

ceptos de donde las categorías científicas proceden. Según se presuma la religiosidad, la fisicidad, etc., de la moralidad, así vendrá descrita en conceptos moralmente conexos con aquellas. La analogía entre religión y moralidad no puede menos de sugerir que el resultado obtenido, acerca del sentido de la conducta humana, en ambos campos, ha de ser idéntico. Lo mismo resultará si se análoga la ética a la biología, a la estética, a la epistemología intuicionista, etc., donde el sentido de la verdad y del error se verán implicados en el acierto y el desacierto ético. En un plano distinto, los hechos morales son calificados en acciones muy ajenas a las intuitivamente éticas, si se examinan los hechos desde el punto de vista físico, biológico, psicológico, sociológico y otros que de algún modo implican juicios éticos acerca de la conducta humana y de sus consecuencias. En mucho, pues, los conceptos morales empleados califican el resultado valorativo de la ciencia moral.

¿Puede afirmarse, entonces, que los conceptos morales tienen un carácter presionante sobre la conducta, indicativo al tiempo que técnicamente epistemológico de la realidad moral misma? Se trata de saber si en cada caso «debo hacer tal cosa», puesto que «tal cosa tiene la cualidad intuída de ser obligatoria». Si ello es así, opina el autor que debe examinarse la manera de que nuestro propio deber no nos venga indicado precisamente en función de la moralidad metodológica para el conocimiento moral, lo cual sería un peligro innecesario y deformador.—A. S.

HANDY (Rollo): *An Analytic and Dogmatic Ethics*, en «The Review of Metaphysics», X, 4, 1957 (págs. 690-697).

Con frecuencia el filósofo que sigue la corriente analítica considera a los escritos de la tendencia no analítica como confusos e imprecisos. Por su parte, los estudiosos no analíticos hallan a los teóricos contrarios estériles y triviales. Este artículo considera dos libros de las dos tendencias. Comienza considerando el de Daiches Raphael, *Moral judgement* (Londres, 1955). Se puede calificar a juicio del autor el punto de vista de D. Raphael como Kant llevado al plano del naturalismo o también como una

«deontología sin intuicionismo». La primera sección de su libro, «La lógica de la moral», discute la sistematización del contenido de los juicios morales y sostiene que el naturalismo absoluto tropezará siempre con ciertos puntos de vista ya establecidos por Kant y que continúan con una cierta vigencia. Este criterio lleva a Raphael a una situación que pudiéramos llamar intermedia, ya que en el plano general y naturalista admite, sin embargo, una cierta intuición. No obstante, el método y el punto de vista deben ser analíticos y desde esta perspectiva valora los actos concretos y los sujetos de esos actos concretos. De aquí que dé cierta importancia al resultado de las ciencias sociales y lo considere como elemento a tener en cuenta en el análisis del contenido del juicio ético en concreto. El segundo libro que el autor trata es el de Dietrich Bonhoeffer, titulado *Ethics* (Nueva York, 1955). Bonhoeffer fué detenido en Berlín por la Gestapo y ejecutado por último el 9 de abril de 1945. Su libro es póstumo, de manera que el contenido de esta obra tiene zonas oscuras y otras en cierta medida incoherentes, ya que el autor no pudo dar la última mano a su redacción. El punto de partida de Bonhoeffer es en cierto modo dogmático, en cuanto se pregunta por la sustitución de la ética no cristiana por una ética cristiana. Afirma el autor que el supuesto último de la reflexión ética es el conocimiento del bien y del mal y que por consiguiente en la ética cristiana habría una dogmática ética casi análoga a la pagana si éste fuera el límite en el que se inscriben los valores morales. Pero Bonhoeffer sostiene que la pregunta básica para un cristiano es ¿cuál es la voluntad de Dios?, y en este sentido se entra en los dominios de una ética dogmático-teológica.—E. T. G.

HORSBURGH (H. J. N.): *The Relevance of the Utopian*, en «Ethics», LXVII, 2, 1957 (págs. 127-138).

Un cierto resplandor de idealismo moderado se considera como señal de salud a ojos de un político, pero la exageración idealista se ve como síntoma de un grave desorden. Los idealistas deben ser prácticos y no vivir en las estrellas. Este parece que es el criterio de nuestro tiempo y el que fundamenta, a

juicio del autor, el ataque al utopismo, como muestra de idealismo soñador e ineficaz.

