detrimento del bienestar de los demás porque no hay humano que, por el simple hecho de serlo, no tenga derecho al uso y utilización de los bienes de la tierra. En relación con esto está el problema del interés que hay que resolverlo con arreglo al mismo criterio. Ningún interés es legítimo sino en la medida en que no perjudica la convivencia humana ordenada.—E. T. G.