

RECENSIONES

DAVID MATHEW: *Catholicism in England*. Segunda edición. Eyre & Spottiswoode, 15 Bedford Street, Londres, 1948.

Este libro, que lleva el subtítulo de «El retrato de una minoría: su cultura y tradición», es, como con estas palabras se declara, el examen general de la contribución de los católicos a la vida inglesa y de su papel y varia situación a lo largo de la Historia de Inglaterra, desde el cisma de Enrique VIII. Compuesto efectivamente en forma de «retratos» o cuadros de época y de personajes —capítulos— ordenados cronológicamente, me parece que tiene para nosotros, aparte el interés cierto de la grande —y detallada— ojeada histórica, un alto valor como material para un estudio sociológico —sociología del catolicismo en Inglaterra— e incluso caracterológico, estudios de todo punto necesarios y no sólo a causa de su importancia teórica, sino porque sobre sus resultados debe fundarse, precisamente, la labor pastoral católica en tierras ánglicas. Predicar catolicismo allí no es —o por lo menos no ha sido— tarea fácil. Prejuicios históricopolíticos y el modo moderno, cerrado, insular de sentir han constituido obstáculos difícilmente franqueables. Desde esta perspectiva precisa hemos leído y vamos a comentar el libro de Mathew.

Aunque el autor procura ser en todo momento imparcial y se esfuerza en valorar positivamente cuantos movimientos y personajes católicos estudia, es perceptible, incluso en el estilo, un modo de ser en el que lo católico no empece a un hondo arraigo en la tradición, el carácter y la sensibilidad ingleses. Véase, por ejemplo, el párrafo que traduzco a continuación, referido al principio del siglo pasado: «La amplia atmósfera de cooperación en este período fué también nutrida por el interés que tomaron por las carreras de caballos algunos entre los principales católicos, como el propietario Edward Petre. John Gully, el deportista, se había casado con una católica y mostraba una más bien ruidosa simpa-

tía por la antigua religión, en tanto que John Nyren, del Hambleton Club, el autor de *El preceptor del joven jugador de cricket*, era un soporte del catolicismo rural, como lo eran asimismo otros que jugaban en Broad Halfpenny y en Windmill Downs. Es grato que estos primeros días del críquet deban tanto a las capellanías rurales de los Home Counties.» ¿A qué historiador «continental» se le habría ocurrido esclarecer la relación entre el catolicismo y el anglicanismo a la luz de los distintos deportes? Si alguna tesis —por supuesto tácita— late en el fondo del libro de Mathew, ésta sería la de que no solamente el anglicanismo, también el catolicismo continúa siendo profundamente inglés, aunque no siempre hay aparecido como tal. Tesis que, expresada de otra manera, supone una preferencia, acaso no explícita, pero cierta, por el catolicismo del obispo Ullathorne frente al catolicismo del cardenal Wiseman. Al final de estas líneas espero que se entienda un poco mejor todo lo que esta preferencia implica.

La figura de Enrique VIII, con su extraña alianza de la pasión sensual y la pasión teológica —su *opiate*, según la expresión del autor—, pasión esta última que nadie entre quienes le siguieron compartía, es estudiada brevemente. Y con algún mayor detenimiento las de sus dos principales contradictores, San Juan Fisher, obispo de Rochester, y el canciller Santo Tomás Moro. El primero era todavía, como en muchos aspectos el mismo rey, de traza medioeval, pero sobre la personalidad mucho más «moderna» del segundo se han modelado, a juicio del autor, varios elementos del duradero catolicismo inglés.

La fuerza proselitista del anglicanismo estribó en su modo de presentarse, desde el principio, como expresión natural de la idiosincrasia inglesa, y en su carga política nacionalista, en su valor patriótico, sobre todo a partir de la época de la reina Isabel, cuya política —y cuya guerra— exterior llevó a sus súbditos a la general persuasión de que el verdadero inglés *tenía que ser* anglicano (1). Con la guerra contra España, «la tendencia antiespañola se convirtió inevitablemente en anticatólica, en cuanto que Felipe II era mostrado predominantemente como el campeón del catolicismo». Ya antes, el matrimonio de María Tudor con Felipe II, a pesar de la extrema discreción con que se condujo éste, no dejó

(1) Sobre todo esto, puede verse en el número 37-8 de esta REVISTA nuestro artículo «Religión y Política: el Anglicanismo».

