

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

de la ciencia que es siempre, y de acuerdo con su principio, ciencia del objeto puro, es decir, de lo «dado»? Hay aquí, a nuestro juicio, una contradicción esencial en el punto de vista de Husserl, ya que, según su tesis, no puede haber ciencia, es decir, explicación teórica sistemática del sujeto puro, porque el sujeto es constitutivo de la noción misma de ciencia, constitutivo que la ciencia considera como dado por aquello mismo que es el contenido de su estudio. De aquí surgen múltiples equívocos.

La fenomenología se plantea, por consiguiente, un grave problema cuando quiere construir la ontología, ya que ésta viene a constituirse como aprehensión de la presencia, cuya presencia permanece, en algún aspecto, ajena a la averiguación científica en cuanto tal. La fenomenología se reduce a una experiencia efectiva del ser que deja al margen de sí la ontología, porque la ontología no puede existir si eludimos las preguntas básicas relativas a esta presencia que Husserl da ya como puesta o dada.—E. T. G.

Rossi (P.): *Il relativismo storicistico di Oswald Spengler*. «Rivista di Filosofia». 1953, vol. XLIV, núm. 2, páginas 179-197.

Centra la cuestión alrededor de la distinción entre naturaleza e historia. Es el tema principal en la obra de Spengler, y en él confluye un tema tan peculiar del historicismo alemán contemporáneo como el problema entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, que cobra valor relevante en la obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, de Dilthey, para volver a ser tratado, aunque en otra forma, por Windelband, por Rickert y por Simmel.

La distinción formulada por Spengler presenta una pluralidad de aspectos tal, que no es fácil precisarla. Según éste, «el hombre es, como elemento y sostén del mundo, no sólo miembro de la naturaleza, mas también miembro de la historia, de un segundo cosmos con otro ordenamiento y otro contenido...» La antítesis entre naturaleza e historia no indica por esto tanto la historicidad del hombre cuanto que viene a identificarse con la antítesis entre lo devenido y dado y el devenir. La naturaleza es el rei-

no del espacio y de la extensión, así como la Historia es el reino del tiempo y de la dirección.

La antítesis entre naturaleza e historia viene desarrollada por Spengler sobre el plano cognoscitivo, cual antítesis entre dos tipos de lógica: la lógica mecánica, propia de la naturaleza, y la lógica orgánica, propia de la historia.

Pero la antítesis entre la naturaleza y la historia —como en Dilthey— no es antítesis entre lo dado y el devenir, es decir, antítesis de dos formas radicalmente diferentes para expresar lo dado y el devenir. Naturaleza e historia constituyen también, y sobre todo, una distinción de posición en cuanto indican dos modos opuestos de concebir la realidad; o mejor aún, los términos externos de una serie de posibilidades que el hombre pone en acto al forjarse la imagen del mundo. No se trata de una alternativa, sino de indefinidas y harto diferentes posibilidades en cuyos extremos están una concepción puramente orgánica y una concepción puramente mecánica del mundo. Sobre esta antítesis insiste Spengler, ilustrándola con un doble lenguaje: el lenguaje sistemático de la legalidad-causa, correspondiente a la lógica mecánica y el lenguaje simbólico que corresponde a la lógica orgánica. Es la antítesis entre lo cuantitativo y lo cualitativo.

Esta antítesis significa el punto de partida de la especulación de Spengler y su tentativa de una morfología de la Historia Universal. La obra spengleriana intenta constituir una imagen histórica del mundo centrada sobre la civilización como organismo biológico en el cual se incluye la vida humana, intentando así desenvolver la lógica orgánica conforme a «la estructura metafísica de la humanidad histórica». Tal será el origen de la respuesta al problema de la crisis de la civilización occidental.

Es el futuro de este problema fundamental para Spengler. A fin de resolverlo precisa determinar qué sea civilización. Y Spengler distingue en la idea de la civilización el complejo de su interna posibilidad; y su historia es la realización progresiva de aquello que le es posible.

Desde el momento en que toda civilización es un organismo perteneciente a un mismo tipo, y que la Historia Universal es la biografía total de las diversas civilizaciones, resulta que el desen-