

miento viene mucho más codeterminado por las peculiaridades y condicionamientos del sujeto, lo que hace que todo conocimiento concerniente al ser sobrenatural sea sólo relativamente válido. Por supuesto que ningún conocimiento está completamente libre de momentos subjetivos, puesto que siempre expresa un punto de vista. Pero las ciencias particulares, al limitar sus campos, reducen al mínimo los factores subjetivos, en tanto que la filosofía no puede limitarlo, puesto que considera la totalidad, que, al ser captada desde distintos puntos de vista, resulta polifacética. Esto hace que el relativismo de su conocimiento sea, en buena medida, un *perspectivismo*. Se trata, pues, de una relatividad *gnoseológica* y no *ontológica*: lo relativo es el conocimiento, no el objeto. La cuestión es ahora si esta subjetividad y perspectividad del conocimiento puede ser superada y cómo.

El medio para ello puede ser el criterio de la *convergencia*: cada filósofo ve la realidad desde su punto de vista, pero puede intercambiar con los demás observaciones y experiencias, con lo cual es posible reunir los múltiples puntos de vista y reflexiones en una visión omnicomprendensiva. Por supuesto que el criterio de la convergencia no significa que la suma de opiniones concordantes pueda dar una verdad, ya que los errores siguen siendo errores, aunque constituyan una «opinión dominante». La convergencia ha de ser entendida, pues, como una *síntesis* de puntos de vista, y no como una *suma*.

De aquí la importancia de la comunicación y de los coloquios entre los filósofos. Y de aquí también que la verdadera filosofía sea siempre una efectiva colaboración, o sea la unidad y continuidad del viviente filosofar a través del tiempo y del espacio: la *philosophia perennis*.

Así como la absolutización de la parte conduce a la relativización del todo, así la relativización de cada visión parcial, aceptándola como verdad parcial y conjugándola (y no contraponiéndola) con las otras visiones parciales, conduce a la superación del relativismo. Tal como lo ha hecho Fechner en su *Filosofía del Derecho*.

Esta actitud ilumina también el *problema del Derecho natural*. Quien considere las distintas doctrinas yusnaturalistas podría llegar a la conclusión de

que el Derecho natural es tan sólo producto de la teoría, una imagen puramente subjetiva. Sin embargo, tras la variedad de las concepciones yusnaturalistas y tras la multiplicidad de sus puntos de vista, hay un contenido unitario: la idea del verdadero Derecho que es en sí. Lo cual no quiere decir que su posesión sea fácil: el Derecho natural no es un don, sino un tema.—  
A. B.

MOREAU (Joseph): *Phénoménologie et idéalisme*, en «Giornale di Metafisica» anno XV, 1960, núm. 5, págs. 557-575.

Para Moreau no hay oposición entre experiencia fenomenológica y reflexión idealista. Ambas están en la misma línea de continuidad, siendo la fenomenología el resultado en profundidad del pensamiento idealista. En esa perspectiva son estudiados concisamente Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley y Kant. Con éste accede el idealismo al plano fenomenológico, en el interior mismo del cogito cartesiano, al emanciparse de todo sustancialismo: todo pensamiento es a la vez representación de un objeto y modificación de un sujeto, sin que de ahí podamos concluir ni a una sustancia pensante ni a un mundo en sí sustancial y exterior. En el idealismo transcendental de Kant y Husserl yo y mundo, objeto exterior y vida psíquica, sólo existen para una conciencia, como realidades puestas simultáneamente por el *yo pienso*. Mundo no es, pues, inmanente al yo. Ambos son correlativos para el sujeto transcendental. Ultimar la concreción ontológica de ese yo transcendental será la tarea básica de la filosofía posterior. El idealismo postkantiano lo erigirá en Idea absoluta borrando toda individualidad del yo concreto. La concepción del yo como ser-en-el-mundo salvará la individualidad de éste, acentuando la distancia del mismo frente al yo absoluto transcendental.

