

hombre, sino conquista. La inmoralidad tiene un ser negativo, que reposa sobre el resto de moralidad que conserva. La libertad se conquista en el dilema ser-deber ser: o naturaleza mecánica, o espíritu que es Yo.

La necesidad espiritual consiste en lo que Gentile llama *seriedad* o *religiosidad* de la vida. El idealismo italiano ha reivindicado en la vida del espíritu la pasión. Ha querido la vida como milicia y lucha en la que el hombre se comprometiese por entero, para ser él mismo en vida y en muerte. Esta seriedad hace al hombre entero, al que tiene carácter, al que sabe lo que quiere, y pone en práctica su querer sin titubear. El hombre de carácter es una personalidad que en cualquier momento está presente a sí misma, quien no distingue entre teoría y práctica, entre decir y hacer, entre saber y creer. Es, en suma, lo que todo hombre debe ser: una *conciencia*.

Quien vive seria y religiosamente la propia vida y tiene, por tanto, una vocación —existencia auténtica— se contrapone al indiferente, al escéptico, al aficionado, al egoísta —existencia inauténtica.—A. S.

LAUTH (Reinhard): *Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», X, 1956, Heft, 2 (págs. 244-278).

Los ensayos de una doctrina existencialista de los valores en la filosofía francesa actual, particularmente en Sartre y Polin es el objeto del artículo de Lauth. La tesis fundamental de Sartre sobre la existencia humana como ser y nada revelada en la libertad como valor supremo envuelve una conexión de gran interés entre existencialismo y valorismo. La existencia humana es, ante todo, vivir originario con sus posibilidades o, unitariamente, con su posibilidad. En esta posibilidad radica el acto libre, de manera que a su vez las posibilidades están constituidas también por el acto libre. La fenomenología sartriana parte, pues, de esta ética posicional en la que cada ser para sí es un valor consustancial. Cada elección es la elección de nuestro ser, de nuestros valores, pero éstos no nos son dados como reales o ideales. En Sartre hay sólo dos posibi-

lidades: «Je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je veux (les valeurs) et déclare qu'elles s'imposent à moi» («L'existentialisme est un humanisme»), lo cual aclara enfáticamente: «Rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être» (EH., p. 23). Así trata de desarrollar una moral.

Casi al mismo tiempo que Sartre, el profesor de la Universidad de Lille Raymond Polin trata también de constituir una ética existencialista, una de las lagunas que dejó el existencialismo alemán. La fuente de todos los valores es para Polin el acto trascendente. Pero los valores son referencias a lo «otro» desde la nada y por ello son desconocidos; es decir, que su apreciación es inmanente, aunque se trate de trascendentalizarlos. Los principios señalados por Polin son el de cambiabilidad de valores análogos, el de continuidad y el de comunidad de los valores. En el primero está el originario trascendente, en el segundo se tenderá a la trascendencia y en el tercero se absorberá la originaria trascendencia en una formación normal. Los tipos ideales son para Polin creaciones del universo axiológico. La jerarquización viene dada por la dialéctica dinámica de lo inmanente (conocimiento, práctica) a lo trascendente (posición de los valores). Así no pueden darse valores objetivos, dado que todo valor objetivo existe sólo como real, es una realidad trascendente. Más que un nihilismo práctico se deduce de esta negación de Polin un nihilismo gnoseológico, por consecuencia. Justamente porque los valores son desconocidos e irreales no pueden constituirse filosóficamente en realidad ontológica. La axiología objetiva de Scheler queda así invalidada en el existencialismo francés.

Reinhard Lauth critica particularmente la doctrina de Polin con base en la teoría objetiva de los valores.—E. S.

MONEY-KYRLE (R. E.): *The World of the Unconscious and the World of Commonsense*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VII, 21, 1956 (págs. 86-96).