de ser —así lo admite el autor— un error político. La ignorancia de la verdadera situación religiosa del pueblo inglés que manifestara el cardenal Pole, ausente de su patria desde hacía más de treinta años, tampoco contribuyó a mejorar las cosas. El cardenal Pole y el cardenal Wiseman, separados por tres siglos de distancia, convienen, a través del libro de Mathew, en un modo de ser alienizado y, como su consecuencia, en un excesivo optimismo: el cardenal Pole creía que Inglaterra, en el fondo, no había dejado de ser completamente católica; el cardenal Wiseman creía que lo iba a volver a ser casi de un día a otro.

La hábil propaganda de la reina Isabel supo presentar la causa del anglicanismo como identificada con la del nacionalismo inglés, y a los misioneros católicos como traidores a la patria. La Bula *Regnans in Excelsis*, por la cual Pío V, a más de excomulgar a la reina, la deponía de su trono, contribuyó a asegurar aquella confusión. A partir de este momento la profesión de fe católica se convierte en delictiva, y el autor, con ese gusto por el pormenor de los buenos historiadores ingleses, nos describe los diferentes escondrijos de los sacerdotes y de los cálices y vestiduras que se dispusieron por esta época en las viejas casas inglesas, sobre todo en el Sur, pues el Norte, de población todavía en gran parte católica, no requería tantas precauciones. Pero la persecución relajó la resistencia católica, y al final del período fueron muchos los *Church Papists* contemporizadores con el Gobierno.

En el reinado de Jacobo I comienza una relativa tolerancia. Pero a la vez, afirma el autor, se manifiesta una cierta impopularidad de los jesuítas y los amigos de éstos, los *Jesuited Papists*, empiezan a constituir un cuerpo extraño dentro de la nación. Carlos I contrae matrimonio con Enriqueta María, la hermana menor de Luis XIII de Francia, cuya influencia sobre el rey y en la Corte fué muy grande y que, naturalmente, fomentó su propia religiosidad: un catolicismo afrancesado, cortesano, un tanto superficial, sin conexión con la vieja fe inglesa. La identificación de esta causa real con el catolicismo fué un error prolongado, tras la Restauración, por Carlos II, que, aun cuando permaneció anglicano hasta la hora de la muerte, en que entró en la Iglesia católica, se dejó fascinar por la gran personalidad política de Luis XIV y permitió que su hermana menor, la duquesa de Orleans, y otras damas de la Corte desempeñasen un papel semejante al que durante el reinado de Carlos I había tenido Enriqueta

María, es decir, el de mantener viva la confusión popular entre lo católico y lo afrancesado o, en general, lo extranjero. En el reinado de Jacobo II este grave equívoco alcanzó su ápice. Y, después del destronamiento, el hecho de establecerse la vieja Corte en el castillo real de St-Germain-in-Laye, cerca de París, acabó de dar a este foco de conspiración políticocatólica un carácter cosmopolita, desarraigado de las viejas tradiciones inglesas.

En las épocas siguientes, siglo XVIII y primer cuarto del XIX, destacan dos grandes prelados, Challoner y Milner, el segundo contemporáneo y adversario de los «Cisalpinos». La actitud cisalpina significa, como su nombre indica, lo contrario al «ultramontanismo», y estuvo íntimamente ligada al espíritu del siglo XVIII. Se caracteriza, un poco a la manera del galicanismo, por su atención a las obligaciones morales respecto del Estado y la fría reserva con que —aparte la sumisa recepción de la enseñanza dogmática— miraba la acción de Roma, que propendía fácilmente a considerar como injerencia y extralimitación. El autor señala con acierto que tal actitud, penetrada en definitiva de tibieza religiosa, nada tenía que ver, contra lo que pudiera pensarse, con el genuino catolicismo inglés. La extravagante denominación que ellos mismos llegaron a darse, a los efectos de una negociación de alivio de las incapacidades políticas, de *Protesting Catholic Dissenters* muestra bien hasta qué punto estos católicos habían perdido el sentido de la catolicidad.

