

filósofos antiguos tuvieron que superar imaginando un acto puro. Sin plantearse el problema en el plano trascendente, el autor admite la teoría de la perfección en el ámbito de la conciencia humana, partiendo del supuesto de que el contenido y el fin del bien moral está en el ámbito de la conciencia y que el desarrollo de las posibilidades de la conciencia define la perfección en cuanto bien. Es incuestionable, como el propio autor reconoce, que detrás de sus afirmaciones hay un mundo por explorar, ya que el término «conciencia» no está perfectamente claro en lo que se refiere a sus elementos referenciales y, por consiguiente, la doctrina necesita de una elaboración más pormenorizada. — E. T. G.

WEISS (Paul): *The Paradox of Obligation*, en «The Journal of Philosophy», LV, 7, 1958 (págs. 291-292).

Expone el autor una serie de proposiciones, que explica luego:

1. Lo que debería ser no es.
Es malo, defectuoso, mal hecho, lo que debería no ser.
2. Lo que es no necesita ser.
Lo que es necesario es, y lo que no es no es necesario.
3. Lo que debería ser no tiene necesidad de ser.
4. Lo que debería ser puede ser.
No hay obligación de hacer lo imposible, ni de exigir o pedir a todo el mundo lo que la gente no suele.
5. Lo que puede ser será.
Lo que está imposibilitado de ocurrir no puede de hecho ocurrir.
6. Lo que será tiene que ser.
Lo que no está imposibilitado de ocurrir tiene que suceder, más pronto o más tarde.
7. Lo que podría ser debe ser.
8. La proposición 3 contradice a la 7.

La solución de esta paradoja requiere distinguir entre exigencia primaria y secundaria de lo que puede hacerse.

Un comentario hecho por A. C. M. añade, por su parte, que el autor ha utilizado los conceptos de posibilidad y de deber con una ambigüedad que convierte la interpretación ortodoxa de los silogismos en una falacia, y no en una paradoja.—A. S.

WILLIAMS (Gardner): *Hedonic Individual Ethical Relativism*, en «The Journal of Philosophy», LV, 4, 1958 (páginas 143-153).

Casi todos piensan que el relativismo ético es una doctrina inmoral. Y cuando está combinado con el hedonismo llega ya al colmo de la degradación. Pero ¿puede defenderse que la sensualidad hedonista constituya la verdadera base de la experiencia moral humana? A pesar de los prejuicios populares, el autor juzga que el relativismo hedonista individual es el principio básico del deber, y el fundamento último de la construcción de imperativos éticos.

Argumentos del autor:

Es incontrovertible la subjetividad de los juicios de valor. De donde el resultado de esos juicios: la determinación del bien y del deber, atañe también a la subjetividad. La variedad entre el juicio de sujetos distintos en una misma situación depende de cierto relativismo epistemológico. Pero ninguno de ambos juicios son absolutamente ciertos o erróneos, precisamente porque lo que es bueno para uno puede ser malo para otro. Hay que distinguir entre la realidad y el conocimiento de esa realidad. Lo recto y lo verdadero acerca de lo recto no son igual.

La verdad es relativa y subjetiva. Es un atributo en un subsistente.

La universalidad con que se afirma la subjetividad de la verdad de los bienes relativos alcanza a ser el principio del relativismo hedonista individual, aplicado a toda conciencia sin excepción.

La gente está ciega a la verdad del subjetivismo ético. Unas veces por la ejemplaridad social: se piensa que lo que otros hacen está bien para hacerlo uno mismo. Otras por la gran semejanza que existe entre las necesidades de los miembros de determinada gran sociedad, olvidando la diferencia que hay entre «semejanza» e «identidad». El hombre piensa ser universal y objetivo cuando juzga que es absolutamente intercambiable por otro.

También las diferencias espaciales son diferencias reales. La admisión individual de los usos sociales refleja también un grado muy diverso de convencionalismo. Se olvidan los conflictos que unos hombres tienen para con otros, lo que

hace que lo recto para uno pueda ser malo para otro.

