

tad es un tópico político (*pro libertate*). En la lengua latina, la libertad adquiere estos matices: A) Libertad como *libertas*, es decir, como libertad de los socios; B) Libertad como *potestas*, es decir, como capacidad para vivir y querer, y C) La libertad tiene también el valor de un tópico político.

El cristianismo matiza el concepto de libertad, inculcándole a una dimensión subjetiva o íntima.

Según transcurre el proceso histórico se va haciendo patente que la libertad está polarizada respecto de dos conceptos claves: el de autoridad y el de anarquía, y que la dialéctica entre estos conceptos, en cierto sentido, expresa el proceso de la idea de libertad en Occidente. El triunfo de la idea de libertad, tan unido al cristianismo, entrará en un proceso sumamente problemático cuando, jurídicamente, se vea como parte del derecho constitucional. Ahora, la libertad se encuadrará en el problema más general de las garantías. No se trata ya de ser libre, sino de tener también la garantía política de esa libertad. La lucha por esta garantía es, en cierto modo, la historia de las luchas políticas modernas. Implícitamente, la garantía de la libertad estaba ya dada en el mundo medieval, pero no con un fundamento jurídico político, sino, mejor, con un fundamento de derecho natural. El supuesto general era el pacto garantizado por el contenido moral del brocardo *pacta sunt servanda*. El proceso en los tiempos modernos se problematiza en torno al derecho, a la libertad, como un derecho fundamental, ya que este es el tema crucial para caracterizar las diversas formas de gobierno que modernamente se han definido desde la vigencia del derecho a la libertad. Según todo esto, ¿qué es libertad? Digamos de acuerdo con la respuesta cristiana: *Ubi autem spiritus Domini: ibi libertas*.—E. T. G.

NORTH, S. J. (Arthur); BAERWALD (Friedrich), FITZPATRICK, S. J. (Joseph P.), FRASCA (William R.): *The Common Good*, en «Thought», 1955, vol. XXX, núm. 116, págs. 63-80.

Cuatro universitarios del departamento de filosofía política ofrecen sus puntos de vista sobre el bien común.

La situación contemporánea tiene acostumbrada a la presente generación a adoptar posturas decisorias entre el bien

individual y el bien común. Es heroico y noble morir por la patria. Pero a veces sería funesto sacrificar el bien individual al común.

La relación entre ambos tiene un aspecto constante y otro variable. El constante consiste en la naturaleza orgánica de la sociedad política; el variable, en las concretas exigencias del bien común. Por tanto, esta relación nunca es estática.

Para apreciar cuál es el punto en que uno de los aspectos debe ser sacrificado a otro, es indispensable un juicio práctico. En última instancia, solamente el «hombre justo» sabría realmente qué acto sería el «justo». A veces, se ha de preferir uno de los aspectos; otras, la alternativa puede ser superada sin atender a ninguno. Siempre la información ha de ser completísima.

Hay un riesgo: excluir dogmáticamente, en virtud de un juicio práctico por acertado que sea, toda conducta que no se conforme con él. Pues tal actitud no sería acorde con el rápido cambio de las circunstancias posibles. Además, cada hombre tiene información en algún punto diversa. Por ello, es muy arriesgado identificarse absolutamente con una política social determinada. Ante los partidos políticos, con sus figuras preeminentes que arrastran la pasión popular, la responsabilidad del pueblo no debe ser reducida a rellenar un boleto cada dos años. Los ciudadanos deben ser puestos en situación de crearse una opinión propia, darla a conocer y trasformarla en hechos que promuevan un bienestar general. Cada uno en su propia esfera, deben ser conscientes de su responsabilidad y de sus propias opiniones.

En cuanto a los partidos políticos americanos, su tradicionalismo no impide que, en cada ocasión, deban ser reexaminados sus postulados concretos para cada ocasión, antes de decidirse en favor de uno u otro.—A. S. de A.

PEPPER (Stephen C.): *Natural Norms in Ethics*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 1, 1956, New York, págs. 9-15.