El espíritu de tolerancia propio del siglo XVIII, y después la reacción contra las persecuciones religiosas de la Revolución francesa, contribuyeron al alivio de la situación de los católicos; la primera *Catholic Relief Act* es de 1778. Sin embargo, ni el nuevo clima ni la excelsa tarea pastoral del obispo Milner habrían bastado por sí solos para conseguir la «emancipación católica». Esta fué una conquista de los irlandeses y su caudillo O'Connell, y tuvo lugar por el *Catholic Relief Bill* de 1829, que concedió a los católicos el derecho de votar y ser elegidos miembros del Parlamento, así como el de desempeñar casi todos los puestos del Estado.

Hasta el Movimiento de Oxford, el partido Whig, por principio liberal y tolerante, había sido el defensor de las libertades católicas. Pero los hombres de Oxford, de espíritu creadoramente conservador, eran incompatibles con él. Por otra parte, el nuevo jefe de éste, Gladstone, profundamente eticista y anglicano, se opuso firmemente a Roma, y entonces fué más bien Disraeli, de

estirpe judeoitaliana, el simpatizante con el lado puramente «romántico» del catolicismo. Pero sus contactos personales con éste se limitaron a un pequeño círculo de católicos *mondains*. Siempre el mismo equívoco en la historia moderna de Inglaterra: a los ojos de los anglicanos, el catolicismo aparece como cosa extraña, y ciertos círculos de católicos cosmopolitas o extranjerizados hacen pasar por verdadero semejante prejuicio.

Los dos capítulos del libro en que se enfrentan respectivamente, las figuras de Wiseman y Ullathorne, de Manning y Newman, me parecen centrales, pues tienen el mérito de presentar discreta y plásticamente las dos grandes tendencias del catolicismo en Inglaterra: la extranjerizante y la arraigada en las antiguas tradiciones inglesas. Entre 1801 y 1815 nacen una decena de grandes católicos: Newman, Wiseman, Ullathorne, Manning, Acton, el cardenal, que no debe ser confundido con lord Acton, Errington, Ambrose de Lisle, Pugin, W. G. Ward y Faber. Pero, entre todos ellos, el arzobispo Ullathorne, tan poco conocido de los españoles (2), es el más genuinamente inglés: «arraigado en el suelo, ancestralmente católico, popular en pensamiento y expresión», poco aficionado a las devociones extranjeras, representante «de las reacciones del *yeoman*, del carácter impasible, prosaico y dotado de *humour*» del viejo catolicismo del país. Junto a él, el cardenal Wiseman, nacido en España, educado en Roma, que le dió aquel su estilo *maiestuoso* de vida, influido por la impetuosidad irlandesa y el catolicismo continental, romántico y magnífico, de la época, formó un claro contraste, y su generosa impulsividad produjo en ocasiones inquietud entre los reservados, prudentes y tenaces católicos de la vieja escuela. Como es sabido, cuando, en 1850, Pío IX restauró la jerarquía inglesa, Wiseman fué designado cardenal y arzobispo de Westminster, es decir, primado de Inglaterra.

Su sucesor en el gobierno de aquella Iglesia, el cardenal Manning, poseía, como su maestro y amigo Wiseman, grandes dotes políticas. Con ambos, pero sobre todo con el segundo, contrasta-

(2) El benedictino Dom Cuthbert Butler ha estudiado su figura en el libro *The Life and Times of Bishop Ullathorne*. Al mismo autor se debe una interesante historia de *El Concilio Vaticano* (de la cual yo conozco y poseo la versión alemana, ampliada por su traductor), estudiado desde dentro, a través, precisamente, de las cartas de Ullathorne, que formó parte de él.

ha el modo de ser del antiguo vicario de Santa María de Oxford, menos «inglés», quizá —si es lícito expresarse así—, que Ullathorne, pero más, mucho más que Wiseman y Manning. Newman concentraba su alma en el esfuerzo intelectual y el proceso religioso de la busca de Dios. Las preocupaciones eclesiásticoadministrativas le eran completamente extrañas, y —escribe el autor— «tenía una desconfianza instintiva e insular por los métodos del pensamiento ultramontano». Ha sido seguramente la suya, concluye Mathew, la mayor influencia inglesa sobre el pensamiento católico, y, así, Manning y él se complementan mutuamente.