En esta línea el *en soi* de Sartre representa la vuelta al más rudimentario realismo. El mismo significado entraña la fenomenología existencialista de Merleau-Ponty, que se atiene a lo dado, a las cosas mismas, a la rígida correlación entre yo y mundo. Mientras que, insiste Moreau, sólo profundizando en el sentido del idealismo transcendental, sólo destacando al acto del yo pienso, al su-

jeto transcendental, frente al contenido de la conciencia y situándolo más allá del mundo, lograremos integrarlo en el yo y en la existencia ontológica. Así Heidegger niega tal rigurosa correlación de yo y mundo. Los objetos exteriores me son dados, me son presentes. Mientras que el yo no es jamás dado a sí mismo, sino que es perpetuamente *cuestión* para sí mismo: se busca a sí mismo. No es cosa sino sujeto consciente y proyección. El que verdaderamente *existe* y hace *cuestión* ante sí mismo de la *existencia* del mundo exterior. Es decir, del sentido del ser. Aun concediendo que el yo (*moi*) existente sea, como el mundo, un dato de conciencia, un objeto interno correlativo del objeto externo, no por ello podría ser el yo (*je*), el acto de conciencia. El ser conociente, el sujeto transcendental es, pues, mucho más que puro correlativo intencional del mundo-objeto. Es aberrante por qué aquél se distancia del mundo. Bien que no se «desligue» el sujeto del mundo, pero que se explique también porque aquél se distancia del mundo y pone ante sí mismo las cosas como objeto. Sin reducción fenomenológica no hay experiencia fenomenológica. Si el sujeto consciente no puede existir sin el mundo, es, sin embargo, capaz de distanciarse de los objetos y de situarse a sí mismo en el mundo, de hacer *cuestión* del ser y de sí mismo como ser. De la fenomenológica brota la ontología en Heidegger y su ser-en-el-mundo supera en profundidad el idealismo transcendental, no volviéndonos ni a un realismo vulgar ni a un fenomenologismo puro. Su filosofía significa la recuperación, en la subjetividad transcendental, de la transcendencia ontológica, en que definitivamente se basa la interioridad del sujeto, existencia consciente, y el ser de los objetos exteriores que nos son dados en el mundo. Así la exterioridad en Heidegger enlaza con el sentido de lo espacial en Platón.—V. ABRIL C.

RESCHER (Nicholas) y JOINT (Carey B.):  
*Evidence in History and in Law*, en  
 «The Journal of Philosophy», LVI, 13  
 (1959), págs. 561-578.

Este artículo vuelve a poner en tela de juicio la analogía entre el uso de la evidencia en historia y en el conocimiento jurídico, determinando la exten-

sión y límites de dicha analogía atendiendo a las diferencias existentes entre el conocimiento histórico y el jurídico.

La evidencia, considerada en sí misma, es un modo cognoscitivo que se contrapone a la prueba por demostración. Aquella es característica de los saberes inductivos. La veracidad del conocimiento por evidencia depende de la amplitud con que estén presentes todos los elementos que condicionan lo afirmado en aquella. Por tanto, este modo de conocer tiene un carácter probabilista. Dadas las modalidades de conducta humana usual, la acción humana, en materias importantes como en cosas de poco interés, está gobernada mucho más por la evidencia de probabilidad que por una prueba deductivamente rigurosa. La evidencia, en tanto que concepto probabilístico, está basada sobre una referencia a nuestra información sobre las cosas. Se refiere a nuestro conocimiento sobre la situación dada, pero no a la exactitud situacional considerada en sí misma. Constituye un grado de creencia razonable.

La adecuación de la evidencia al conocimiento de la historia y del derecho es diversa. El estudio de los antecedentes de un problema jurídico se asemeja fundamentalmente a la evidencia histórica. Pero hay elementos que obligan a utilizar esta evidencia de modo distinto en cada dominio del conocer.

La diferencia entre el derecho y la historia procede de la disparidad entre sus respectivas funciones y finalidades. La prueba judicial y jurídica es primariamente *adjudicativa*, buscando una composición razonable de los conflictos empeñados sobre objetos valiosos. Sólo secundariamente es *investigativa* de la verdad de los hechos, en cuanto que es medio necesario para una adjudicación razonable de los valores en juego.

Por el contrario, al historiador le interesa solamente una finalidad: el establecimiento de la verdad ocurrida en el pasado. Su obligación fundamental es la verdad desnuda. Mas la obligación del juez respecto al esclarecimiento de la verdad está circunscrita por sus obligaciones de amparar los derechos de los litigantes o del considerado perjudicado, y de robustecer esos mismos derechos.

Tanto en historia como en la ciencia jurídica, se utilizan varios medios de adquirir evidencia: testimonios humanos, documentos, huellas y restos físicos, etc., que sirven para concretar