

juicio del autor, el ataque al utopismo, como muestra de idealismo soñador e ineficaz.

En la primera sección de este artículo se establece si es conveniente o no llamar realista al ataque contra el extremo idealismo. El autor juzga que el ataque es realista sólo en la medida en que se asienta sobre las bases del sentido común. En la segunda parte procura definir con la posible precisión cuáles son las víctimas del ataque y sugiere una cierta clasificación. A juicio del autor hay un utopismo extremo y otro utopismo moderado que en sí mismos no deben considerarse valores absolutos, ya que lo que en una sociedad es utópico, en otra se valora como relativo, y así distingue el utopismo abstracto, el utopismo de lugar y el utopismo de tiempo.

La tercera parte la dedica a investigar hasta qué punto puede considerarse la amenaza realista como un ataque serio contra el utopismo. Los defectos del utopismo están en sus propias exageraciones y el realismo más que destruir las visiones utópicas tiende a reducirlas a los límites razonables del empeño utopista. El utopismo nazi hubiera tenido mucha más fuerza de haberse hecho eco de las críticas, de los ataques del realismo, pero, por otra parte, parece que está incluido en la propia dialéctica de la utopía el negarse a las observaciones realistas para no perder, sin duda, el carácter que la cualifica.

En las partes cuarta y quinta da un esquema de las funciones inherentes a la actividad utópica en el seno de una determinada sociedad. Así, por ejemplo, la función de conexión, la función de advertencia, una función impulsora.

Resulta, pues, que la utopía tiene un valor concreto y no descuñable, siempre que la utopía no exceda a las propias correcciones que en el ámbito social se le imponen, porque puede convertirse en un tóxico que lleve inexorablemente al totalitarismo.—E. T. G.

HUBER (Gerhard): *Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie*, en «*Studia Philosophica*», vol. XV, 1955 (páginas 73-86).

Es ciertamente impresionante lo que ha ocurrido con la filosofía en el transcurso del proceso de la historia occidental. Poco a poco se ha ido convirtiendo

en un saber académico. Este saber académico ha perdido espontaneidad por el peso de sus propias conexiones con el pasado; no se trata de ninguna afirmación caprichosa, sino de un hecho. La cuestión radica en este problema central. ¿Hay algo nuevo en este hecho? Desde luego parece que la novedad radicase en el contenido paradójico del academicismo que hemos reseñado. De una parte, la filosofía se ha ido convirtiendo en un *corpus* de afirmaciones y conclusiones; de otra, se ha ido haciendo problemática y cada vez más discutible y discutida.

Dentro de los límites del hecho de la problematicidad, parece que cobra nuevo valor, y en cierto modo nuevo sentido, la filosofía antigua. No sólo los filósofos creadores, sino también los profesores de filosofía descubren en el mundo filosófico originario un manantial inagotado de nueva problemática. Platón, por ejemplo, aparece como el formulador genial de la relación entre la idea y la existencia. Desde un punto de vista de mayor lozanía, no se trata de la valoración escolástica, ni siquiera de la decimonónica, sino del planteamiento del vínculo real entre la razón constituida como idea y la realidad en cuanto tal. El concepto de totalidad en Platón significa una vía que no incurre en el idealismo absoluto ni en el empirismo, y que se mantiene a sí misma como previa a las derivaciones posteriores. Quiere, pues, decirse que el dinamismo de la filosofía occidental ha condicionado las posibilidades múltiples del pensamiento filosófico en su origen y que este dinamismo puede ser revalorizado considerando, desde las consecuencias de la evolución histórica, la primigenidad de la filosofía griega originaria. En este aspecto, la filosofía antigua tiene un sentido profundamente actual. Se ofrece como un origen al que se puede volver y cuya vuelta no es incompatible con el proceso habido en el transcurso del tiempo histórico.—E. T. G.

JORDAN (Elijah): *The Philosophical Problem of Religion*, en «*Ethics*», LXV, 3, 1955 (págs. 192-200).