En la primera sección de este artículo se establece si es conveniente o no llamar realista al ataque contra el extremo idealismo. El autor juzga que el ataque es realista sólo en la medida en que se asienta sobre las bases del sentido común. En la segunda parte procura definir con la posible precisión cuáles son las víctimas del ataque y sugiere una cierta clasificación. A juicio del autor hay un utopismo extremo y otro utopismo moderado que en sí mismos no deben considerarse valores absolutos, ya que lo que en una sociedad es utópico, en otra se valora como relativo, y así distingue el utopismo abstracto, el utopismo de lugar y el utopismo de tiempo.

La tercera parte la dedica a investigar hasta qué punto puede considerarse la amenaza realista como un ataque serio contra el utopismo. Los defectos del utopismo están en sus propias exageraciones y el realismo más que destruir las visiones utópicas tiende a reducirlas a los límites razonables del empeño utopista. El utopismo nazi hubiera tenido mucha más fuerza de haberse hecho eco de las críticas, de los ataques del realismo, pero, por otra parte, parece que está incluido en la propia dialéctica de la utopía el negarse a las observaciones realistas para no perder, sin duda, el carácter que la cualifica.

En las partes cuarta y quinta da un esquema de las funciones inherentes a la actividad utópica en el seno de una determinada sociedad. Así, por ejemplo, la función de conexión, la función de advertencia, una función impulsora.

Resulta, pues, que la utopía tiene un valor concreto y no descuñable, siempre que la utopía no exceda a las propias correcciones que en el ámbito social se le imponen, porque puede convertirse en un tóxico que lleve inexorablemente al totalitarismo.—E. T. G.

HUBER (Gerhard): *Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie*, en «*Studia Philosophica*», vol. XV, 1955 (páginas 73-86).

Es ciertamente impresionante lo que ha ocurrido con la filosofía en el transcurso del proceso de la historia occidental. Poco a poco se ha ido convirtiendo

en un saber académico. Este saber académico ha perdido espontaneidad por el peso de sus propias conexiones con el pasado; no se trata de ninguna afirmación caprichosa, sino de un hecho. La cuestión radica en este problema central. ¿Hay algo nuevo en este hecho? Desde luego parece que la novedad radicase en el contenido paradójico del academicismo que hemos reseñado. De una parte, la filosofía se ha ido convirtiendo en un *corpus* de afirmaciones y conclusiones; de otra, se ha ido haciendo problemática y cada vez más discutible y discutida.

Dentro de los límites del hecho de la problematicidad, parece que cobra nuevo valor, y en cierto modo nuevo sentido, la filosofía antigua. No sólo los filósofos creadores, sino también los profesores de filosofía descubren en el mundo filosófico originario un manantial inagotado de nueva problemática. Platón, por ejemplo, aparece como el formulador genial de la relación entre la idea y la existencia. Desde un punto de vista de mayor lozanía, no se trata de la valoración escolástica, ni siquiera de la decimonónica, sino del planteamiento del vínculo real entre la razón constituida como idea y la realidad en cuanto tal. El concepto de totalidad en Platón significa una vía que no incurre en el idealismo absoluto ni en el empirismo, y que se mantiene a sí misma como previa a las derivaciones posteriores. Quiere, pues, decirse que el dinamismo de la filosofía occidental ha condicionado las posibilidades múltiples del pensamiento filosófico en su origen y que este dinamismo puede ser revalorizado considerando, desde las consecuencias de la evolución histórica, la primigenidad de la filosofía griega originaria. En este aspecto, la filosofía antigua tiene un sentido profundamente actual. Se ofrece como un origen al que se puede volver y cuya vuelta no es incompatible con el proceso habido en el transcurso del tiempo histórico.—E. T. G.

JORDAN (Elijah): *The Philosophical Problem of Religion*, en «*Ethics*», LXV, 3, 1955 (págs. 192-200).

El hecho de que una gran mayoría de los humanos sólo haya conocido el dolor, la necesidad y la ansiedad, debería recordarnos que el sufrimiento es el con-