

mente social y trivializadora. En cierto modo, la relación entre norma ética y normalidad social expresa el carácter creador del elemento irracional que se manifiesta preferentemente en las voliciones y no en las formas arquetípicas de las reglas morales.—E. T. G.

STALLMACH (Josef): *Die Irrationalitätstheorie Nicolai Hartmanns*, en «Scholastik», año XXXII, cuaderno IV, 1957 (páginas 481-497).

En la metafísica del conocimiento en Hartmann aparecen normalmente dos tesis básicas que se refieren a la trascendencia gnoseológica del conocimiento y a la inmanencia ontológica del conocimiento. Según la primera, el conocimiento del sujeto implica trascender del objeto puramente concebido al objeto real. De acuerdo con la segunda tesis se establece una relación epistemológica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a través del sujeto y objeto puramente cerrados en el ámbito de la inmanencia. Ahora bien, cabe una tercera tesis, según la cual el ser que se expresa en esta relación tiene el carácter de irracional; a esta tesis la denomina el autor «la irracionalidad metafísica del ser».

En síntesis ya se ha insinuado en las afirmaciones anteriores que la irracionalidad tiene un carácter no negativo del concepto de racional, sino preferentemente esclarecedor y necesario desde un plano que no es meramente el lógico. Se trata de lo *transinteligible*, en cuya expresión no está negada la inteligibilidad, sino simplemente trascendida.

La racionalidad tiene un carácter moral y correlativo. Lo transinteligible no tiene ese carácter moral ni tampoco es explicable su correlación lógica, simplemente aparece integrándose en el proceso de la razón e incluso en los planos más abstractos. Según esta teoría, el conocimiento llega a un instante en que vuelve sobre sí, es decir, se da un punto de flexión en el que lo irracional aparece como una necesidad. No se trata de la convertibilidad escolástica, sino de un cierto círculo del que sólo se sale en virtud de lo transinteligible.

Resulta, pues, que el hombre no es simplemente el ente acampado entre los otros entes. Aparece realizándose en una línea en la cual tiene la comprensión de

los propios supuestos que le llevan a la irracionalidad y por consiguiente la conciencia de lo que Hartmann denominó, en una frase feliz, *congenialidad con el ser*. La congenialidad con el ser es también, en cierto modo, finitud, y la finitud da sentido a ese punto de flexión desde el cual lo irracional actúa como un elemento comprensible desde la teoría del conocimiento, merced a la capacidad para hacerse cargo de la presencia de lo transinteligible.—E. T. G.

MADDEN (Edward H.): *Charles Eliot Norton on Art and Morals*, en «Journal of the History of Ideas», XVIII, 3, 1957 (págs. 430-438).

Ch. E. Norton, tratadista de Historia del Arte, no sólo se interesó en sus estudios sobre esta materia y sobre Dante, sino que en su doctrina se acusa una preocupación manifiesta por cuestiones de moral y sus problemas sociales, así práctica como filosóficamente considerados.

A pesar de haber sido observada la relación que puede establecerse entre la ética y la estética de Norton, no se ha precisado. En sus «Letters», no obstante puede fijarse su posición en las relaciones entre arte y moral, a propósito de sus excelentes interpretaciones de Carlyle, Ruskin, Emerson, Mill, Longfellow y Curtis.

Hacia 1869, Norton advertía el pésimo estado social de las clases humildes. El utilitarismo inglés favorable al obrero podía traslucirse en cartas como las que transcribe el autor del artículo dirigidas a Chauncey Wright y que revelan la influencia de St. Mill.

Norton pretendió, al mismo tiempo, coordinar sus puntos de vista éticos utilitarios, así como sus corolarios sociales, políticos y económicos, con sus intereses estéticos. Wright creyó que entre las respectivas metas de la ética y la estética de Norton no existía incompatibilidad. En esta conexión entre ética y estética, visible en Norton, pudieran verse puntos de contacto con el modo de entender estética y ética Carlyle, Emerson y Curtis, e incluso con Santayana, en su diatriba contra la metafísica de lo absoluto. El escepticismo de Norton no se oculta en sus «Cartas», ni su agnosticismo, consecuencia obligada de su previo escepticismo filosófico, ni su pesi-

mismo, igualmente derivado de este escepticismo. Como en autores semejantes a Norton, puede decirse que su pesimismo ético-estético es más temperamental que objetivo, faceta de su compleja personalidad, más rica en contrastes que en aportaciones concretas y provechosas.—E. S.