El procedimiento analítico freudiano es conocido. El paciente prueba a comunicar sus pensamientos y sensaciones:

al analista, y éste encuentra en ellos otras ideas y sentimientos que estaban deprimidos. Establece su conexión, y el paciente puede aceptarla, o rechazarla porque no la entiende o porque le parece falsa. La resistencia a aceptar la interpretación es o afectiva o intelectual. Un estudio amplio de estas dificultades podrá aclarar si están relacionadas con las teorías acerca del instinto.

Las reacciones instintivas podrían nacer o como un conocimiento o como un afecto responsable a ciertas sensaciones, o como conductas espontáneas ante estímulos diversos. Pero el instinto no es ni algo puramente subjetivo ni un recurso común a toda la especie humana, independientemente de los recuerdos y experiencias adquiridas concretamente. Hay un instinto *primitivo* y un instinto *experimentado*. Por tanto, es difícil decir si la respuesta a un estímulo es sólo cognoscitiva o también afectiva, o si el estímulo es él mismo la realidad promotora del instinto o sólo un símbolo de la realidad capaz de promoverlo. Además, la capacidad instintiva de *reconocer* no implica tampoco que exista una idea instintiva de la realidad reconocida.

La realidad, como parte del mundo del sentido común, nos es tan familiar que se nos aparece como independiente de nosotros. Pero la realidad es, para nosotros, egocéntrica. Cada sensación de realidad se nos fija en nosotros, y la personalizamos. La realidad es dualista: material y espiritual. Pero si está distinción se pierde, ambos reinos de realidad se interfieren y el mundo se nos aparece monista. Además, conocemos la realidad como modelo de sí misma, y como realidad concreta. Y es difícil saber si captamos el mundo como verificación de nuestro modelo subjetivo o como objetivamente está, aparte de que los aspectos psicológicos del mundo se nos aparecen como físicos.

Una cosa es clara: que nuestro pensar, sentir o desear están únicamente restringidos por nuestros conflictos internos. Bastará resolver éstos para aclarar aquéllos. Este mundo de conflictos interiores es el que los analistas tratan de explorar. Desde el mundo fantaseado, el mundo del sentido común emerge gradualmente bajo la doble influencia de la madurez interior y de la experiencia exterior. La confusión entre fantasía y hecho es lo que produce los conflictos interiores. Por eso es tan necesario remo-

ver los recuerdos infantiles, donde hechos y fantasías se mezclan por no poder ser aún distinguidos desde la experiencia infantil.—A. S.

PACI (Enzo): *Funzione e significato del mito*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 4, 1956 (págs. 148-160).

Ha dicho Hölderlin que la palabra es el don más peligroso que los dioses hayan concedido a los hombres. Dentro de la tensión significada por la formación de un mito, se confunden el bien y el mal, la afirmación y la negación, en una *situación límite*.

Como forma de pensamiento, es un antídoto del intelectualismo, y pretensión de reconquistar la perdida espontaneidad originaria, en una ilusión.

Si quiere admitirse al mito como factor positivo, no puede ser considerado como «restauración», que niega la civilidad y la vida del próximo futuro, en una negatoria absolutización de la unicidad y de la soledad que destruyen las exigencias y disuelven las solidaridades futuras.

El proceso vital o histórico revelado en el mito está constituido por un ritmo de extrema simplicidad, por una elemental estructura existencial. Hay un nacimiento en una situación preexistente, un desarrollo englobando al mundo circundante, necesario para la nueva vida; se une luego a otra existencia para engendrar otra existencia nueva, y, al fin, muere.

En su significado más profundo, el mito es una relación entre la estructura económica y la fe religiosa, aunque la fe religiosa no sea concretamente transformación de una estructura económica negativa en estructura económica positiva, y la fe o pseudocreencia se refiera no a una presencia divina, sino a una presencia diabólica.

En su aspecto positivo, en cuanto descubrimiento o invención de nuevas posibilidades de aprovechamiento del trabajo propio o ajeno, el mito significa y describe situaciones cerradas y cristalizadas en formas sociales. Toda sociedad, sin dejar de vivir en el mito, puede abrirse o cerrarse. Pero si se abre, es porque ha podido avizorar algún dato que tal vez no sea aún elemento real, pero pue-