

una parte, atiende a la razón, y por otra, a la majestad de la ley. Es comprensible que la ley no obligue con la misma premiosidad íntima que la razón, pero también es comprensible que ambas son dos modalidades admisibles en distinto grado.

En todo caso, es inadmisibile que el desarrollo de la capacidad reflexiva de un hombre pueda hacerle llegar a descubrir que la mayoría de las imposiciones de la autoridad social son incompatibles con razones más elevadas de orden moral, puesto que esa mayoría de preceptos es también razonable.

Se advierte, pues, que el concepto de moralidad adquiere asociaciones conceptuales y reales múltiples. Así, nociones como «orden moral» o «regla moral» pueden ser siempre entendidos desde dos puntos de vista: como un cuerpo de reglas mantenido por la fuerza moral pública; y como un cuerpo de reglas que los miembros de un grupo deben y pueden esperar conocer si examinan sus razones de obligar. En todo caso, en tanto será más madura la obligatoriedad moral, en cuanto que haya sido captada, por apreciación no violentada desde fuera, como razón obligatoria en ese caso. Entonces la función moral de la autoridad se reducirá a aplicar las presiones morales coercitivas, pero no siendo más que refuerzo de las funciones de la moralidad primaria. En todo caso, la ley moral primaria obtendrá (desde su propio nivel y desde sus medios propios) en su racionalidad misma el poder de guiar definitivamente a la conducta, y de obligar tanto en nombre del interés de cada uno como en el interés común. Sólo en la conciencia moral madura se encuentran al mismo tiempo la forma y la materia de la ley moral primaria.—  
A. S.

FORREST (Aimé): *Grâce et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 53-58.

Bajo una afirmación esencialista, la libertad es como la causalidad de la conciencia. Lo principal de esta afirmación reside en apartar todo aquello que viniese a amenazar la certidumbre interior dada a la conciencia. Entonces el reconocimiento de la libertad aparece como el de la presencia de la espiritualidad humana ante sí misma. La libertad viene

fundada así, como el de la interioridad misma de la conciencia, como un acto de transcendencia propio del espíritu. Pero, además, es fruto de un esfuerzo espiritual, dentro de un proceso guiado por una idea que se quiere poner en práctica, en el sentido señalado por la plenitud espiritual a que se aspira.

El espíritu aparece como algo que no se identifica con sus obras, sino que se mantiene alteritariamente frente a ellas. Lo esencial de esta alteridad es precisamente la libertad, que se convierte en dignidad de nuestro ser interior. Por ello, el espíritu se nos aparece como libertad, la cual es lo que nos une, pero nos distingue, a la plenitud de lo espiritual que nos anima. En un mismo movimiento de reflexión captamos nuestra libertad y el sentido de nuestro ser espiritual. Afirmada y comprendida la libertad por nuestra toma de conciencia, la tarea de la reflexión ética es considerar esa relación para captar todas las verdades implicadas en ella. La experiencia de la libertad es una conquista progresiva de la plenitud espiritual.

Sólo desde una filosofía de la libertad es posible reflexionar sobre la significación de la gracia. Sólo en el conocimiento de los obstáculos y de los valores de la libertad podemos entender la función de la gracia como don divino. Por este don, el alma adquiere un nuevo valor delante de Dios. La gracia representa una promoción, una elevación de nuestra naturaleza. Es una renovación del ser interior, al que conduce a un nivel sobrenatural. Pero la gracia religiosa a que se refiere la conciencia cristiana, no tiene solamente esta función formalista, sino que se concreta en una aptitud personal cuyas dimensiones pueden ser verificadas entre los hombres. Lo infinito de la gracia operante en los hombres tiene también un nombre concreto: el orden de la caridad. Esto es lo verdaderamente sobrenatural en el hombre, al cual la gracia nos da acceso. Entendida de este modo, la sobrenaturaleza es misteriosa, pero no paradójal. Es un misterio pero un misterio luminoso.

