

mente ligada a la de persona en el pensamiento rosminiano. La noción de Derecho consta de los siguientes elementos: existencia de una actividad subjetiva; existencia de una actividad personal, racional y libre; ejercicio de esta actividad *bueno* para su autor; licitud, según la Ley moral; relación de respeto por parte de otros seres racionales.

El Derecho nace del deber, pues, de otro modo, se caería en el egoísmo. La obligación jurídica es también moral y se caracteriza por la alteridad de la relación. Rosmini afirma que los deberes jurídicos tienen su raíz en otros deberes morales procedentes de los que no se excluye la relación con Dios.

Termina el artículo con la mención de los juicios que a Petrone y Capograssi merece la obra filosófico-jurídica de Rosmini y la actualidad de su posición central filosófica y ética. Principalmente, la afirmación de que Rosmini ve con claridad que, a pesar de la mutabilidad y fragilidad de la persona, de su finitud, hay un acto individual y personal de amor del que nacen todas las creaciones de la vida.—R. C.

G. BALLARD (Edward): *Jules Lachelier's Idealism*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 4, páginas 685-705.

La filosofía de Jules Lachelier es digna de atención no sólo con un criterio histórico, sino también por la enorme influencia que ha ejercido en el desarrollo de la filosofía francesa moderna, y aún más por el intrínseco valor que supone el esfuerzo por desarrollar un sistema de idealismo racional, venciendo las paradojas a que necesariamente tales sistemas están sujetos. No es menester considerar con particular atención lo que acabamos de afirmar respecto de la influencia de Lachelier sobre filósofos posteriores, quizás bastase citar su influencia sobre Bergson, quien, en testimonio de gratitud, le dedicó su tesis doctoral. Fundamentalmente, la problemática de Lachelier gravita sobre estos tres temas esenciales: la inducción, la finalidad y la actividad de la razón. La inducción preocupaba profundamente, como problema, al filósofo francés, en cuanto su tratamiento lleva implícito la cuestión relativa al valor de la experiencia como método para de-

terminar la realidad del objeto. Lachelier cree que en la inducción hay un elemento proyectivo, cuyo elemento proyectivo define, desde el pensamiento, el sentido de la realidad. De este modo pretende construir una teoría del conocimiento idealista en la que la inducción es un dato positivo en favor de la tesis.

La tesis idealista tropieza siempre con la cuestión de la objetividad del mundo, cuestión que es inexcusable en cuanto el idealismo parte de una cierta dicotomía. Para Lachelier, la objetividad del mundo es una función de la regularidad de los movimientos que le constituyen, y esta regularidad es, a su vez, una reflexión espacial de las necesidades lógicas del pensamiento. De este modo, las exigencias de la lógica trasmutan en exigencias del mundo, y como ocurre en todo idealismo, lógica y ontología tienden a confundirse. Sin embargo, no sería absolutamente exacto aplicar este criterio por modo absoluto al filósofo francés. Es cierto que la unidad de la metafísica de Lachelier es una unidad abstracta, pero hay elementos metarracionales que se introducen en su esquema filosófico y que justifican la conexión posterior con el pensamiento bergsoniano. La preocupación de Lachelier respecto del yo como actividad le coloca en una especial situación, ya que esta actividad, considerada desde el criterio del finalismo, ofrece en ocasiones no pocas dificultades, dificultades que al filósofo se le hacían más patentes por su estudio en el campo de la lógica. Aun admitiendo que el universo nos es inteligible, la vida aparece con propias e innegables exigencias, y este aliento vital en la filosofía de Lachelier da a su idealismo un especial matiz de filosofía personal e inquieta.—E. T. G.

ALDERISIO (Felice): *Ripresa Spaventiana (I)*, en «Il Saggiatore», año V, número 2, págs. 159-168.

