

rante algún tiempo se ha dicho que la pedagogía kantiana tenía un carácter ocasional. Sin embargo, en ningún pensador moderno de la altura de Kant hay partes de su sistema que tenga un valor ocasional. Son sistemáticas y están caracterizadas como tales. Con relación al tema que concretamente nos ocupa, es necesario tener presente la distinción kantiana entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, que se puede leer en las últimas páginas de la primera de las tres Críticas. La primera se refiere al mundo de la realidad sensible y es aquella en el ámbito de la cual se explica la auténtica y propia actividad cognoscitiva que está fundada, como se sabe, en la síntesis *a priori*. La segunda tiene como función específica la organización de la primera, y se explica por el impulso de una idea, a saber, la idea de la totalidad absoluta. La facultad que realiza esta función es propiamente la razón a la que Kant llamó facultad de las ideas o los principios. Toda idea de la totalidad del mundo, de Dios, del yo y de la libertad, representa no un conocimiento posible, más la aspiración a superar el conocimiento éxtasis para conseguir el fundamento primero. Por esta razón, merced a la idea de la totalidad absoluta, nuestra facultad cognoscitiva no se reduce al simple conocimiento particular, sino que acaba por reverter a la idea de una causa primera incondicionada. Esta causa incondicionada no es posible que se conozca por la facultad cognoscitiva. De acuerdo con estos supuestos, toda ciencia debe constituirse de acuerdo con la guía de un principio dado por la razón y, por lo tanto, lleva de suyo la exigencia de una sistemática. En el ámbito de esta exigencia, es necesario colocar la pedagogía kantiana, que, por consiguiente, se incluye, de modo pleno, en la complejidad de sus sistemas. Hay en la pedagogía kantiana un espíritu nuevo. Este espíritu nuevo quizás consiste en la superación de la tradición histórica como fundamento de la pedagogía por un espíritu metafísico, recogido en la exigencia de que la educación implica un acto de adhesión a un ideal superior. De aquí que en la educación vaya, en cierto modo, comprendido el destino humano, y que este destino humano esté definido por la superioridad del ideal que es el ideal de la libre formación de la conciencia. A partir de estos supuestos, la pedagogía, en cuanto educación positiva, es ética y también religiosa.—E. I. G.

GRUNERT (E.): *Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 3, Heft 1, págs. 21-28.

Junto con Kierkegaard, es de Kant preferentemente de donde Jaspers ha obtenido sus puntos de partida básicos. El problema de la trascendencia es el que mejor y de manera más general recoge la problemática kantiana y al mismo tiempo la inquietud de Jaspers. En el fondo, toda la crítica de la razón pura está orientada en el sentido de averiguar las posibilidades del acceso de la razón a la trascendencia, entendiéndola como divinidad, y esta inquietud es también manifiesta en los estudios e investigaciones de Jaspers. Por lo pronto, en la teoría del conocimiento, hay un cambio bastante claro desde la Escolástica a Jaspers que se puede precisar en tres momentos: el momento de la adecuación como base de la epistemología escolástica; el momento de la representación como base de la epistemología kantiana, y el momento del pensar como base de la epistemología jaspersiana.

Kant en la analítica trascendental analiza la trascendencia como resultado de la categoría de límite, y este análisis tiene en el fondo un sentido preferentemente lógico y sólo en segundo plano ontológico. Por otra parte, este tenía que ser el resultado de su sistemática destrucción de las pruebas de la existencia de Dios. El mundo aparece como un conjunto de representaciones que tienen un carácter fenoménico sólo porque en el orden de la dialéctica intelectual está exigida la realidad del noumeno. Trascender queda, por consiguiente, aquí desposeído de su carácter sustancial; la trascendencia en este momento de la metafísica kantiana no se vincula a una tercera sustancia. Incluso en función del imperativo categórico y, por consiguiente, de la necesidad de la moral, lo divino tiene también un carácter singularmente lógico y, por consecuencia, ontológico. Si analizamos la actitud de Jaspers, en la Metafísica, y analizamos las vías que el filósofo abre como acceso a la trascendencia, encontramos un irracionalismo como camino que transmuta lo trascendente en el resultado de una cierta menesterosidad. Por lo pronto, que el conocimiento de suyo no abra el camino de la trascendencia no quiere

