

la fundamentación metafísica del valor como el hecho de la positividad del valor, lo que implica el reconocimiento de un ser de los valores, que tiene su correspondiente vigencia. A este mundo de los valores se puede atribuir la justicia. La justicia aparece, por consiguiente, como una realidad con vigencia positiva y centro de atribución de lo justo y de lo injusto, siendo justo lo que responde a la justicia e injusto lo contrario. Pero si el derecho tiene, pues, que referirse a este mundo valorativo, no lo puede hacer simplemente porque exista el valor, sino por la positividad de la existencia del valor y lo que nos lleva al contenido material de la ética, y, por consiguiente, a un estudio concreto de lo que confiere al valor esa positividad que, en cierto sentido, es tanto como buscar lo que le confiere su existencia. Desde este punto de vista, todo derecho, en cuanto derecho positivo, responde a las exigencias de una comunidad, y esta comunidad tiene sus normas morales; estas normas morales sostienen, y al mismo tiempo se sostienen, en la existencia del valor. No cabe, pues, distinguir dos esferas; la esfera del valor y la esfera del contenido del valor, como campos independientes. La justicia, lo justo y las instituciones que determinan lo justo de la justicia pertenecen a una ética material de los valores.—E. T. G.

DE BRAUWERE (Yves Nolet): *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine*, en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 53, núm. 39, páginas 402-419.

Una feliz iniciativa de M. Antony Flew, lector en el King College, Aberdeen, permite a los filósofos continentales salir con comodidad de su «insalubridad» respecto del pensamiento británico contemporáneo. Les permite, incluso, establecer contacto con la corriente filosófica que, aparecida en Cambridge en los primeros decenios del pasado siglo, predomina hoy en su conjunto en el mundo anglosajón. La iniciativa de M. Antony Flew ha permitido la publicación de un volumen titulado *Logic and Language*, que es el vehículo de conocimiento al que nos estamos refiriendo.

Consideremos el artículo de Gilbert Ryle, profesor actualmente en Oxford y

que desde hace tiempo denunció la presencia de expresiones subrepticamente introducidas en el vocabulario filosófico y que ejercen una función sistemáticamente «derrotista». Ryle lucha porque el predicado tenga su expresión gramatical natural y se eviten esos milagros de los predicados existenciales que alteran lingüísticamente la conexión lógica, intelectual.

M. F. Waismann, en un artículo titulado «Verificabilidad», estudia el axioma fundamental del positivismo lógico, según el cual el sentido de una proposición debe ser el método de su verificación, de donde se sigue que las proposiciones inverificables carecen de sentido. ¿Es este axioma aceptable? El autor no cree que sentir y verificación estén vinculados hasta el punto de identificarse por completo. Nuestra incapacidad de verificar es radical, pues no procede sólo de la pobreza de nuestro lenguaje, sino también de la imposibilidad de obtener una definición completa de los conceptos empíricos.

El profesor John Wisdom, de Cambridge, dedica un artículo a la teología natural. El autor, estudiando el problema de la idea de Dios y de la presencia de Dios, encuentra una serie de temas subsidiarios que pudieran recogerse en la expresión «superioridad respecto de lo humano». ¿Existe, realmente, una justificación que nos permita admitir la superioridad respecto de lo humano? El autor trata el tema con una cierta superficialidad sin pasar a los problemas profundos. El tema de la causalidad, el problema del conocimiento, están tratados en diversos artículos por otras tantas autoridades. Todos estos estudios tienen un cierto subsuelo común: a saber, el menosprecio o desconfianza hacia las ideas generales. La preferencia por lo concreto y la intención de aislar los sectores del conocimiento, evitando los bloques de generalizaciones.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Linee di una filosofia dello spirito come libertà (II)*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 1, enero-marzo 1955, págs. 5-40.