Hay un tipo de esquema dinámico que surge repetidamente en las ciencias que tienen como objeto la conducta y que merecen especial consideración en cuanto esquema guía para orientar el estudio sobre valores y valoraciones. Llama a

este esquema «sistema selectivo». Un sistema selectivo, puede, en términos generales, describirse como una fuente de energía de tal manera determinada, que únicamente se descarga en determinadas condiciones sin que haya unas vinculaciones previas entre la fuente de energía y sus determinadas condiciones de acción, de tal manera que las vías de aplicación de la fuerza son variables y sólo un número de ellas entra en actividad. Un ejemplo común de un sistema selectivo, tal y como el que hemos descrito, puede ser la actividad estructurada de acuerdo con la conducta, definida por el deseo. En cierto modo, todo lo vivo de una u otra manera constituye un sistema selectivo. Estos sistemas determinan con una cierta normatividad sus actos y los modos de ejercicio de los impulsos, para lograr el fin implícito en una cierta actividad del sistema. A las normas naturales puede también calificárselas de sistemas, ya que implican el mismo modo de estructura selectiva. En los acontecimientos naturales uno de estos sistemas actúa sin oposición entre el ser y el deber ser, ya que ambas categorías se subsumen en el proceso selectivo natural. Pero elevando el sistema selectivo a otro plano, podríamos aplicar el propio esquema. Es un sistema selectivo, al fin y al cabo, aquel que actúa, y cuando compramos un producto en el mercado o ajustamos la radio, para escuchar con la máxima perfección. Hemos realizado la misma conducta, se ha gastado energía, se han seleccionado unos modos de acción y se ha logrado un fin. En todo este proceso ha habido una valoración e incluso, hablando en términos generales, una definida selección de valores. Ahora bien, estos sistemas selectivos no son puros esquemas que se den, como tales, más allá de la concreta realidad en que está incluido cada complejo de sistemas, sino que todos pertenecen a una situación y en cierto modo determinan la realidad de esa situación. Aún más, en las situaciones sociales hay una diversidad de fuentes de energía que complica unos con otros los esquemas y obliga a procesos complejos de selección. Supongamos una determinada situación en la que actúa el esquema selectivo propio de una norma ética. La complejidad es grande. La norma ética actuando como fuerza que selecciona determinados valores y condiciona la acción, tropieza con costumbres, usos, instituciones, y todo ello

orienta, y en cierto modo condiciona, el propio sistema selectivo. En términos generales, todos los esquemas que caracterizan un sistema selectivo corresponden a un superior esquema selectivo cultural.—E. T. G.

PASTORE (Annibale): *Dalla morale della legge alla morale dell'amore e del lavoro*, en «Sophia». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, anno XXIV, núm. 1, enero-marzo 1956, Padova, págs. 29-36.

Algunas interpretaciones dadas al libro de Pastore «Segreto di Kant» le imponen esclarecer ciertas cuestiones. Es preciso volver sobre la validez de la moral kantiana.

La moral formalista participa, para el autor, de un error de fundamentación, que alcanza a la razón práctica. Se trata de haber trasladado a la razón pura en general, propiedades inherentes tan sólo a la razón pura teórica. De haber, simplemente, confundido la especie con el género. Esta confusión viene a dañar, como es obvio, la noción de «razón práctica», y con ella toda la moral kantiana.

De este fallo se desprende la incapacidad del pensamiento de Kant para entender el sentimiento amoroso, en su significación moral. Los sentimientos amorosos son para éste, impulsos secundarios, suplementos de la virtud. Y es por esta misma ceguera para el amor, por la que Kant es incapaz de entender la moral cristiana de la caridad.

Esta crítica no hace a Pastore desdeñar la moral del deber, pero, eso sí, siempre que se encuentre inscrita en el ámbito del amor como ideal moral.

La separación de dos estratos morales, según determinados ideales, obligan al autor a precisar ambas esferas. Así lo hace, en el parágrafo núm. 7, con frase más literaria que ceñida. Mientras que de la «ley» se desprende el orden, del amor se eleva «el grito de la fe, en el bien y en la caridad»; la ley es siempre mandato, el amor es milagro; la ley mata al amor, el amor puede justificarse aunque obedezca a la ley.

La fundamentación teórica de la moral en el amor, no sólo se extiende a la moral individual, sino también a la social, en cuanto debe proyectarse hacia un progreso del bien común. El