Mathew estudia después la renovación de la influencia de los jesuitas sobre el catolicismo inglés, la obra del cardenal Vaughan, sucesor de Manning en Westminster, las tres grandes figuras de las letras católicas en esta época, lord Acton, barón Von Hügel y el modernista Tyrrell, y el catolicismo en el siglo xx, hasta el año 1935. El libro se cierra con dos capítulos a modo de apéndices, el primero dedicado al cardenal Hinsley, arzobispo de Westminster hasta su muerte, acaecida el año 1943, y de quien fué el autor colaborador íntimo, y el último, cuyo título es «Postscriptum, 1948», en el que, entre otras cosas, subraya el hecho de que los católicos de origen han producido poco que pueda compararse a la obra de los conversos; es decir, para limitarse al campo de las letras y la política, a la obra de Graham Greene, Evelyn Waugh, David Jones, Christopher Hollis y lord Pakenham.

Pero el libro no concluye. Justamente al doblar su última página plantea en nosotros el problema decisivo, el de la línea futura de ese admirable catolicismo inglés. La religión anglicana surgió como expresión nacionalista, y el equívoco de la extranjería del «papismo» ha hecho posible su afianzamiento. Pero ahora, cuando los nacionalismos todos decaen ante la necesidad de integraciones superiores, cuando Inglaterra pierde día a día insularidad, ¿qué dirección habrá de tomar la religiosidad católica allí, la que señala el «inglés» Ullathorne o la que apunta el «europeo» Wiseman? Quizá, a pesar de todo, más bien la primera. Pero movida hacia adelante por el espléndido impulso de sus numerosos conversos.

JOSÉ LUIS L. ARANCUREN

FORUM DER RECHTSPHILOSOPHIE : *Herausgegeben von Ernst Sauer.*
 Ein Sammelband mit Beiträgen von Verdross-Drossberg, Kunz,
 E. von Hippel, Coing, Wegner, Kipp und Wolany. Köln, Bal-
 duin Pick, 1950, 169 págs.

El doctor Ernst Sauer, autor del primer manual de Derecho internacional público editado en Alemania en esta postguerra (*Grundlehre des Völkerrechts*, 1947; 2.^a ed., 1948), ha tenido la feliz iniciativa de reunir bajo el sugestivo título de *Forum der Rechtsphilosophie* una serie de estudios filosófico-jurídicos de autores representativos del pensamiento actual en los países de habla alemana. Si hay libros cuyo valor estriba fundamentalmente en ser exponentes de un ambiente espiritual, el que nos ocupa es indiscutiblemente uno de ellos. La temática y la perspectiva general de los ensayos pueden calificarse de sintomáticas y características de las preocupaciones que en la hora presente ocupan el primer plano de la especulación en torno al Derecho en el mundo germánico, después de la conmoción histórica que ha sacudido una vez más los cimientos de su vida moral.

Dos grandes temas se presentan reiteradamente a lo largo de las páginas del libro, completándose en su polaridad y dando unidad al conjunto, a pesar de la diversa procedencia intelectual de los colaboradores: el examen crítico de la «teoría pura del Derecho» de Kelsen y su valor actual, por un lado; el problema del Derecho natural, por otro. Que ambos, como hemos dicho, se complementan en su polaridad es consecuencia natural de la oposición al formalismo kelseniano, que da la tónica al libro y culmina en la exigencia de una fundamentación objetiva del Derecho bajo el signo del realismo metafísico.

Abre la discusión el ilustre internacionalista Verdross-Drossberg, con un ensayo sobre «La conexión sistemática del Derecho y la moral» (págs. 9-19), en el cual resume su crítica del positivismo jurídico, ya formulada en otras ocasiones. Subrayando la imposibilidad de superarlo con la norma fundamentalmente hipotética de Kelsen, Verdross reitera su concepción iusnaturalista, aplicada tan brillantemente por él mismo al derecho internacional público. Insiste especialmente, como nosotros mismos en otro lugar, en que nada prueba contra la existencia del derecho natural la multiplicidad de doctrinas iusnaturalistas.

