

sui, es decir, el sujeto individuo viviente como unidad que se relaciona con el mundo cambiante de los actos de la vida subjetiva. Así el *sensus sui* no sólo está dado con el carácter de lo que se ofrece como tal, sino que es también el acto y, por consiguiente, se define en la relación de sí mismo con los actos subjetivos singulares. El *sensus sui* viene, pues, a caracterizar la substancia que constituye el sujeto individuo, determinando su función. Si consideramos el *sensus sui* en relación con los actos singulares, y comparamos estas relaciones con el acto puro de la mente, encontramos semejanzas que son, en cierto sentido, un paralelo, pues la libertad espiritual está en conexión con los dos haces de relaciones, tanto los de la actividad factual como los de la actividad mental. En esta actividad se da la objetivación del sujeto, objetivación del sujeto a la que llamamos también conocimiento. Este conocimiento no consiste en una proyección de lo subjetivo hacia lo objetivo sin más, sino que es el modo como el acto viviente subjetivo se realiza en el sentido que le es más propio. De este modo el conocimiento es una realización. En el orden del conocimiento, en cuanto tal, es necesario distinguir el conocimiento racional y el conocimiento sensible, aunque en cierto modo son aspectos de un mismo proceso. En todo caso, el conocimiento no sería posible sin la forma, forma que, de acuerdo con el sentido y significado del conocimiento mismo, se realiza según dos nódulos: la forma práctica y los esquemas en que la forma práctica adquiere sentido. Hablando de la forma práctica en cuanto tal, hay que admitir en ella dos aspectos; por un lado, la forma práctica impulsiva, y, por otro, la forma práctica volitiva. A través de los modos caracterizantes de la forma se da la relación entre conocimiento y voluntad. Esta relación permite que se ejerza la libertad del acto espiritual, aparentemente negada por el acto absoluto. Es evidente de lo que llevamos dicho que hay una intervención del actuar sobre el conocer y que esta intervención requiere para poderla comprender en su complejidad, que el querer como precedente del conocer, presupone el conocer. Así, hay un recomenzar continuo que establece una relación permanente del uno-efectual con el acto práctico particular, en cuya relación la libertad se hace posible y permanente.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Pensiero ed esperienza*, en «Il Saggiatore», año VI, núm. 1, páginas 73-112.

Eliminando cuestiones graves que se saldrían de los límites de esta investigación, distinguiremos entre pensamiento y razón. Atribuimos a esta última la propiedad de la universalidad e identidad absoluta, es decir, la concebimos como aquel acto que estando más allá de todo límite, puesto que la afirmación de la existencia de algún límite presupone estar más allá del límite mismo, es inmutable e idéntico y superior al mundo de las formas cambiantes de los modos del ser. Nos encontramos de esta manera con dos planos: uno, que será el plano de la razón absoluta de la unidad inmutable en cuanto unidad, de donde obtendremos los fundamentos de la permanencia del pensamiento y el pensamiento mismo, que constituye un segundo plano en el que las posibilidades de universalidad e inmutabilidad que constituyen la inteligencia se ponen en contacto con lo mutable. La realidad mutable se entiende como experiencia al ser aprehendida por el pensamiento. Precisamente la mutabilidad viene definida por su autonomía. Lo mutable es autónomo frente a la mutabilidad de las otras cosas mutables, y así el acto de experiencia es un acto espiritual diferenciado, determinado y en cierto sentido absoluto. En la autonomía del acto, de la experiencia, el pensamiento encuentra el fundamento para el logro de relaciones que determinan el proceso causal, de tal manera que pensar y experimentar, cuando se realizan en el acto de la experiencia, constituyen una unidad efectiva actualizada en un proceso individualizado. De acuerdo con este punto de vista, el hecho pierde su extrañeza frente al pensamiento y deja de tener la condición de ajeno a la razón que en cierto modo le concedía el positivismo. Se puede decir que los hechos realizados en la experiencia adquieren la plenitud de su ser en la actualidad intelectual del proceso del pensamiento. Se ve muy claro la valoración que el hecho adquiere en conexión con la experiencia si pensamos en la actividad experimental de las ciencias aplicadas. Todo experimento implica la reducción de los hechos a ingredientes intelectuales y cualquiera que sea la altura científica del experimento es experiencia, es decir, conjunto de hechos

realizados según el pensamiento. Y no sólo valen estas aclaraciones para la experiencia científica, en la propia experiencia artística se dan de modo semejante. Y esta validez general acredita su eficacia. La obra de arte tiene una contraposición objetiva; esa contraposición objetiva equivale a su factualidad y es precisamente como tal factualidad como puede trasmutarse en experiencia y, por consiguiente, introducirse en las relaciones características del pensamiento en cuanto plano de conexión de la inmutabilidad con lo mudable. Es en el arte precisamente donde lo universal se actualiza en un absoluto equilibrio por coincidencia plena del sujeto y del objeto.—E. T. G.