La dialéctica del espíritu, en cuanto libertad, requiere que el acto y el sujeto estén en una relación recíproca, por la cual el acto retorna al sujeto y el sujeto lo es en relación con sus actos singulares. De este modo, se da el *sensus*

*sui*, es decir, el sujeto individuo viviente como unidad que se relaciona con el mundo cambiante de los actos de la vida subjetiva. Así el *sensus sui* no sólo está dado con el carácter de lo que se ofrece como tal, sino que es también el acto y, por consiguiente, se define en la relación de sí mismo con los actos subjetivos singulares. El *sensus sui* viene, pues, a caracterizar la substancia que constituye el sujeto individuo, determinando su función. Si consideramos el *sensus sui* en relación con los actos singulares, y comparamos estas relaciones con el acto puro de la mente, encontramos semejanzas que son, en cierto sentido, un paralelo, pues la libertad espiritual está en conexión con los dos haces de relaciones, tanto los de la actividad factual como los de la actividad mental. En esta actividad se da la objetivación del sujeto, objetivación del sujeto a la que llamamos también conocimiento. Este conocimiento no consiste en una proyección de lo subjetivo hacia lo objetivo sin más, sino que es el modo como el acto viviente subjetivo se realiza en el sentido que le es más propio. De este modo el conocimiento es una realización. En el orden del conocimiento, en cuanto tal, es necesario distinguir el conocimiento racional y el conocimiento sensible, aunque en cierto modo son aspectos de un mismo proceso. En todo caso, el conocimiento no sería posible sin la forma, forma que, de acuerdo con el sentido y significado del conocimiento mismo, se realiza según dos nódulos: la forma práctica y los esquemas en que la forma práctica adquiere sentido. Hablando de la forma práctica en cuanto tal, hay que admitir en ella dos aspectos; por un lado, la forma práctica impulsiva, y, por otro, la forma práctica volitiva. A través de los modos caracterizantes de la forma se da la relación entre conocimiento y voluntad. Esta relación permite que se ejerza la libertad del acto espiritual, aparentemente negada por el acto absoluto. Es evidente de lo que llevamos dicho que hay una intervención del actuar sobre el conocer y que esta intervención requiere para poderla comprender en su complejidad, que el querer como precedente del conocer, presupone el conocer. Así, hay un recomenzar continuo que establece una relación permanente del uno-efectual con el acto práctico particular, en cuya relación la libertad se hace posible y permanente.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Pensiero ed esperienza*, en «Il Saggiatore», año VI, núm. 1, páginas 73-112.

Eliminando cuestiones graves que se saldrían de los límites de esta investigación, distinguiremos entre pensamiento y razón. Atribuimos a esta última la propiedad de la universalidad e identidad absoluta, es decir, la concebimos como aquel acto que estando más allá de todo límite, puesto que la afirmación de la existencia de algún límite presupone estar más allá del límite mismo, es inmutable e idéntico y superior al mundo de las formas cambiantes de los modos del ser. Nos encontramos de esta manera con dos planos: uno, que será el plano de la razón absoluta de la unidad inmutable en cuanto unidad, de donde obtendremos los fundamentos de la permanencia del pensamiento y el pensamiento mismo, que constituye un segundo plano en el que las posibilidades de universalidad e inmutabilidad que constituyen la inteligencia se ponen en contacto con lo mutable. La realidad mutable se entiende como experiencia al ser aprehendida por el pensamiento. Precisamente la mutabilidad viene definida por su autonomía. Lo mutable es autónomo frente a la mutabilidad de las otras cosas mutables, y así el acto de experiencia es un acto espiritual diferenciado, determinado y en cierto sentido absoluto. En la autonomía del acto, de la experiencia, el pensamiento encuentra el fundamento para el logro de relaciones que determinan el proceso causal, de tal manera que pensar y experimentar, cuando se realizan en el acto de la experiencia, constituyen una unidad efectiva actualizada en un proceso individualizado. De acuerdo con este punto de vista, el hecho pierde su extrañeza frente al pensamiento y deja de tener la condición de ajeno a la razón que en cierto modo le concedía el positivismo. Se puede decir que los hechos realizados en la experiencia adquieren la plenitud de su ser en la actualidad intelectual del proceso del pensamiento. Se ve muy claro la valoración que el hecho adquiere en conexión con la experiencia si pensamos en la actividad experimental de las ciencias aplicadas. Todo experimento implica la reducción de los hechos a ingredientes intelectuales y cualquiera que sea la altura científica del experimento es experiencia, es decir, conjunto de hechos