Ahora bien, ¿qué es la teoría pura del derecho? Esta pregunta da lugar a un interesantísimo estudio (págs. 21-47) de Josef L. Kunz, que, como Verdross-Drossberg, procede del círculo que en Viena se agrupara en torno a Kelsen cuando éste formuló por vez primera su doctrina. El estudio de Kunz, ya publicado en la *Oesterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (nueva serie, volumen I, fasc. 1), establece un balance ecuánime y sagaz de la teoría pura del derecho, que acaba de hallar tal vez su versión definitiva con la última gran obra de Kelsen, *General Theory of Law and State* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945). Importantes y nuevas para muchos lectores españoles serán las noticias que da Kunz acerca del último desarrollo del pensamiento kelseniano. En un artículo sobre el origen de la ley de causalidad a partir del principio de retribución (*The Journal of Unified Science*, Nueva York, vol. VIII, 1939, págs. 69-130) y en su gran obra de sociología *Society and Nature* (University of Chicago Press, 1943), Kelsen diluyó su anterior dualismo tajante entre *ser* y *deber ser*, al adoptar la tesis de que el principio de causalidad no significa una necesidad *und Müssen*, sino tan sólo una propabilidad estadística, que en las ciencias de la Naturaleza ha alcanzado especial consideración. Incorporada esta tesis al último libro de Kelsen, pregunta Kunz lo que queda del sistema, fundado cabalmente en la contraposición entre el *Sein* y el *Sollen*. A ello contestó Kelsen personalmente que «en el caso de un monismo científico, el derecho vendría a ser la ideología del poder, y la "teoría pura del derecho", una exposición sistemática de la ideología del poder». La sociedad sería, científicamente, un pedazo de Naturaleza, y el dualismo de sociedad y Naturaleza daría paso al de realidad e ideología. Ahora bien, Kelsen no ha aclarado lo que entiende exactamente por «ideología».

Analiza Kunz las objeciones dirigidas a Kelsen desde posiciones sociológicas e iusnaturalistas. A su juicio, no tienen siempre en cuenta que la «teoría pura del derecho» sólo vale en relación con el derecho positivo, cuyo carácter jurídico, según él, no depende de su contenido. Especial atención le merece la discusión en torno al kelsenismo en Hispanoamérica, singularmente por obra de Antonio S. de Bustamante y Montoro, Eduardo García Maynez, Luis Recasens Siches y Carlos Cossio, cuyas posiciones implican, por otra parte, un desarrollo que Carlos Cossio condensó en la fór-

mula de superar a Kelsen sin abandonarlo. Así, Recasens sigue a Kelsen en la *ciencia* del derecho (negando que la justicia sea nota íntegramente del *concepto* del derecho), pero sustituye su relativismo filosófico con una estimativa jurídica inspirada en Scheler, Hartmann y Ortega, y Cossio pasa del «normativismo lógico» al «normativismo valorativo» de su «teoría egológica del derecho». También la crítica de Luis Legaz y Lacambra distingue el valor científico-jurídico del kelsenismo y su valor filosófico: la inconsistencia de su agnosticismo no impide su validez en concepto de teoría jurídica como tal.

Una conclusión parecida comparte el autor de este importante estudio, cuya idea central estriba, como se ve, en el alcance conscientemente imitado de la «teoría pura del derecho»: ésta, como el propio Kelsen subrayó, «no quiere ir más allá de una consideración puramente formal». Por eso carece de sentido, dice Kunz, reprocharle precisamente su formalismo.

Un cambio de vista radicalmente opuesto representa, en cambio, la contribución de Ernst Hippel, relativa al pensamiento jurídico mecánico y al moral (págs. 49-59). No cabe admitir, según Hippel, la dualidad de forma y contenido: el contenido del derecho no puede ser arbitrario, sin que el derecho se convierta en mera imposición de fuerza. «La *positividad* es sólo uno de los aspectos del derecho, el aspecto *externo*, al que debe añadirse el *interno* de la *obligatoriedad*, que constituye su alma y descansa, a su vez, en la moralidad.» Un sector de la misma es el derecho natural. Pero el derecho natural no es la última instancia, sino que encuentra su coronación en la ley divina y el ideal de cristiandad que en ella alienta. Negarlo equivale a socavar los fundamentos de nuestra civilización: «Toda doctrina jurídica que pretenda purificar la jurisprudencia eliminando la idea del derecho en cuanto tal, constituye propiamente un ataque a la cultura occidental, tenga o no conciencia de ello, y su indiferencia hacia los valores provoca la barbarie general, y, por consiguiente, el imperio de aquello que la *verdadera* idea del derecho debe precisamente *contener*.» La contundencia de estas palabras sitúa a E. von Hippel en el polo opuesto a la «teoría pura del derecho» e incluso a toda interpretación de la misma que pretenda salvarla en un plano puramente científico-jurídico.

