

cial (par. 159), del desenvolvimiento cronológico que determina ulteriormente la estructura lógico-metafísica de la idea (par. 33) como reveladora del estado espiritual de Hegel en el período comprendido entre 1820 y 1830.

Estas notas ofrecen muchas veces un carácter polémico, y esto es un nuevo motivo de utilidad de las mismas para Plebe. De entre estas notas, una de las más vivas es aquella, contra Fichte, a propósito de la oposición entre deber y libertad. Otra es aquella que va contra la cultura jurídica entendida como erudición y contra la tendencia a hacer del Derecho un dominio esotérico.

El lector que acompañe con estas notas la lectura de la Filosofía del Derecho, podrá comprender de vez en cuando el verdadero sentido de la discusión. O bien encontrará referencias históricas que acompañen el texto. Tal es el caso del párrafo 147, donde apenas se vislumbra la dialéctica entre fe y creencia en el texto, mientras en la nota se desarrolla este concepto a través del ideal griego contrapuesto a la escisión del mundo moderno.

Por otro lado, el valor especulativo de estas glosas hegelianas se manifiesta claramente en algunos casos. Así, en el párrafo 3, a propósito del Derecho positivo, manifestándose contra la utopía de un Derecho puramente racional; o en los párrafos 20-21, en los cuales se afronta el problema de las relaciones entre libertad y felicidad, que no se tratan en el texto, ni tampoco en la obra de Gans.

También en una esfera lógica se desenvuelven las notas al párrafo 1, que tiene por objeto esclarecer el concepto de realidad, que no había quedado claro en su Filosofía del Derecho. Lo mismo ocurre respecto al párrafo 79, a propósito de la diferencia entre interioridad y exterioridad de una acción.

Otras veces, el interés de estas notas estriba en que son capaces de iluminar una situación dialéctica. Tal es el ejemplo del párrafo 22, a propósito del interés propio y del ajeno. O el ejemplo del párrafo 137, sobre la insuficiencia de la conciencia moral, fuera de la jurídica.

La dificultad mayor que el lector encuentra al referirse al valor especulativo de estas notas —observa Plebe—, y que incluso puede llevarle al peligro de no comprenderlas, estriba en su falta de sistematización, por lo mismo que

tenían el carácter de observaciones extemporáneas y surgen espontáneas en la mente de Hegel. Por eso —añade Plebe— no se ha tratado de destacar todos los motivos de interés que ellas ofrecen.

Todavía destaca Plebe, antes de concluir su trabajo, la nota al párrafo 29, acerca de la definición del Derecho, donde delinea los dos aspectos fundamentales de éste: el de su posibilidad y el de su necesidad.

Las anotaciones cesan a partir del párrafo 180, dejando privado de comentario una de las partes más interesantes de su Filosofía del Derecho: la teoría de la Ética.

Por otro lado, toda la teoría hegeliana presenta este extraño aspecto: por una parte, el sistema de la Enciclopedia, ordenado, justo, perfecto; de otra, una serie de apuntes desordenados, dispersos, difícilmente inteligibles, y a primera vista de apariencia poco significativa. No se trata sólo del joven Hegel, sino de todo el secreto laboratorio del pensamiento que acompañó su entera producción. Precisamente de esto es significativo ejemplo las notas a su *Filosofía del Derecho*. — I. PEDRO PASTOR.

LA VIA (Vicenza): *La fondazione rosminiana della pratica*, en «Teoresi», Messina, IX, 1954, núm. 4, páginas 283-329.

Aunque estemos en circunstancia en que sea oportuna la actualización de la filosofía rosminiana, no sería este quizá motivo suficiente por modo absoluto para estudiarla si esta filosofía no tuviese, además, la virtud de poseer una extraordinaria actualidad, ya que Rosmini se proponía guiar al mundo titubeante y desolado en la incertidumbre hacia primera verdad ya abandonada, hacia los fundamentos incontrovertibles que han de regir la vida moral del hombre, de los cuales se origina la justicia y los que le han de proporcionar el bienestar, tanto en la vida privada como en la vida pública. El hombre encuentra la verdad en el acto mismo de encontrarse como ser consciente e inteligente. Hay una verdad primera no deducida por raciocinio, sino que nace de sí misma como luz inmediata de la mente. Concluir hasta los últimos supuestos, partiendo de estas luces inmediatas de la razón, fué el

propósito profundo de la reforma de la filosofía que Rosmini pretendía.

