

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-

bro se sitúan nuevos problemas bajo sus anteriores directrices. Y desde él, como su nombre nos indica, puede abordarse la relación de Spirito con el pensamiento cristiano.

Lo que A. Padovani llama el «problematismo» encuadra para él, y otros muchos (así, Bondatini, repetidamente citado), la filosofía de Spirito, y de todo el pensamiento actual: existencialismo, historicismo, relativismo, etc... Aunque no es de su «metafísica» de lo que va a tratar, es menester dar de ella breves nociones (vida como búsqueda, arte y amor. La vida como búsqueda se reduce a la conciencia de la propia contradicción y su afán por superarla, a ello se añade la vida estética y, por último, la vida como unidad armónica o vida con amor), para llegar a tratar del «Tramonto della civiltà cristiana», según su propio título. Resulta, pues, en resumen, que su filosofía es un «monismo acósmico», residuo de imanentismo. Fácilmente se prevé cómo va a encajar en él la Filosofía tradicional.

El intento de Spirito es de aproximar el cristianismo a su propio pensamiento; por eso le caracteriza como «antiintelectualista», por oposición al pensamiento griego. Pero es que él llena la noción «intelectualismo» con el contenido del idealismo postkantiano, y así asimila intelectualismo a finitud, multiplicidad, egoísmo, etc., lo contrario a la unidad que él se exige. Efectivamente, afirma Padovani, existe una disparidad entre Cristianismo-Helenismo, pero no está en lo que Spirito cree, ni siquiera en el terreno gnoseológico, sino metafísico (teísmo-dualismo) y moral (ascetismo-humanismo).

Según la máxima heredada de M. Gentile, «tutto domandare, e domandare tutto», Spirito se dirige a una multiplicidad de problemas, entre los que ocupa preeminente lugar el problema religioso, especialmente centrado en el problema del mal. Aunque su imanentismo impide dar a Spirito una solución a este problema tal y como lo hace la doctrina tradicional católica. Según ella, y en la forma de mito en que entiende toda religión Spirito, el mal sería la sustitución de la feliz ignorancia edénica, por la ciencia demoníaca («del bien y del mal»). La Redención, no es otra cosa que el retorno a la primitiva ignorancia. En cuanto al mal moral, acude para explicarlo al

dualismo maniqueo que San Agustín había ya superado.

Finalmente, si Spirito habla del «ocaso» de la civilización cristiana, en este caso se refiere a los supuestos «cristianos» que fueron los de la Contrarreforma. Además, concluye, se podría hablar del caso de cualquier «civilización cristiana, sencillamente porque el cristianismo, informado de cualquier civilización terrena, espacio-temporal, no puede comunicar a ésta su especial trascendencia. Pero esto no significa el ocaso del cristianismo, sino el de una determinada conciencia histórica. En el mismo sentido se expresó Newman: «siendo histórica «la Iglesia», no realiza siempre todo, sino gradual y parcialmente en el tiempo y en el espacio, según las contingencias históricas».—
MARÍA RIAZA.

OGIERMANN, S. J. (Von Helmut): *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcel*, en «Scholastik», XXIX (II), Freiburg, 1954 (págs. 174-209).

La filosofía de Gabriel Marcel, siendo sistemática en sí misma, en el orden de los conceptos requiere a veces un orden sistemático de expresión. Esto es lo que intentamos en este artículo. El intento va referido a la existencia de Dios, que constituye la pieza clave del pensamiento de Marcel, pensamiento esencialmente religioso. Partimos sobre todo de su famosa *Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu*. Aunque, como es natural, se añaden otras fuentes, ésta la tomamos como punto de partida y fundamento.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios tienen un carácter general y objetivo sin valorar de modo suficiente la incógnita de lo que se pregunta. En el propio Descartes, la duda, aparte de tener un carácter metódico, lleva a esa solución y no a otra. Marcel parte del hecho de que alguien, que puede ser uno mismo, se pregunte por la existencia de Dios y que esta pregunta, lo mismo que la hago yo, la puede hacer otro. Ahora bien, se ha olvidado con demasiada frecuencia de ese «otro» que estaba implicado en mí, ya que es mi prójimo. Se trata, pues, de partir de este sujeto que piensa sobre sí mismo y sobre los otros, a los que pertenece en cuanto prójimo. La persona está siempre abierta a los demás. Nos-