El hecho de que una gran mayoría de los humanos sólo haya conocido el dolor, la necesidad y la ansiedad, debería recordarnos que el sufrimiento es el con-

cepto básico de nuestra religión. Y el significado del sufrimiento no debería hacernos olvidar que hemos aceptado la doctrina del sufrimiento como la definidora de la explicación y justificación de una vida dominada por el dolor. Pero en nuestra teología olvidamos que esta explicación se hace mediante los símbolos que constituyen la estructura del arte y que estos símbolos tienen su significado en su contenido de acción moral. Lo que da a la Cristiandad su poder y su verdad es la Cruz.

Y sin embargo, nosotros decimos que la vida es el fin y el objetivo de la motivación religiosa. Naturalmente pasamos por alto la realidad de la vida a trueque de sus posibilidades ideales, al olvidar que la vida como existencia carece de posibilidades ideales. De este modo no hay conexión entre el ideal de la vida y su actualidad. Cuando menos ninguna que no viole todas las leyes del pensamiento y apele a lo irracional de la magia.

La religión implica y supone realidades, pero estas realidades no pueden hacerse inteligibles fundamentándolas en una causa infinita, ni pueden ganar status a través de una lógica que intente reconciliar valores y existencia usando símbolos abstractos. La Lógica y la Filosofía prueban exactamente lo contrario de lo que quisiéramos que probaran. Así se reduce el fin de la religión a exhortar y persuadir y la teología con su lógica y sus doctrinas a una parte del ritual y nuestras argumentaciones se transforman en persuasión moral dirigida en gran parte a nosotros mismos, para mantenernos en nuestras convicciones.—
S. del C.

MACKENNEY (John L.): *Concerning Russell's Analysis of Value Judgements*, en «The Journal of Philosophy», LV, 9 (1958), 382-389.

Russell, al preguntarse si existe alguna clase de conocimiento ético, responde que sí. Pero su razón no está en los hechos de la percepción, sino en las emociones y sentimientos que han dado origen a los conceptos de recto o torcido, bueno o malo.

Según el autor, ello quiere decir que en la ausencia de una capacidad indicadora de la terminología del valor, la sola función que queda a los juicios éticos

es la de expresar las emociones del *speaker* en cuenta de influir la conducta de los otros.

El pensamiento de Russell no se extiende a que el juicio ético debe convencer a la gente de que nuestros estados emocionales exigen respeto y atención y que deben ser imitados, lo cual es propiamente un problema político más que ético.

El problema ético es semejante a la problemática física. En orden a verificar los juicios éticos debería haber una correlación empírica entre juicio y objeto experimental. Pero convencido de que esta comprobación no puede hacerse en la teoría ética, Russell retrocede a la interpretación emotivo-persuasiva de los juicios de valor.

De hecho, la ética de Russell se resolvería en términos psicológicos, y ello en cuanto pudieran comprobarse las investigaciones empíricas de los juicios de valor; la cual averiguación pertenece propiamente a la psicología experimental, en un nivel muy diferente de donde tradicionalmente viene siendo estudiada la ética, e inclinándose a ser resuelta en términos accesibles al campo de la actividad e influencia interhumana (política). Esto reconoce el propio Russell cuando escribe que para llegar a la objetividad en la ética debe apelarse a la mayoría de los valores acusados en juicio moral, lo cual lleva el problema de la ética personal a la ciencia política, entonces casi inseparable de la ética.—
A. S.

KOLENDA (K.): *Science and Morality*, en «Mind», LXVII, 266, 1958 (páginas 203-215).

A juicio del autor, el conocimiento de la estructura de las expresiones éticas no puede establecerse sin una discusión previa acerca de la naturaleza de la estructura de las expresiones que significan conocimiento en general. De aquí que sea necesario estudiar las semejanzas y diferencias entre los juicios que expresan proposiciones científicas y los juicios que expresan proposiciones morales.

Las proposiciones de las ciencias naturales son las que mejor sirven de ejemplo de proposiciones que expresan conocimiento. El contenido de estas proposiciones, es decir, lo que las propo-