De día en día adquiere mayor importancia la figura de B. Spaventa en el proceso histórico de la filosofía italiana. Va a hacer ya cerca de treinta años que Gentile publicó su exposición e interpretación del idealismo absoluto de Spaventa. Y desde aquel tiempo apenas había estudios de importancia sobre este filósofo, al que sus contemporáneos consideraban el más agudo y profundo in-

terprete del sistema hegeliano y también el discípulo de más importancia de esta orientación filosófica. Para explicarse debidamente a Gentile filósofo es necesario el conocimiento de Spaventa, cuyo influjo sobre aquel pensador se muestra cada día más claro. Ruggero ha visto el mayor testimonio de la originalidad de Spaventa en la interpretación personal de las tres primeras categorías de la lógica de Hegel. Pero, fundamentalmente, es la concepción spaventiana de la humanidad de lo absoluto, interpretando la potencia humana como concentración de un absoluto futuro, lo que hoy le confiere una mayor actualidad. No se trata simplemente de una revalorización teológica del hegelianismo, sino de una anticipación del idealismo actual de Gentile, y también, en cierto modo, del idealismo historicista de Croce. Efectivamente, Gentile había visto en las agudas reflexiones críticas de Spaventa el germen de reforma de la dialéctica de Hegel, reforma que, como es conocido, calificó de necesaria y la delineó en 1912. Tal reforma no se puede explicar sin el antecedente inmediato y preciso de la reflexión spaventiana. Particularmente, el libro *Experiencia y metafísica* expresa con claridad los antecedentes del esfuerzo posterior de Gentile y de algunos otros pensadores italianos para superar la característica fundamentalmente kantiana del idealismo absoluto de Hegel e intentar una renovación que, quizás en cierto sentido, haya sido un retorno a un Kant no hegelianizado. Según Spaventa, el ser, en cuanto ingrediente del existir, ha de expresar, de una parte, la necesidad del ente con independencia del pensamiento finito, y de otra parte, su naturaleza pura y absolutamente lógica. Desde este punto de vista, el idealismo quedaba transformado en un actualismo, ya que el concepto de necesidad, en cuanto vinculado a la exigibilidad del ser por la existencia, implica un actualismo. Aparece, pues, ya incoado en la metafísica spaventiana la reforma actualista del idealismo absoluto.—E. T. G.

ALDERISIO (Felice): *Ripresa Spaventiana*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 3-4, págs. 325-365.

Comenzamos nuestro estudio considerando las relaciones de Spaventa con el naturalismo evolucionista y con el materialismo histórico. Por lo pronto, se

ha vinculado por la crítica a Spaventa con Feuerbach y con la izquierda hegeliana. Tal tesis ha sido sostenida por Berti en su estudio sobre Labriola, y concretamente sobre las relaciones de éste y las teorías marxistas. Es indiscutible que en el último Spaventa se configura, en cierto sentido, el materialismo histórico de Labriola, lo mismo que se configuran otras actitudes; pero esto no justifica que se conviertan los antecedentes en causaciones absolutas. Spaventa, desde luego, hace una crítica de Hegel, que se puede parangonar con la crítica y comentario de Feuerbach. Lo mismo que el filósofo alemán, Spaventa ve la humanidad como un acto absoluto. Sin embargo, el materialismo spaventiano puede separarse sin esfuerzo del misticismo humanitarista de Feuerbach. Para Spaventa el *a priori* absoluto es la materia, por lo que el carácter de su imanentismo difiere del inmanentismo pseudo-trascendente de Feuerbach. En cuanto al paralelismo, con la concepción evolutiva de la materia, no existe un paralelismo básico, ya que en Spaventa la consciencia aparece como la suma unidad de lo real y, por consiguiente, con una oposición dialéctica, lo que le da un carácter metafísico y no un carácter exclusivamente natural. Junto con esta fase del pensamiento spaventiano, está su concepción acerca del desarrollo histórico de la consciencia social que le aleja del marxismo, del naturalismo evolucionista y, en general, de la izquierda hegeliana. La consciencia social progresa y se realiza en función de sus internas posibilidades, no en función de las posibilidades que le atribuyen un fundamento extraño a ella misma. Donde hay una mayor proximidad con el pensamiento marxista, es en la concepción de Spaventa de siervos y señores y en el proceso dialéctico de esta contradicción como proceso fundamental.

En una cierta relación con el materialismo dialéctico están las tesis de Spaventa sobre el trabajo. El trabajo es un tipo de actividad que contribuye a la realización de la esencia humana a través de la experiencia. Hay en esta actitud un punto de partida objetivo al mismo tiempo que una valoración subjetiva del trabajo, y es este último matiz el que particulariza el pensamiento spaventiano. Spaventa ve en esta actividad el logro de una relación indestructible entre un conocimiento fundamentalmente humano y una experiencia

básicamente humana. En esta relación está el secreto del concepto spaventiano de verdad. La verdad es, por consiguiente, realizable. Tal es el meollo del nuevo absoluto de Spaventa que supera a la mera metodología marxista en cuanto dialéctica del proceso económico en la historia.—E. T. G.