Desde este nivel de la caridad, el hombre no es solamente un ser *libre*, dotado de unas estructuras donde la libertad puede realizarse, sino que es también un ser *liberado*, o sea, sanado en su voluntad misma, en la raíz misma de donde puede proceder el mal humano. Pero este orden de la caridad no puede ser

conquistado por el hombre en sí mismo, puesto que esta perfección de haber vencido su propio querer sólo puede conseguirse si la acción divina apoya y consume este esfuerzo del hombre. La sobrenaturalidad humana de la gracia significa, en resumen, que el orden de la libertad queda rebasado al instalarse todo humano querer en un plano de caridad. La libertad se espiritualiza completamente, y la caridad mantiene todos los valores humanos de la libertad, penetrándoles de su valor supremo al hacerlos participar de sí misma. En este nivel de la gracia, nuestra experiencia espiritual deviene síntesis de la posesión de sí y de la adhesión al valor más real de todos. Y la ley de la caridad deviene la mejor ley de la libertad.—A. S.

HEDENIUS (Ingemar): *On Law and Morals*, en «The Journal of Philosophy», LVI, 3 (1959), págs. 117-125.

Si bien el autor reconoce que no le es posible establecer una demostración directa de su conocida teoría emotiva del valor, espera demostrar en este artículo su admisibilidad. Atacar su posición porque negar la posibilidad de formular verificablemente un juicio de valor es ya un juicio de valor, le parece al profesor Hedenius una falsedad evidente.

Esta falsedad es mostrada atendiendo al examen de las más importantes objeciones que le han sido realizadas hasta la fecha. La primera es que ninguna proposición puede afirmarse o negarse a sí misma. Mas en el caso de la teoría del autor, lo que sucede es que la expresión «valor» tiene distinto nivel y distinta significación cuando aparece en la expresión «nihilismo axiológico» (*value nihilism*) y su función como negación de la veracidad del juicio axiológico en general.

Otro aspecto es el siguiente: ¿puede un nihilista axiológico decir y escribir su doctrina sin ser contradictorio o inconsecuente consigo mismo? El autor razona que sí, puesto que la valoración de lo que es cierto o falso implica una modalidad de valoración que no coincide con el plano de la valoración de la bondad o de la belleza de las cosas y de los objetos éticos mismos. La valoración epistemológica es distinta de todas las demás. Y si es valoración de tal tipo la expresión de que X es verdad, o de

X es falso, también será una valoración de verdad decir X puede no ser ni verdadero ni falso.

A pesar de que se arguya de que toda actitud definitoria acerca de la veracidad de los juicios de valor es también de algún modo un juicio de valor, y que por tanto la teoría emotiva del valor es infundada por contradecirse consigo misma, opina el autor que esta argumentación es confusa, pues en definitiva lo que defiende esta teoría no es que los juicios de valor sean o verdaderos o falsos, sino que un juicio de valor no es ni verdadero ni falso, puesto que todo juicio de valor se ha de referir a las cosas que podemos hacer o conocer, y no podemos captar en su totalidad óptica ninguna de estas cosas, ni su proceso de realización, ni su realidad objetiva total y completa hasta describirnos exactamente todo y cuanto cada cosa es.

En definitiva, la teoría del nihilismo axiológico no excluye del terreno del saber ético ninguna materia o hecho moral, sino que se contenta con excluir ciertas proposiciones que afirman que algo es (simplemente) bueno o malo, o que algo debe ser (absolutamente). O sea, que tales afirmaciones no agotan nuestro conocimiento posible sobre ellas, porque no pueden expresarlo aunque lo tuviéramos. De este modo, la teoría emotiva del valor aparece como un método científico para examinar ciertas clases de datos morales.—A. S.

LACROZE (René): *Habitude et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 29-34.

La libertad tiene como lindero natural, en el seno de la actividad intencional, el proceso de la habitud. Toda operación engendra en el sujeto una disposición pasiva a reproducirla. La habitud es como el reverso de la libertad. No tiene sentido, sino peso.

La habitud es el poder de lo olvidado. Es el poder de la naturaleza segunda, que recubre a la primera, siendo imagen de ella. La habitud no es una cosa que yo tenga, sino algo que me caracteriza, y cuyo contexto da la idea de mi naturaleza. Es parte de mi personalidad, una adherencia que se podría contraponer —sólo en este aspecto— a la presencia de mí mismo, obra de la conciencia y condición de la libertad.