

mente, según las épocas, pero jamás dejaba de operar. La idea de progreso constituye realmente el corazón y la inspiración central de su Filosofía de la Historia. Su mérito está en haber sido capaz de inculcar estas ideas en otros, más capaces que él de ordenarlas en un sistema coherente.—S. del C.

MAZLISH (Bruce): *History and Morality*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6, 1958 (págs. 230-240).

Cuando Federico Schiller escribió su frase de que «la historia universal era el juicio universal», planteó un problema para los filósofos de la historia.

La posibilidad de ese planteamiento procede de la «nueva moralidad» roussoniana, al postular la disolución de la moralidad antigua y la construcción de una nueva sociedad organizada contractualmente. El paso del estado de naturaleza al estado civil produciría un cambio humano muy destacado, sustituyendo la justicia a la conducta instintiva y dando a sus acciones una moralidad antes impensada. Pero Rousseau no llegó a definir cuál sería esa moralidad. De todo modos, trasladó los fundamentos de la moralidad, desde el alma individual al alma colectiva, concepción que fué desarrollada por R. Owen y otros. El hombre, según esto, era responsable políticamente, pero no moralmente.

Pero el modo de sobrellevar esta responsabilidad era dudoso. Para Becker, el resultado no sería dado en este mundo. Entre rivales políticos sería difícil establecer un criterio judicial al respecto. Adam Smith echa de menos, con ese fin, un «espectador imparcial». De todos modos, la razón de Estado sustituirá a la razón histórica, pero no puede explicarla ni tampoco explicarse a sí misma. La reducción al absurdo de la razón histórica está comprobada en la ética comunista, que la sostiene. Lenin insiste, por ejemplo, en que la *élite* tiene la función de determinar el sentido histórico, combatiendo la noción de «espontaneidad».

La expresión de Schiller tiene el sentido de que el juicio moral es imposible fuera de una dimensión histórica, pues todo sentido moral opera dentro de un sistema vital establecido históricamente. Nietzsche sacaba el tipo ético fuera de los avatares, históricos: el superhombre

reina fuera de la historia. Pero el hombre, en Ortega y Gasset, es su historia, y la naturaleza humana es naturaleza histórica. Por tanto, la moralidad es una forma de historia: es un producto de civilización. Así, pues, la historia y la cultura han de dar juicio de esta solución, del mismo modo que juzgan a Bethoven o a Picasso, con arreglo a códigos previamente establecidos. Pero los Tamerlanes y los Hitlers no pueden juzgar a la cultura, sino que es la cultura quien los juzga a ellos. En este sentido es cierto el dicho de Schiller citado: «La historia universal es el juicio universal».—A. S.

McINERNEY (Ralph): *The teleological suspension of the ethical*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (págs. 295-310).

*Temor y Temblor*, de Kierkegaard, se plantea el problema de la posible inadecuación de la ética, describiendo la «suspensión teleológica de la ética absoluta»: los hombres no requieren revelación para ver las limitaciones de la ética. Las generalizaciones éticas son frecuentemente inexactas e insatisfactorias, y muchas veces confunden lo que es con lo que debe ser. El ejemplo que estudia Kierkegaard es el del mandato de Abraham.

Abraham sufre una tentación «ética», entrando en una relación directa con Dios, sin previa generalización eticista. Entonces, Abraham no depende de la regla ética general, la cual queda suspendida ante su reciente «relación directa con lo absoluto». Lo ético aparece, entonces, como la conducta inteligible para todos los hombres, y puede ser definida en principios científicos con conclusiones válidas, tales como la prohibición del homicidio.

Para Santo Tomás, los preceptos de la Primera Tabla —relación hombre a Dios— primaban sobre los de la Segunda —relación hombre a hombre—. Los preceptos segundos eran medios para los primeros, los cuales estaban directamente encaminados al último fin del hombre. Pero, de todos modos, ¿es insensata la imperación de Dios a Abraham?