decir que el pensar como un todo complejo no lo abra, pero sí que el pensar que piensa la trascendencia la piensa en función de esa menesterosidad a que aludíamos. Hay, por consiguiente, una petición existencial de la trascendencia, pero no, como en el razonamiento escolástico, una necesidad intelectual de descansar en la trascendencia como explicación suficiente. La pretensión de la existencia hacia la trascendencia hace que esta última descanse en aquélla y no al contrario. Por consiguiente, la inversión de los términos del problema obliga a que el acceso a lo trascendente quede en el orden de lo intramundanal, y que sirva de camino para el mejor y más profundo descubrimiento de lo intramundanal mismo.—E. T. G.

HÜBNER (Kurt): *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band X, Heft 1, páginas 29-43.

El sorprendente éxito de Sartre se debe, sin duda ninguna, al modo directo y en cierto sentido completo con que expone la situación actual del intelectual y concretamente del filósofo. Esto explica también la seducción que Sartre ejerce, seducción que sólo puede explicarse teniendo en cuenta la peculiar situación de nuestros días. Fundamentalmente esta situación radica en la reducción de toda problemática al hombre, lo que en cierto modo no hace sino perfeccionar la intuición kantiana de que todas las preguntas tendrían que contestarse a partir de la pregunta acerca del ser de la persona humana. Precisamente este hecho justifica el planteamiento de la siguiente cuestión: ¿La doctrina de Sartre, tal y como la hemos caracterizado, carece de antecedentes? ¿No tiene raíces históricas? En este artículo se pretende demostrar que ya en Fichte estaban dados, aunque en otra situación, los supuestos de la doctrina de Sartre. Para Fichte el fundamento de toda su filosofía está en la inmediaticidad de la conciencia. Esta conciencia de modo absoluto inmediata es también el supuesto del que parte Sartre. Fichte, estudiando el proceso de posición de la inteligencia, dice que tiene la condición realmente extraordinaria de observarse a sí misma y que esta auto-observación hace que el hombre mismo se constituya, en general, como un ser para sí, y que su

pregunta básica sea la de ¿Qué soy yo para mí mismo? En tanto que en el mundo natural no existe este ser para sí, sino un modo puramente pasivo de expresarse la individualidad en lo que se refiere a la inmediaticidad de la conciencia. No hay duda que estamos ante la diferenciación sartriana del «être pour soi» y el «être en soi». Hay, pues, una valoración fundamental del yo como realidad primaria, que es precisamente el punto de vista de Fichte. Por esta misma razón, Fichte cree que la muerte significa la reducción del ser a la nada en el sentido en que el ser es en cuanto tiene conciencia de la extrañeza del otro. A esto se le ha llamado nihilismo romántico, ya que hay un nihilismo activo y constante en la reducción de todo a la actividad del propio yo, y desde este punto de vista el idealismo de Fichte resulta nihilismo. Pero hay también algo más profundo, como lo muestra que el nihilismo, tanto en Fichte como en Sartre, tenga una amplia dimensión metafísica.

Desde luego, parece claro que ya en Fichte se dan los supuestos desde los que el proceso intelectual europeo va a conformarse con una situación favorecedora del paso del nihilismo metafísico a un nihilismo existencial. En este sentido, el existencialismo sartriano es el resultado de un proceso.—E. T. G.

PIGNOLONI (E.): *Primo bilancio del Congresso Internazionale «A. Rosmini»*, en «Il Saggiatore», año VI, número 1, páginas 113-125.

Hasta tanto se publiquen las actas del primer Congreso Internacional «A. Rosmini», Congreso que se ha celebrado en Stresa del 20 al 25 de julio de 1955, actas que darán noticia completa de los trabajos presentados y a través de las cuales se valorará la importancia de Rosmini y su escuela en el campo de la cultura filosófica contemporánea; nos parece útil, con un objeto meramente informativo, adelantar en un balance parcial algunas observaciones sobre el citado Congreso. Atenderemos principalmente a las ponencias presentadas, que son en su conjunto nueve.

El profesor Hugo Spirito ha expuesto la interpretación idealista de Rosmini, limitándose a una verificación de hechos, como él dice, con objeto de poner de manifiesto el enorme influjo ejercido por Rosmini sobre el idealismo italiano