

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 trenzado 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.

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