

ser; su filosofía es sobre todo metafísica. En *Dialectique de l'éternel présent, De l'Acte, Du temps et de l'éternité* y *De l'âme humaine*, se indaga sobre la participación de la criatura en la armonía de la creación con una penetración y una novedad tales, que bien merece Lavelle, más que Maine de Biran, ser llamado el mayor metafísico de Francia después de Descartes y Malebranche. Para Lavelle, el yo piensa que no puede explicarse—siendo como es una actividad limitada en su conocimiento y acción—más que por una Actividad superior en la cual participa. De aquí la originalidad del *cogito* lavelliano, que no se descubre a sí mismo como ser exclusivamente pensante (Descartes), sino también como *necesitante* (tensión). El yo realiza el hallazgo del mundo exterior (espectáculo en el cual está como cuerpo), y también conoce de qué modo él mismo es una de las formas—privilegiada—del ser. Esta «experiencia» es la que guía toda la metafísica de Lavelle. De aquí se derivan dos problemas: a) Relaciones del yo con el Acto puro. Tanto la creación como la participación son una misma realidad, vista—en la creación—desde el ángulo de la libertad pura, y desde el de las libertades limitadas—en la participación—. El Acto puro puede ser considerado como la totalidad del ser, incluídos los posibles. La puesta en marcha de la participación—afirma J. École—consiste en la actualización de la posibilidad de los seres, en el origen, de devenir libres. b) Relaciones del yo con el mundo. Éste no es fin de la creación, pero sí una de las condiciones *sine qua non* de la participación. El mundo ofrece a la libertad humana un campo de acción, un motivo de superación de los obstáculos. La excelencia del mundo radica en que es el lugar del encuentro de las distintas libertades (de los yo cruzándose y de los yo con la libertad pura). El mundo se caracteriza como sociedad espiritual regida por el amor.

La filosofía de Lavelle, en su coronación, es una observación del orden universal. Su metafísica significa una teoría del tiempo, en cuanto actualización de los posibles, y una teoría del valor, en cuanto selección y plasmación de los mismos. La participación abre el camino a la esperanza del hombre, quien se

perfecciona y se cumple de cara a los demás hombres y sobre la realidad de las cosas.—MANUEL MANTERO.

CASCALÈS (Charles): *Authenticité et vérité chez Ortega*, en «Convivium», II, 4, 57 (págs. 97-123).

El autor de este artículo declara al comenzar, sus propósitos de examinar el tema de la autenticidad en la filosofía orteguiana, y por qué una serie de cuestiones derivadas de éste han sido dejadas en suspenso por él, propósitos que le han sido sugeridos por un artículo de D. Luis Cuéllar Bassols, publicado también en «Convivium» (núm. 1). En primer lugar partamos de las cuatro coordenadas con las que orteguianamente puede definirse la realidad humana: vida, circunstancia, elección y vocación. En un principio el hombre es lanzado a la vida sin elección de ninguna clase, se le dan elegidos el hecho de la existencia y el marco de la misma, la circunstancia. La vida y la circunstancia están íntimamente ligadas, no hay vida sin circunstancia. Pero una vez en la vida la elección es el destino de todo ser viviente, a la vez privilegio y servidumbre. En cuanto a la cuarta coordenada, para Ortega la vocación es la *necesidad* ante la cual el hombre es libre. «El hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o su destino, puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad.» La mayor o menor autenticidad de nuestra vida, para Ortega, se medirá en relación con la mayor fidelidad de nuestro yo a nuestra vocación.

Cascalès se remonta al pensamiento agustiniano relacionándolo con el de Ortega: «in interiorem hominem habitat veritas». Esta verdad está en íntima conexión con la antedicha autenticidad. Sin ésta no se da aquélla, y viceversa. La cuestión de la autenticidad promueve los problemas del origen y del valor de la vocación, y en este estudio se hace notar la ambigüedad con que han sido tratados estos puntos por Ortega. Y en cuanto a la verdad, se plantea la cuestión del absolutismo y relatividad de la verdad. Por otra parte, Cascalès aclara el por qué Ortega descuidó la solución del problema de que la autenticidad entendida con fidelidad a sí mismo no excluye la fidelidad a valores vitales, particularmente

la fidelidad a la verdad, llegando a una concepción de la verdad opuesta al pensamiento agustiniano. Y es que Ortega no posee la fecunda inquietud agustiniana, sino que su pensamiento permanece menos elevado, entretenido en disgresiones puramente humanas y de este mundo.—M. N. R.

