

interpretación contraria: que supone que la ética de Kant lleva al máximo egoísmo. La interpretación de Ebbinghaus gira alrededor de los supuestos de la acción altruista en Kant. En la ética de Kant, el altruismo no puede estar basado en ningún fin concreto. Ebbinghaus demuestra que también la pura formalidad del imperativo categórico lleva a la acción altruista. También aquí la forma condiciona un contenido. ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

HÜBNER (Kurt): *Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band VII (2), Meisenheim/Wien, 1953 (págs. 204-219).

Es notable considerar cómo los historiadores de la filosofía se han desinteresado de la obra póstuma kantiana. Sin embargo, tiene gran importancia en cuanto expresa la evolución del pensamiento de Kant, perfilando el sentido que tras renovadas meditaciones adquiriría su filosofía inicial. Uno de los temas de más interés, porque afectan radicalmente al núcleo de la metafísica kantiana, es el de cuerpo y experiencia en conexión con las categorías trascendentales. Kant admite en la *Crítica de la razón pura* que el espacio y el tiempo son las condiciones necesarias a la sensibilidad pura, para poder efectuar la integración de los fenómenos. Ahora bien, según se induce de las obras póstumas que las condiciones de la sensibilidad pura, espacio y tiempo, sean la forma de la sensibilidad, lleva a admitir un espacio y un tiempo que son resultado de una síntesis *a priori*; en esta síntesis *a priori* está presupuesto el desarrollo posterior del idealismo. La posibilidad de la experiencia y la realidad de nuestro cuerpo, están condicionadas por la síntesis realizada con referencia *de la y en la* sensibilidad, pero se dan u ofrecen como la realidad respecto de lo cual esta sensibilidad ocurre. De aquí la afirmación kantiana relativa a los fenómenos de los fenómenos como objeto de los sentidos». Y de aquí también que la realidad esté puesta, con lo que el avance hacia el idealismo absoluto tiene ya un carácter decisivo. Por lo que respecta al cuerpo, ha de entenderse como fenómeno resultado de la materialidad puesta, y esto sólo puede realizarse por una

auto-afección, como Kant dice, lo que es, en cierto modo, una auto-realización. Así lo entenderán los idealistas y así está previsto en la frase kantiana: «La auto-afección externamente afectada». Es patente que Kant avanzó por la línea del a priorismo, llegando a una problemática en que las ideas son el «fundamento» de la realidad. El ápice de la filosofía trascendental está en la obra póstuma kantiana.—E. T. G.

FACKENHEIM (Emil L.): *Schellings Begriff der positiven Philosophie*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band VIII (3), Meisenheim a. Glan, 1954 (págs. 321-335).

Cuando Schelling se encargó de explicar unas lecciones en la Universidad de Berlín, se presentó como contradictor de Hegel, y aunque sus lecciones no tuvieron de momento gran éxito, despertaron, sin embargo, la atención de algunos escritores atentos a la novedad, entre otros Kierkegaard, que le vió como el gran anti-Hegel, aunque después de haberle oído algunas lecciones dijo, refiriéndose a la teoría de la potencia de Schelling: «Su doctrina absoluta de las potencias es la muestra mejor de su gran impotencia». Así, se puede leer en su diario, en la página 104 de la edición inglesa de A. Drú, de 1938.

Schelling distingue entre la filosofía negativa y la filosofía positiva. Para él la filosofía negativa se caracteriza por llegar a la «absolutización» de la metafísica, es decir, a lo que hace Hegel. Absolutizar significa, en este sentido, construir una dialéctica *a priori* que no se pone en contacto con la existencia. Toda existencia empieza y acaba en el contenido intelectual según este punto de vista. El límite de la filosofía negativa está, por consiguiente, en su incapacidad de aplicar lo existente. Tal filosofía tiene que entrar en crisis y llevar a una radical crisis de la ciencia de la razón, cuya crisis se manifestará por la incapacidad para explicar. Después de esta metafísica abstracta o insuficiente, aparecerá la metafísica dinámica o positiva, que tendrá su origen en la existencia, e intentará superar la contradicción o antinomia entre pensar y existir. El origen de todo lo existente, nuestro propio origen, está más allá de toda razón; por con-