JACOBELLI ISOLDI (Angela Maria): *Crisi e dovere*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», anno XXXIV, serie 3.^a, vol. IX, abril-junio 1955. Firenze, págs. 301-325.

El tiempo en que vivimos parece caracterizado por el «espíritu crítico». La evolución de las ideas ha venido a desembocar en una atención al «yo» casi exclusiva. De esta evolución vienen resultados que parecen irreconciliables y por ello motivadores de crisis. Si, de un lado, la exageración de lo consciente lleva también a exageración del sentido de la responsabilidad, de otro, el determinismo, también hoy vigente, aniquila esta dirección de la conciencia. El mismo «espíritu crítico» en el que necesariamente nos vemos incluidos, obtura las posibilidades de salida; cualquier vía hacia lo «absoluto» sería considerada dogmática por la crítica. Este es el planteamiento del conflicto que el artículo pretende ordenar, con vista a una posible solución.

La solución, piensa la autora, no puede alcanzarse si no es desde las mismas dificultades esbozadas. Y es que, efectivamente, desde la conciencia crítica se puede encontrar cierta positividad; es más, cuando se intenta seriamente atenerse a los datos tamizados por la crítica, tiene que encontrarse un punto de partida firme. Este es el mundo teórico y general del artículo, desde él va a hacer la autora—justificando el título—una aplicación al tema de la moralidad humana y concretamente al deber.

La conciencia crítica tiene la certeza de no poseer definición de lo absoluto. Pero esta certeza sería, a su vez, una

absolutivización y negativa, si se pretendiese hacer de ella la primer verdad fundante. Evitado este escollo (y por la misma agudeza de las armas críticas), encontramos a la «conciencia crítica» como certeza abierta hacia su propia definición, o, lo que es lo mismo, como «apertura positiva». Por esta vía nos aparece el yo abierto a lo otro, y dentro de «lo otro» a lo «otro» que la conciencia, y «dos otros», es decir, los otros yo. Esta esencial diversificación de lo «otro» lo expresan así sus propias palabras: «In questa situazione proporsi la relazione dell'io all'alterità, prescindendo dalla qualificazione consciente in cui vive la certezza, ci sembra apripe la possibilità di un equivoco.» Si se cualifica lo «otro» más como allende a la conciencia que como otra conciencia, se está deslizando de nuevo una sutil y negativa absolutivización. Este modo que tiene la conciencia de encontrar lo otro es lo que llama «la socialidad». Desde la socialidad el hombre encuentra su centro moral, pues desde ahí aparecen limadas las pasiones negativas (odio, envidia) producidas por el imperio absoluto del yo.

Con este bagaje se apunta a la solución del problema del deber. Desde la socialidad, así entendida, la conciencia del deber reclama relación con la «absolutividad» (assolutezz), no con lo absoluto, lo cual es inteligible por la fundamentación teórica de la apertura positiva de la conciencia.—M. R.

LAFLEUR (Laurence J.): *The transition to Ethics*, en «The Journal of Philosophy», vol. VII, núm. 21, 1955, New-York, págs. 571-580.

Muchos filósofos han fundamentado sus temas éticos consciente o inconscientemente en la psicología humana; pero muy pocos han sostenido que sea posible un paso o transición entre el dominio de los hechos y el dominio o mundo de los valores. Al contrario, se afirma cada vez más que no es posible lograr una correspondencia caracterizada por una transición de un mundo a otro mundo. Los juicios de valoración ética no serían transformables en juicios de valoración facticia o existencial. Esta es la opinión más común y corriente, y, en cierto modo, la que define el escepticismo, en lo que se refiere a la determinación intelectual de los valores éticos. Sin embargo, se esconde en este