

Ahora bien, Kierkegaard no se percató de que no se trataba de un salto de la esencia a la existencia, sino del hecho de que Dios es la única realidad pensable cuya esencia necesariamente se confunde con su existencia.—E. T. G.

PACI (E.): *Il significato dell'introduzione kierkegaardiana al «concetto dell'angostia»*, en «Rivista di Filosofia», Torino, vol. XLV, núm. 4, 1954, páginas 392-398.

La introducción al «Concepto de la angustia» representa uno de los momentos especulativos más elevados de la obra filosófica de Kierkegaard. Son páginas breves y de síntesis, difíciles de seguir por su complejidad. Son páginas de polémica antihegeliana, pero en el seno de esta oposición a Hegel vive el propio Hegel que ha dejado su método, su terminología e incluso en parte su mentalidad. Según Kierkegaard, Aristóteles hablaba de una filosofía primera, es decir, de la metafísica. Kierkegaard habla de una filosofía segunda. En la metafísica aristotélica, el ser se aprehendía de un modo directo, sin rotura con la realidad. Esto explica que la filosofía clásica hable de Dios y, sin embargo, esté encerrada en la inmanencia. Pero la segunda filosofía, definida como el cristianismo, implica una separación, una ruptura, y Cristo es la negación de la negación y, por consiguiente, es el espíritu, es decir, la negación de la naturaleza negadora. Esta naturaleza negadora puede en cierto sentido identificarse con el pecado y la existencia angustiada. El contenido profundo de esta filosofía segunda es la «segunda» toma en contacto con el ser; el ser que se ha escindido de una parte en el espíritu en cuanto negación y de otra parte en la naturaleza en cuanto pecado. En torno a esta filosofía segunda, Kierkegaard especula. La filosofía entendida como especulación puramente intelectual no logra captar la existencia. ¿Pero, la existencia humana en cuanto conato de trascendencia es captable por la razón? ¿La existencia es reducible al concepto? Cuando Hegel dice que todo lo racional es real y todo lo real es racional, establece una identificación arbitraria. De aquí que la filosofía se esfuerce en restablecer la existencia como contenido de la in-

teligencia, aunque este esfuerzo de la filosofía suponga una vía distinta de la tradicional. En el ámbito de la segunda filosofía hemos de subsumirnos en la existencia para lograr por esta vía el reencuentro con el ser. Así se instaura un nuevo modo de filosofar; en cierto sentido es un intento de reconstrucción de la integridad del ser venciendo una antinomia o ruptura por la penetración en uno de sus términos aun no explorados.—E. T. G.

WAELEHENS (A. de): *Science, phenomenologie, ontologie*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fascículo 3, año 8, págs. 254-265.

Es menester reconocer que el problema, muy difícil, de distinguir entre las diversas formas del saber que son o que pueden ser la ciencia, la fenomenología y la ontología, no ha recibido hasta ahora, por parte de los fenomenólogos, la atención que merece. En particular la propia evolución de la fenomenología, en vez de esclarecer y simplificar no ha hecho sino dificultarlo, rebasando las posibilidades de solución, radicales aunque un poco primitivas, que Husserl había imaginado. En efecto, Husserl propuso sobre el tema que nos interesa principios de una gran rigidez. Según él, la ciencia es «mundana», es decir, es un saber sistemático que se elabora sin la consideración expresa del acto que le constituye. En cuanto a la metafísica, para Husserl está pura y simplemente de más, pues la filosofía se confunde con la fenomenología, y, por consiguiente, no tiene autonomía ninguna. Según esto, la fenomenología es la que se diferencia y delimita frente a la ciencia. La ciencia tendría simplemente por objeto lo dado e ignora que lo que está dado se manifiesta en el seno de un encuentro y de una coexistencia. Esto nos lleva a admitir el primado en cierto sentido absoluto de la realidad como encuentro. La famosa teoría huserliana de la reducción al mundo natural primero, no tiene otro significado. Pero si en último término lo real es la coexistencia de mí mismo y el mundo, la ordenación del mundo respecto de mí y la abertura de mí respecto del mundo, siendo a la vez yo y otro, según una pluralidad quizás infinita de modos, ¿qué pensar