siguiente, es un hecho radical a cuya radicalidad la razón sólo llega por una vía, que es volverse hacia lo primario. La filosofía positiva se refiere a este origen y se construye, por lo tanto, en lo libre y originario. De aquí la conocida frase de Schelling: «La filosofía positiva es, sobre todo, una filosofía libre; a quien no le guste que la deje». El método y los esfuerzos intelectuales de la filosofía positiva se dirigen al ser pro-intelectual, a lo radical, y para estudiar la radicalidad, es decir, la existencia, la metafísica, ha de hacerse «empirismo metafísico», expresión de la que es Schelling el creador. Si preguntamos ¿Por qué, en general, hay algo y no hay nada?, o también ¿Por qué es la razón y no la sinrazón? La respuesta lleva siempre a algo enraizante, en virtud de lo cual lo que es, es. En este enraizamiento está la fundamentación de la metafísica. De esta manera, según el «metafísico empirismo», progresa, progresa también el conocimiento de la experiencia y lleva al supuesto innegable de que lo general sólo puede existir en la medida en que existe lo particular, y nosotros mismos hemos de descubrir el sentido del cosmos y la posibilidad de lo originario divino.—E. T. G.

JOHANSEN (Udo): *Kierkegaard und Hegel*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (1), Meisenheim/Wien, 1953 (págs. 20-53).

La contraposición Kierkegaard y Hegel es una contraposición habitual en los historiadores de la filosofía. Sin embargo, calar en lo hondo de esta contraposición descubre en muchos casos una proximidad. En el orden de los conceptos generales el problema se construye a partir de la subjetividad finita, es decir, la subjetividad del ente finito que es capaz de ella; en otras palabras, del hombre. Hegel interpreta la subjetividad a partir del espíritu objetivo; por consiguiente, la interpreta desde el desarrollo lógico en el que incluso la introspección valora el proceso de tal desarrollo.

Tanto en una como en otra filosofía la libertad constituye la estructura fundamental de la existencia y su manifestación como proceso del paso del no ser al ser. Ahora bien, la libertad está formulada desde planos distintos. Para

Kierkegaard la libertad se formula en el plano de la existencia y como decisión. Para Hegel, sin embargo, que parte de la afirmación general de que todo lo racional es real, la libertad se formula preferentemente en el plano intelectual. Para Hegel la libertad es consciencia de la racionalidad; para Kierkegaard es presencia de la existencia en cuanto decisión total. Hay, pues, una oposición que afecta incluso a la antropología; el pensador ideal se opone al pensador existencial. De aquí mismo se concluye que la dialéctica de la existencia ha de ser distinta entre ambos pensadores. En uno la dialéctica de la existencia responde a categorías universales que tienen su propia estructura. En el otro, la dialéctica de la existencia se refleja en la estructura personal. El problema fundamental es, en resumen, el de la autoridad de la libertad y de la razón de tal libertad. Para Kierkegaard el humano tiene una cierta deficiente libertad; lo que caracteriza al humano es la impotencia en lo que a la libertad se refiere, porque la libertad de decidir está condicionada por la necesidad de la decisión. De aquí que la libertad nos lleve a lo absurdo, ya que en última instancia toda decisión es un acto al mismo tiempo libre y condicionado. En el mismo sentido, Kierkegaard entiende el acaecer como algo discontinuo que se fracciona en momentos; es, pues, un movimiento en el que hay tránsito, partes, y en el que, por consiguiente, debe la dimensión existencial de la decisión. En Hegel, no. Para Hegel el acaecer es un continuo. Desde estas diferencias, lo que pudiéramos llamar Historia de la existencia humana, que en Kierkegaard sería la Historia Universal, en Hegel han de tener sentido y alcances distintos: en uno, la Historia Universal tiende a indentificarse con el espíritu objetivo en lo que en cierto modo se realiza y al que realiza. Para Kierkegaard no cabe más historia que la historia del ser existencial llamado hombre.—E. T. G.

PADOVANI (Umberto A.): *Ugo Spirito e il Cristianesimo*, en «Humanitas», año VIII, núm. 10, octubre de 1953 (págs. 987-1.001).

Ugo Spirito ha publicado un nuevo libro con fecha de 1952, bajo el título *La vita come amore*. En este nuevo li-