

amor mutuo y el trabajo vienen a ser condiciones para este progreso, y, por lo tanto, las condiciones mismas para el desenvolvimiento del hombre según su naturaleza propia. Las condiciones y directrices egoístas de la actual sociedad tienen para el autor sus raíces remotas en la pura moral de la ley y del deber.

Todo el artículo está más bien montado en la retórica habitual sobre estos temas, que en una crítica comprensiva y honda de la moral kantiana.—M. R.

SCHOTTLAENDER (Rudolf): *Zur ethischen Theorie des Vertrauens*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meisenheim/Glan, páginas 348-357.

Lo que la salud significa para el ser individual, significa la confianza para toda clase de comunidad. Lo mismo que el cuerpo está sano cuando los órganos desempeñan sus funciones conjuntas del modo adecuado, del mismo modo en las estirpes, familias, asociaciones comunitarias, Estado, es menester que exista una cierta fidelidad que vaya acompañada del sentimiento de confianza en el todo. Este sentimiento de confianza en el todo es manifestación de una cierta confianza en sí mismo. Sólo cuando se confía en uno mismo como partícipe de la confianza de los demás, se confía plenamente en la totalidad a la que pertenecemos. Considerando este doble punto de vista, nos percatamos de que la reflexión se expresa en dos dimensiones; una reflexión hacia nosotros mismos y una reflexión hacia el conjunto, y de las dos reflexiones pueden salir dos órdenes de pensamientos que se refieran a la vinculación por la intimidad y la vinculación por lo objetivo. Ahora bien, estos dos modos de reflexión van acompañados de un punto de partida, de unos presupuestos, que en cierto modo descansan en una confianza pascaliana. Y esta irreflexibilidad profunda que sirve de punto de partida a los modos reflexivos de expresión, es la base de la convivencia en la totalidad. Incluso en los filósofos que están más vinculados a la concepción individualista aparece la confianza como expresión de un estrato que afecta a todos los hombres por igual y que les pertenece por su propia esencia, como ocurre, por ejemplo, con la adhesión a los hechos históricos. Ahora bien, conviene que

nos preguntemos si nuestro tiempo y situación son propicios para el desarrollo de esta confianza en lo total. Precisamente el crecimiento del maquinismo, el proceso cada vez mayor de extroversión, con su correlato de una introversión en ocasiones anormales, puede llevar a formas de agrupación en las que se pierda la confianza y se sustituya por una seguridad de carácter preferentemente mecánico y económico. En todo caso, el proceso económico, la superación de las contradicciones entre diferentes estratos de este proceso, llevan a un cierto estado de tranquilidad en el que cabe una adecuada orientación de la reflexión sobre el punto de partida irreflexivo. De este modo la acción del trabajo, la conquista del mundo exterior podrían aumentar la condición necesaria para que los grupos humanos tengan una mayor cohesión y capacidad respecto de sus fines. Por el contrario, una excesiva cuantificación y extroversión podría destruir las posibilidades de una auténtica comunidad.—E. T. G.

P. STALLKNECHT (Newton): *Being in Becoming: A Theory of Human Freedom*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 4, págs. 633-641.

En la moderna filosofía europea hemos visto a los conceptos escolásticos, de esencia y existencia, ocupar una y otra vez, según distintas interpretaciones, una posición central, tanto en la teoría especulativa como en la fenomenología. Nos referimos, de modo especial, al libro de Jules Chaix-Ruy, titulado *Les dimensions de l'être et du temps* (París 1953). En este libro se presentan estos conceptos de un modo sistemático e histórico. Ahora bien, la aplicación de estos dos conceptos clásicos ofrecen no pocas dificultades, tanto en el orden filosófico como en sus aplicaciones concretas. Una primera y grave crisis de la valoración tradicional la encontramos en Espinoza. Espinoza hace de la existencia, en cierto sentido, la esencia, y en esta dimensión es curioso que se aproxime a los existencialistas modernos. Esencia y existencia se aplican, de un modo especial, al tránsito o paso de un estado a otro. En cuanto la esencia permanece, la existencia deviene. Cuando el autor del libro que comentamos dice: «... en nosotros la esencia se hace», nos preguntamos por lo que rigurosamente quiere decir esta expresión. Hacerse la esencia en