RECASENS SICHES (Luis): *José Ortega y Gasset*, en «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», XXXIV, V, 1957 (págs. 513-543).

El sabor hispánico de la obra de Ortega y Gasset no se debe a que él tuviese propósito alguno de dar tal color a su pensamiento. Se debe, simplemente, a su valor de autenticidad, por lo que sus páginas habían de reflejar todos los ingredientes y dimensiones de su personalidad.

La *Metafísica* de Ortega aparece ya en germen cuando dice: «Yo soy yo y mi circunstancia». El hombre necesita absolutamente de las cosas, diversamente, el ser, las esencias, necesitan del hombre, al menos en el sentido de que han de ser investigadas por él. Hay algo que es previo al filosofar, que es el hombre, la vida humana. Lo primero que ocurrió a los filósofos al investigar la realidad fué pensar el mundo como algo independiente de nuestro pensamiento. Inversamente el idealismo, al afirmar el yo como realidad radical, suprime el mundo, sin el cual no hay «yo».

Ortega señala dos errores cometidos por Descartes: 1) Haber desconocido la realidad del pensamiento que incluye no sólo un sujeto pensante, sino los objetos pensados. 2) Haber *cosificado* el ser del sujeto. Para Ortega la realidad radical es la vida humana, el sí mismo en y con el mundo. La vida no se nos da hecha, sino que es un hacerse a sí misma. En todo caso la vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha por llegar a ser de hecho lo que somos en proyecto.

El hombre no es una cosa; su vida es un puro y universal acaecimiento que acontece a cada uno. Todas las cosas son interpretaciones que da a lo que encuentra, las dificultades o facilidades para existir.

La razón matemática, la razón pura, no es más que una especie de la razón. Unida a la razón matemática y por encima de ella está la *razón vital*, se trata

de una razón narrativa: la razón histórica. Ortega se propuso desde el año 1935 la tarea de encontrar una base a la sociología y a la ciencia histórica, intentando definir con rigor lo social y poner en claro los elementos sociales de la Historia. Puso en evidencia el grado de miseria mental en que el hombre se ha encontrado frente a los fenómenos sociales.

El hecho social más elemental es la percepción del prójimo. En la medida en que yo siento que no estoy solo, que vivo acompañado, en sociedad, mi vivir es convivir. Convivencia y sociedad son términos equivalentes para Ortega. Uno de los más graves errores ha sido confundir la sociedad con la asociación contractual. En toda colectividad humana actúan tanto tendencias asociativas como disociativas. El ser humano es constitutivamente miembro de una colectividad, no sólo exteriormente, sino en lo interno. Ortega clasifica los «modos de vida» en individuales, interindividuales y colectivos. Los primeros son una creación personal del sujeto, los segundos constituyen una relación entre sujetos que tienen en cuenta su propia personalidad; los últimos son impersonales, funcionales, como norma de conducta de un círculo social determinado. Las relaciones interhumanas son diferentes de los fenómenos psíquicos que ocurren en cada participante. La vida social se integra tanto de lo interindividual como de lo colectivo.

Ortega se ocupó también de la historia, el proceso de la civilización y la tradición cultural, así como otros temas fundamentales para la sociología y la filosofía social, tales como la nación, la técnica y particularmente su estudio de las crisis históricas.—R. C. C.

CHAIX-RUY (J.): *Benedetto Croce et la Dialectique Hégélienne*, en «*Les Études Philosophiques*», X, I, 1957 (páginas 21-25).

Croce no ha cesado de reflexionar sobre el pensamiento de Hegel, a quien consagró, en 1906, un libro que permanece muy actual. Cuarenta y tres años más tarde, en unas páginas escritas en 1949, bajo cierta ingeniosa ficción reanuda la confrontación de su propio pensamiento con el del filósofo alemán. Allí precisa que deben recusar, no la dialéctica en sí misma, sino una filosofía que