Podemos considerar como una prolongación del trabajo de

Hippel el de Arthur Wegner sobre los tres puntos de vista gnosológicos de la ciencia jurídica (págs. 85-94), por cuanto vuelve a conectar el derecho natural con el derecho divino. Al dualismo del *jus naturale* y el *jus positivum* contraponen Wegner el de derecho divino y derecho humano, que se articula en la gradación trimembre: *jus divinum positivum*, *jus divinum naturale*, *jus humanum*. La consideración científica y filosófica del derecho postula el grado superior de una consideración teológica, cuyo abandono supondría el abandono del cristianismo mismo. Estas tres perspectivas, a pesar de su respectiva autonomía, no constituyen tres mundos disociados entre sí, sino un mundo unitariamente ordenado, en el seno del cual no caben contradicciones. Resurge así en rápido esbozo, bajo la serena pluma del profesor de Münster de Westfalia, la concepción unitaria del cristianismo medieval y su síntesis de razón y revelación, naturaleza y gracia. Por eso se refiere concretamente Wegner, en el subtítulo de su estudio, a los «fundamentos canonísticos de la filosofía jurídica».

De la teología del derecho volvemos a la filosofía jurídica con los extensos trabajos de H. Coing y Heinrich Kipp. El primero polemiza también con la «teoría pura del derecho», para llegar a un iusnaturalismo de impronta clásica y contenido limitado a principios generales, pero positivamente operantes (págs. 61-83). El segundo (págs. 95-139) contraponen el pensamiento jurídico nominalista al realista, haciendo de ambas categorías generales del pensamiento jurídico. Su posición es la del realismo aristotélico-tomista. El deber ser se funda en el ser, el cual es a su vez producto de la inteligencia divina. El derecho realiza la justicia, y, por ende, el momento filosófico no puede eliminarse de la consideración jurídica. «Sólo sobre la base de la filosofía realista se llega a resultados capaces de dar un fundamento verdaderamente obligatorio al derecho», el cual brota de la exigencia ética de la justicia, que brota de la naturaleza social del hombre y se funda en última instancia en la esencia creadora de Dios, que nuestro espíritu puede concebir, pero no aprehender plenamente.

El último de los trabajos que integran el volumen nos conduce al centro de la actualidad con sus disquisiciones sobre el Estado social y el derecho social (págs. 141-165). El doctor Wolany trata de perfilar estos conceptos, tan en boga hoy. El «Estado social» ocupa una posición intermedia entre el Estado individualista libe-

ral y el socialista, con la finalidad propia de realizar ante todo la «justicia social». Wolany ve en ésta una modalidad autónoma de la justicia distributiva que tiende, no tanto a auxiliar simplemente a unos grupos menos favorecidos de la sociedad cuanto a establecer «la posibilidad de una existencia dotada de sentido, un *status* en la sociedad», o en otras palabras, de hacer del hombre «un ser social activo». Si lo «social», escribe Wolany, no es más que la forma secularizada de la caridad, la justicia social viene a ser la zona fronteriza entre la justicia y el amor al prójimo. Por eso acentúa más la idea de fraternidad que la de libertad o igualdad. Con esta noción, Wolany se sitúa en destacado lugar junto a los autores que han tratado de configurar la justicia social como un clase específica de justicia, diferenciada de las tradicionalmente admitidas. Este carácter específico determina la peculiar situación del «derecho social» en relación con la clásica situación entre derecho público y derecho privado, y trae consigo asimismo que el Estado social sea un «Estado de grupos sociales» como tales, ya que «el realce de lo social implica de hecho el reconocimiento de la *societas* como sujeto». Lo cual es incompatible con la omnipotencia estatal.

Por lo que antecede se advierte el interés del libro que comentamos, una de cuyas notas más destacadas es sin duda la coincidencia fundamental en la exigencia de una vuelta a la metafísica del derecho profundamente enraizada en la tradición cristiana de occidente. La pura consideración científico-jurídica propia del positivismo, que hallara en la «teoría pura del derecho» su expresión más radical, se considera esencialmente insuficiente. Pero se rechaza también el derecho natural de signo racionalista como aquel que floreció al amparo del neokantismo o de supervivencias de la Ilustración. Así, *Forum der Rechtsphilosophie* es un testimonio más, singularmente elocuente, de la renovación del iusnaturalismo realista de explícita inspiración cristiana.

A. TRUYOL