Lo primero que a la luz de la razón aparece es el ser, el ser que se identifica con la verdad, y a su vez la verdad se constituye en forma objetiva del pensar. De este modo, el ser, en cuanto verdad y objetividad de la verdad, nos hace posible trascender idealmente todas las cosas en cuanto participando del ser participamos de la verdad absoluta, y, por consiguiente, de lo infinito e ilimitado, de lo absoluto de esta verdad. Ocurre, pues, que la inmanencia de la verdad en la mente humana se convierte, merced a la presencia de la trascendencia, en el contenido del conocer, con lo que el hombre aparece con inteligencia, ya que posee la verdad y la trascendencia de la verdad, que es de suyo lo que realmente califica la inteligencia humana. Ahora bien, según Rosmini, la identidad entre el ser y la verdad lleva a una practicidad, es decir, la relación inmanencia-trascendencia no queda en una relación de carácter teórico, sino en una razón práctica. En efecto, nosotros nos aparecemos como dados a nosotros mismos, y en cuanto podemos trascender el puro hecho de éste darnos a nosotros mismos, nos colocamos ya en la alteridad. Esta alteridad no es sino expresión de la relación entre lo absoluto y lo relativo, pero en toda alteridad hay una relación. Las relaciones se van haciendo más amplias según las alteridades se hacen de mayor comprensión. En la medida en que el conocimiento es también alteridad, la verdad objetiva en cuanto expresión del ser de nuestra intimidad entra en una peculiarísima relación que se muestra como moralidad. La moralidad exige la práctica de sus normas porque es aproximación a la verdad en un esfuerzo personal trezado en la alteridad constitutiva de cada uno. Y como el contenido supremo de toda moralidad es Dios, la lucha por la moral se convierte en proximidad hacia lo divino y la moralidad en comunicación con el ser supremo.—E. T. G.

CAPONE (Gaetano): *Il valore dell'argomento ontologico secondo il Kierkegaard*, en «Sophia», Padova, año XXII, número 2, abril-junio 1954, páginas 148-151.

Kierkegaard no admite la validez del argumento ontológico. En su diario es-

cribe: «Aquello que confunde toda la doctrina sobre la esencia, en la lógica (de Hegel) es no percatarse de que se maneja siempre el «concepto» de existencia. Pero el concepto de existencia es una idea, y la dificultad yace precisamente en que la existencia es algo más que una idea. Si no fuese así, Spinoza tendría razón cuando afirmaba: *Essentia involvit existentiam*, es decir, que el concepto de existencia y la realidad de existencia se confunden. Pero la realidad corresponde a lo individual, a lo singular, como ya enseñaba Aristóteles, y no es lo mismo que la idea o el concepto.» Kierkegaard, después de haber planteado así los presupuestos de su afirmación, continúa diciendo que la filosofía se convirtió en algo fantástico cuando abandonó el honesto camino de Kant y dejó los famosos cien taleros para convertirse en una filosofía teocéntrica.

En realidad quien primero planteó la cuestión del argumento ontológico de un modo explícito, fué San Anselmo y todos los filósofos posteriores no han hecho sino dar vueltas a la prueba que el Santo incluyó en el *Proslogium*. San Anselmo quiere probar la existencia de Dios, y para eso parte del supuesto de que la divinidad es lo superior más extenso y perfecto que pueda pensarse y que, por consiguiente, su esencia ha de implicar la existencia, porque si no se incurre en contradicción. Le objetaron a San Anselmo sus contemporáneos que confundía la existencia ideal, si se puede hablar así, con la existencia real, a lo que el Santo respondió que en el caso de la Divinidad no se trataba, como en el Jardín de las Hespérides, de algo que dependiera de la pura contingencia, sino que la idea de Dios es ajena a mi voluntad de tener o no esa idea, porque, si así no fuera, Dios no existiría, y precisamente su existencia es lo que se quiere probar. La fuerza del argumento anselmiano radica, pues, en la identidad entre la esencia de Dios y su existencia, y partiendo de esto es evidente que cuando pienso en Dios, pienso en la existencia de Dios, de tal modo que es contradictorio pensar en la divinidad y negar su existencia, porque en la medida en que la niego la admito. En el fondo se confirma una vez más la profundidad del pensamiento de Leibnitz cuando decía que la prueba anselmiana tendría un valor indubitable admitiendo la *necesidad* de Dios.