Sólo la coincidencia de una masa de puntos de vista acerca de lo que está bien para cada uno puede ser el principio absoluto *abstracto* de lo recto. Y eso es precisamente el relativismo hedonista individual. La gente se adherirá gustosamente a unos ideales de vida cuando verdaderamente comprenda, desde su propio punto de vista, que debe hacer precisamente eso.—A. S.

WOLFSON (Philip, J.): *Friedrich Meinecke (1862-1954)*, en «Journal of the History of Ideas», octubre 1956, volumen XVII, núm. 4 (págs. 511-525).

Este trabajo está destinado a hacer más familiar a los americanos el pensamiento de Meinecke y hasta las vicisitudes de su biografía. El gran historiador alemán heredó de la tradición que va de Humboldt a Ranke y Dilthey y a los lógicos neokantianos, la idea de que lo esencial era capturar la unicidad existencial de los hechos históricos y penetrar las motivaciones de la persona humana, que es el símbolo y paradigma de la individualidad *histórica*.

La constelación de experiencias de Meinecke imprimió en él el convencimiento de que la historia se desliza por arenas movedizas; cuanto más se esforzó por identificarse con lo humano, y más en particular con el pasado alemán, más rápidamente se le escapaba. Así, su fe en la Historia como estudio de lo creativo requería una penetración que sobrepasaba las profundidades descriptivas y

se correspondía íntimamente con su hábito de autointerrogación. Vivió para ver desplomarse una de las peores tiranías de la Historia, aunque al precio de la catástrofe militar y política de su nación. Murió dudoso del pasado e incierto sobre el futuro, especulando sobre si Ranke, su apóstol del universo armonioso, no debería ser desplazado como fuente de sabiduría histórica por Burckhardt, que se preocupó por la autodestructividad de la civilización humana.

Pero Meinecke no necesitaba ir más allá de su corazón y de su mente para buscar consuelo, ya que su *Ideengeschichte* no es una mera crónica de ideas o de su evolución, sino la expresión literal de la convicción de que los ideales son canales indestructibles por los que la mente puede conquistar el fatalismo y la desesperación. Para Meinecke la Historia jamás hubiera podido ser simplemente una fascinación intelectual; tenía que ser, sobre todo, una afirmación del espíritu y de la voluntad, una liberación del «peso opresivo de la ley física». En su búsqueda de sentido por debajo de la superficie de la causalidad objetiva, Meinecke continúa la gran tradición de la rebelión contra los encasillados del método científico. Como sustituto realista para el dogma y la superstición, como enfoque empírico a una sabiduría más que efímera, la Historia puede ofrecer riqueza y entendimiento sin vincularse a la defraudante ilusión de una perfecta objetividad, y encuentra su justificación simplemente afirmando el absoluto moral de que la libertad es el meollo indestructible del pasado.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

D) DERECHO NATURAL Y FILOSOFÍA DEL DERECHO

ABADAN (Yavuz): *Rechts-und Sozialphilosophie in der Turkey*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIII, 4, 1957 (págs. 517-530).

La moderna filosofía jurídica y social penetra en Turquía tarde, pero ha adquirido un sorprendente desarrollo. Hay que tener en cuenta que la tradición filosófica turca era preferentemente una tradición escolástica que defendía el método escolástico. De acuerdo con este criterio, existía una distinción muy fuer-

te entre lo que los occidentales no turcos distinguen como ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. La distinción se acentuaba aún más porque la tradición turca distinguía entre el grupo de los saberes llamados «Ulumu Aliye» y el grupo «Ulumu Aaliye», el primero de los cuales comprendía la gramática, sintaxis y literatura de lengua arábiga, teniendo en cuenta que todas giraban en torno al Corán. En este ámbito de saberes está incluida la lógica de Aristóteles. El segundo grupo se refería a dis-