El consentimiento de Abraham no significa el consentimiento de cometer un asesinato. Es claro que Isaac no era un criminal. Pero lo definitivo es que, quien ordenaba, era dueño absoluto de la vida

y de la muerte de todo lo que tiene vida. Obedeciendo a Dios, Abraham no sería más asesino que aquél mismo. De este modo, se entiende que la prohibición de matar se refiere, desde luego, de matar al hombre no culpable de esa pena, y en todo caso, por parte de quien no tenga autoridad pública y no reúna ciertas otras condiciones. Pero cuando el supuesto es muy diferente, como sucede cuando Abraham entra en directa relación con el Señor de la vida, estamos fuera del alcance de la ley natural.

Kierkegaard, al hablar de «cualificación teleológica» de la suspensión de la ley natural en el caso estudiado, y al aludir a la suspensión de la regularidad ética, parece reconocer que no hay contradicción en la admisión de ambas hipótesis. Esto parece confirmarse al llamar teleológica a esta suspensión de la ética. Pero todo ello debe ser entendido también bajo las intenciones kierkegaardianas, encaminadas a reducir al absurdo la teoría ética de Hegel.—A. S.

SCANLAN (James P.): *J. S. Mill and the Definition of Freedom*, en «Ethics», LXVIII, 3, 1958 (págs. 194-206).

En los últimos años se han intensificado los estudios sobre la obra de John Stuart Mill; recordemos el trabajo del profesor Albert W. Levi, que tan agudamente ha explorado la autobiografía de Mill, obteniendo nuevas perspectivas aclaratorias de los motivos que le llevaron a componer algunos de sus libros básicos. La finalidad del artículo que reseñamos se reduce a investigar la relación y las diferencias que existen entre la última obra conocida de Mill, un ensayo titulado *On social Freedom* y el famosísimo libro del mismo autor titulado *On liberty*. Entre ambos ensayos parece que hay alguna contradicción.

Al fin de su libro sobre la libertad, Mill afirmaba que la libertad consiste en hacer lo que uno desea, y que nadie desea caerse en un río. Es evidente que hay aquí una excesiva valoración voluntarista de la libertad, que produjo claros ataques y que al propio autor le llevó a determinadas vacilaciones en obras posteriores. Desde este punto de vista, Mill se mantiene concorde con la tradición filosófica inglesa, según la cual la libertad es identificable con el deseo.

Sin embargo, en el ensayo «Sobre la

libertad social», el criterio cambia y cambia de manera tan profunda que Mill llega a afirmar que los límites necesarios a la libertad individual proceden de las condiciones de nuestra vida social. Supera, pues, lo que había llamado el propio Mill teoría individualista de la libertad en función de una teoría social de la libertad.

Se establece por consiguiente una evolución que va desde el miembro de un grupo humano a las exigencias del grupo en cuanto a tal. Mill en esta última obra no parte del deseo, sino mejor de las posibilidades del deseo, separándose de la tradición inglesa y entrando en una zona filosófico política más continental. La libertad desde este segundo punto de vista aparece como un proyecto vital que se realiza según las posibilidades, y el número de estas posibilidades dependen del conjunto. En la medida en que todo el mundo desea la libertad, todo el mundo debe reflexionar acerca del hecho de que la verdadera libertad procede de la conexión y de la relación de la libertad social y de la libertad individual. Esta pudiera ser la explicación del último ensayo de Mill y de su contradicción, que sería más aparente que real con sus primeros escritos.—E. T. G.

BRÜNING (W.): *Naturalismus-Historismus-Apriorismus (Das Werk Ernst Troeltschs)*, en «Studia Philosophica», vol. XV, 1955 (págs. 35-52).

La posición de Troeltsch en la historia de la espiritualidad occidental es ciertamente singular. Esta singularidad justifica la curiosidad cada día mayor que despierta entre los intelectuales. Concretamente este artículo de Walter Brüning es un buen testimonio de la preocupación por la obra de Troeltschs.

En principio, Troeltsch aparece como un teólogo y el círculo de sus estudios se concentra en torno a la significación del cristianismo. Esta creencia configura, según Troeltsch, la totalidad de las actitudes del hombre occidental. Sin embargo, a esta primitiva consideración se yuxtapone la preocupación filosófica, preocupación que le lleva a interpretar la valoración del cristianismo desde la evolución de las ideas filosóficas. Con este criterio se distinguen, según el autor, dos corrientes en el pensamiento de