la existencia, ¿no significa más o menos negar la esencia misma? Para M. Chaix-Ruy no ocurre así; la esencia da sentido a la existencia precisamente porque es el devenir de lo existente. Su tesis, en términos generales, nos recuerda la de Luis Labelle, para quien nuestra esencia es ser libres y libertad es el punto de coincidencia entre esencia y existencia. El punto en el cual podemos hacernos existentes determinando nuestra propia esencia. La libertad aparece, por consiguiente, como la resultante y al mismo tiempo el fundamento del devenir. Devenimos porque somos libres y somos libres porque nuestra existencia hace la esencia. Efectivamente, desde esta posición, el horizonte de lo trascendente aparece lográndose a cada instante de un existir superior. Sería la auto-conciencia de una continuidad de hecho en el proceso de lo esencial, lo que cualificaría la libertad como esencialismo. Hay en este punto de vista una cierta implícita preferencia de la moral kantiana, y al mismo tiempo una superación de esa moral kantiana. Sin embargo, el planteamiento tan general de los problemas, deja al lector un poco perplejo. ¿Este existencialismo idealista no acabará en un absolutismo monista?—E. T. G.

F. Urz (A.): *Die soziale Natur des Menschen*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo 3, Heft 1, págs. 3-20.

El problema de la naturaleza social del hombre está a la base del problema de la ética social, aunque no rigurosamente hablado de la ética en cuanto tal. En la medida en que el hombre es un ser social, su convivencia y los modos de esta convivencia vienen definidos por esta condición natural de la sociabilidad. Por consiguiente, es un punto de vista previo para poder explicar los aspectos concretos de la ética en el orden social. Partimos, pues, de una fundamentación óntica, ya que atribuimos a la naturaleza del hombre la condición social, y, a su vez, como esta condición implica relaciones con los demás hombres, estas relaciones se estructurarán según la recíproca dependencia en el orden material, en el orden cultural y en el orden ético. En todos estos ámbitos unos hombres dependen de otros y la reciprocidad de la dependencia determina al carácter general y objetivo de la ética social. Si,

por otra parte, tenemos en cuenta que la racionalidad hace del ser humano un sujeto de valores, tales valores tendrán necesariamente una dimensión social en cuanto están en relación con la naturaleza humana que de suyo es social. Aquí radica precisamente la importancia de la frase aristotélica, tan repetida, de que el hombre es un animal social, con la aclaración correctora de que, en caso contrario, estaríamos ante infrahombres o superhombres. Aristóteles consideraba esta naturaleza social desde el punto de vista de un todo cósmico que encontraba su expresión superior en la comunidad política, en la que se perfeccionaba la naturaleza humana. El punto de vista de Santo Tomás es distinto porque su concepto de naturaleza era también distinto. La naturaleza como expresión de la realidad cósmica se convierte en Santo Tomás, de acuerdo con las exigencias de la religión cristiana, en expresión de la creación, y en este sentido naturaleza tiene otro valor. Por lo pronto, la naturaleza humana en cuanto resultado de la creación, es, de una parte, espíritu, y, de la otra parte, naturaleza en sentido fisiológico o material. La criatura, por consiguiente, se adecuará a su natura, tanto más cuanto mejor exprese la parte más perfecta, la racionalidad, y en este sentido la naturaleza social del hombre se va adecuando a la naturaleza racional del hombre. Este punto de vista, que tiene una larga tradición, encuentra expresión perfecta en Santo Tomás de Aquino y desde tal supuesto construye la función de la ética social como elemento orientador de la política aplicada. La ética social respondería a la estructura ética de la convivencia humana en cuanto esa convivencia se da entre seres definidos por la racionalidad. Se suprime, por consiguiente, los elementos cósmicos y con preferencia supra-personales de la visión del mundo de Aristóteles y se defienden unos puntos de partida racionales y preferentemente individuales.—E. T. G.

WEISHEIPL, O. P. (James A.): *The concept of Nature*, en «The New Scholasticism», vol. XXVIII, núm. 4, octubre 1954, págs. 377-408.

Las palabras ejercen estrecha opresión sobre los significados, y son un medio no completamente apto para comunicar nuestros pensamientos.

La acepción vernácula de «naturaleza»