MACKEY (Louis): *Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy*, 1, en «The Review of Metaphysics», volumen IX, núm. 3, págs. 404-419.

El punto de partida de la filosofía de Kierkegaard, es la réplica a Hegel. La afirmación hegeliana de que todo lo racional es real y, por consecuencia, de que todo lo real es racional, significaba una identificación del plano lógico con el plano existencial. La existencia podía interpretarse desde la lógica de un modo pleno. Desde luego, esta interpretación quizás no tenga absoluta validez en el ámbito de los actuales comentadores de Hegel, pero para Kierkegaard era un hecho que el filósofo alemán convertía la existencia en general y la existencia de cada uno en particular en una realidad expresable y, por consiguiente, conocida desde la metodología de la lógica en cuanto forma del raciocinar. Frente a esta tesis Kierkegaard ofrece la suya: la existencia es, y este ser de la existencia empieza y acaba en la propia existencia. Dicho, pues, en otras palabras, el mundo esencial no puede captar de un modo pleno el mundo existencial. La existencia es devenir, estar siendo de modo continuo y constante otro, y este ser otro en el devenir no rompe la unidad de lo existente, por lo que ésta se ofrece como la unidad de la contradicción o también como negación y afirmación, que no son incompatibles ni pierden sus caracteres diferenciadores. El nuevo punto de vista lleva al filósofo danés a ver la existencia como un modo peculiar de vivir la eternidad en lo temporal, y este modo peculiar de vivir, en cuanto es modo de vivir, es ajeno a la lógica. Esto, a su vez, plantea el tema de la existencia como atributo personal. En cuanto se habla de la existencia en general, es decir, en cuanto la abstraemos, la convertimos en una categoría lógica, para que la categoría no se disuelva en el juicio lógico tiene que anali-

zarse como atributo personal, de modo que el pensador piensa desde su existencia como pensador, por lo que hay en todo pensamiento, por superior que sea, una irremediable subjetividad. Esta irremediable subjetividad ábrese, como es natural, al análisis introspectivo, y este análisis introspectivo descubre las condiciones generales, según las cuales, la existencia es existencia de cada uno. Existir es, por consiguiente, vivir aquí y ahora y en el aquí, y en el ahora elegir y decidir. La decisión y la elección se refieren a las posibilidades, favorables o no, que en toda elección se da. En esta elección el pensador tiene que elegir, como primera y decisiva decisión, la filosofía. En este sentido la filosofía en abstracto no existe, sólo existe lo que podríamos llamar existencialismo.—E. T. G.

KALLEN (Horace M.): *Remarks on Royce's Philosophy*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 3, 1956, New-York, págs. 131-139.

Los discípulos de Royce, en el contacto personal con él, recibían una impresión de magnanimidad superior y profunda. En su Seminario, sobre una u otra cuestión, surgía siempre el idealista, que acentuaba en este sentido las soluciones a los problemas. El mismo calificó su filosofía como pragmatismo absoluto. No quiere esto decir que se dé una importancia total a lo pragmático, sino que, dentro de la visión pragmática, también cabe lo absoluto. Hay, pues, aquí una paradoja, ya que pragmatismo suele antes relacionarse con lo relativo que con lo absoluto. Lo total, lo omnipresente, lo absoluto, está en todos y cada uno de los actos. De esta manera, lo pragmático es lo absoluto, desde uno de sus infinitos aspectos. Royce poseía un sentimiento religioso de la vida, y este sentimiento religioso le llevaba necesariamente a la visión de lo absoluto; pero, al mismo tiempo, pertenecía a un mundo en que se valoraba, de una manera especial, la acción y lo útil. Todos y cada uno de los individuos se reidentifican, según Royce, con el conjunto de todo lo que es, y en esta reidentificación, la multitud de lo empírico se aproxima al uno ideal; la multiplicidad efectiva nos aproxima a lo absoluto. Los nom-