GARCÍA ASTRADA (Arturo): *Esbozo de una moral en Ortega y Gasset*, en «Giornale di metafisica», XIII, 1958, 6 (págs. 736-744).

Para Ortega, lo que fundamentalmente interesa a la ética es la definición del hombre. Pero sucede que esta realidad sólo surge cuando hay una comunidad de hombres, una sociedad. El origen del problema moral se encuentra en el tema de la vida vista como radicalidad absoluta. Con relación a la vida aparecen valores que tienen una consistencia transvital, y que valen por sí mismos, mientras otros no trascienden de lo biológico. Ortega formuló una escala jerárquica de valores, en cierto modo similar a la de Scheler. De acuerdo con el esquema, referido a la doble serie de imperativos culturales y vitales, ningún valor del ámbito espiritual puede obligar a la vida si ésta no encuentra en él un motivo de estímulo para su actividad. A veces los valores cristalizan en normas, que se alejan de lo vital. Para Ortega, la moral sería este conjunto de normas desvitalizadas y espectrales. La sublevación contra la moral es la resultante de la situación de lejanía en que éste se coloca frente a la vida. Ortega considera la vida como quehacer; la vida no es una cosa. El programa vital, que es el yo de cada hombre ha sido elegido por él. Entre la vida como facticidad y la vida como proyecto se interpone la realización de éste. Quien renuncia a ser el que tiene que ser está condenado al fracaso. Surje así, de un modo dramático, un nuevo tipo de imperativo, que enunció Píndaro: «llega a ser lo que eres».

El hombre-masa es aquel cuya vida carece de programa y no se exige nada. Por eso, «la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad». La auténtica norma moral agota su vigencia en cada individuo. Después de considerar la relación entre la teoría y la vida práctica,

opina García Astrada que el pensamiento de Ortega culmina en un realismo ético. «Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación.»—R. C. C.

CHAUCHARD (Paul): *La vision du passé de Teilhard de Chardin*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957 (páginas 362-363).

Con motivo de la aparición del tomo tercero de las Obras Completas de Teilhard de Chardin (Editions du Seuil, París, 1957), P. Chauchard señala brevemente los temas más importantes de su contenido. Los artículos de T. de Chardin escritos de 1921 a 1955, tratan del evolucionismo científico, sus mecanismos y el lugar que ocupa el hombre en esta evolución.

En un artículo de 1921, afirma el jesuita que la vida no puede ser comprendida haciendo omisión de su dimensión histórica. La evolución es un proceso coherente y orientado, un hecho científico compatible con toda filosofía y quizás más aún con el creacionismo. A las críticas de Vialleton en 1925, responde en el sentido de que el transformismo no amenaza al lugar natural de los seres vivos. En un inédito de 1926 establece los fundamentos y el fondo de la idea de evolución, y se refiere a las consecuencias morales del transformismo; destaca la afinidad entre hilemorfismo y evolucionismo. En un artículo de 1930 expone los principios esenciales por los cuales no puedan confundirse con el transformismo las formas que no lo son. En una nota de 1950 habla de la evolución de la idea de evolución.

Siete artículos tratan del fenómeno humano, del lugar del hombre en la naturaleza y la evolución, de las unidades humanas naturales y de la realidad de la ortogenesis humana. Se perfila de modo más simple y accesible la futura gran síntesis del «fenómeno humano». La «noosfera» viene definida en un inédito de 1923. Expresa Teilhard de Chardin, en 1939, la realidad de la diversidad de las razas humanas, sus puntos comunes, la tendencia biológica a la confluencia y la posibilidad de una moral biológica de las razas basada en el renunciamiento y en la abnegación. Son de señalar, por la maestría del análisis,