

## 2. Diferencia con la tercera proposición de Jansenio

La proposición tercera de Jansenio<sup>22</sup> no se encuentra expresada explícitamente en el Augustinus. Pero es la consecuencia lógica de las tesis de Jansenio sobre la doble delectación: la voluntad colocada entre las dos delectaciones, la celeste y la terrena, es necesariamente atraída o al bien por la gracia, o al mal por la concupiscencia. Por consiguiente, la obra buena hecha con la gracia y la obra mala hecha con la concupiscencia, resultan de una necesidad inevitable. Por tanto, para merecer y desmerecer, en el estado actual, la libertad de necesidad no hace falta, pues es suficiente la libertad de coacción.

Para Jansenio, en toda volición, la voluntad sigue necesariamente la mayor delectación, ya provenga ésta de la gracia o de la concupiscencia. Hay un determinismo de la voluntad a la mayor delectación. El objeto que se presenta como más atrayente obtiene en cada caso su consentimiento.

Para nosotros, por el contrario, la voluntad da su consentimiento necesaria aunque libremente, sólo frente al *bonum undequaque bonum* cuando éste se le presenta con toda evidencia, como en el caso de la visión beatífica. Pero frente a otros bienes (los contradictorios del *bonum undequaque bonum*), la voluntad es enteramente libre, aunque uno sea más atrayente que otro, para elegir este o aquel, para tomarlos o dejarlos.

La aprehensión del *bonum undequaque bonum* sólo se da en conocimiento perfecto. La voluntad en este caso lo elige libremente aunque necesariamente (libertad de espontaneidad) no por un determinismo interno sino porque el contrario del *bonum undequaque bonum* sería el *malum undequaque malum* que por ser tal es nada y, por consiguiente, no puede ser el objeto de una elección.

La voluntad, por tanto, frente al *bonum undequaque bonum* es libre, pero con una libertad sin opción.

## CONTEMPLANDO EL PANORAMA FILOSOFICO ACTUAL

Por F. PEREZ RUIZ, S. I. (Tokyo)

Estar en íntimo contacto con las diversas corrientes del pensamiento filosófico actual es de gran importancia para todo filosofar serio. No sólo porque ese contacto puede orientar para ver a qué puntos y de qué forma se deben consagrar los esfuerzos del propio pensamiento, si han de ser fecundos para los hombres de nuestro tiempo; sino también por otra razón mucho más íntima. Porque es en el diálogo sincero con esas diversas corrientes en el que el propio pensamiento se va perfeccionando y enriqueciendo. Naturalmente esto supone que se tiene un pensamiento propio suficientemente asimilado, desde el cual establecer el diálogo. Lanzarse sin él a las aguas turbulentas del pensamiento actual sería condenarse a ser juguete continuo de las olas y los vientos, impresionado siempre por lo último que se ha leído y oído, para dejar enseguida que una nueva impresión borre por completo las huellas de la anterior. Así es imposible que nazca filosofar serio alguno, ni que se preste un verdadero servicio a un mundo que necesita hombres que piensen y no naveen sin timón.

No negamos la indiscutible utilidad de todo diálogo sincero, por limitado que sea su horizonte; pero evidentemente el mundo de hoy exige un esfuerzo por ampliar más y más los horizontes. Aunque en diverso grado (la limitación de las fuerzas humanas no permite otra cosa), es necesario tratar de extender la esfera del propio interés a todos los campos del filosofar y a todas las regiones de la tierra. Para ello nos ha ofrecido una buena ayuda el Instituto Internacional de Filosofía. Con la colaboración de más de 100 especialistas de 25 naciones y bajo el título general de *La filosofía a mediados del siglo XX*, ha publicado cuatro volúmenes sobre la situación actual de la filosofía en todos los países del mundo<sup>1</sup>. El propósito de la publicación nos lo expresa con claridad el editor general, R. Klibansky, en la introduc-

<sup>1</sup> INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *Philosophy in the mid-century. A survey*. Edited by R. Klibansky. Firenze (La Nuova Italia), 1958-59. 4 vols.: I. *Logic and Philosophy of Sciences* (XI-336 págs.); II. *Metaphysics and Analysis* (218 págs.); III. *Values, History and Religion* (232 págs.); IV. *History of Philosophy. Contemporary Thought in Eastern Europe and Asia* (330 págs.). En adelante citaremos el volumen en números romanos; y la numeración de la página, en el mismo texto. En nota, lo citaremos: Klibansky.

<sup>22</sup> Denz. 1094. Cfr. CAREYRE, *Jansénisme, Les cinq propositions*, DTC, 8, 485.

ción: “presentar los problemas que han constituido el centro del interés filosófico durante este período (1949-1955), indicar las líneas principales que ha seguido la discusión, y reflejar las tendencias filosóficas importantes de mediados de siglo” (I, p. VIII); y para ello ha escogido los colaboradores de forma que pudiera ofrecer, en la medida de lo posible, “una representación adecuada de todas las actitudes y puntos de vista importantes”<sup>2</sup>.

Con el fondo general que nos ofrece la lectura reposada de esos volúmenes, vamos a hacer a continuación algunas consideraciones sobre algunos puntos que consideramos de especial interés en el panorama filosófico actual. No pretendemos en manera alguna dar un resumen completo del contenido de esos volúmenes, ni tampoco pensamos limitarnos a lo que en ellos se dice. Nuestro plan es al mismo tiempo más modesto y más ambicioso: basándonos en los datos que nos proporcionan, completados con otras lecturas, vamos a reflexionar sobre algunas tendencias características del mundo filosófico de mediados del siglo XX.

## 1. ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA

La primera reflexión de índole completamente general es el testimonio elocuente que dan esos millares de publicaciones filosóficas<sup>3</sup>, de una profunda necesidad que siente también el hombre de mediados del siglo XX de enfrentarse filosóficamente con la realidad, de emplear sus energías en cuestiones inútiles y, sin embargo, absolutamente necesarias<sup>4</sup>, de no contentarse con la mera facticidad y sus aplicaciones prácticas. El esfuerzo por el dominio *técnico* de la realidad no le bas-

<sup>2</sup> Ibid., p. IX. Como el mismo Klibansky nos informa (ibid., p. VIII) se trata de una continuación de *Chroniques de Philosophie*, que comenzaron a publicarse en 1938. El plan primitivo ha sufrido diversas transformaciones y en lo sucesivo la publicación se hará cada 5 años, coincidiendo con los Congresos Internacionales de Filosofía. Este nuevo plan comenzó ya con el de Venecia (12-18 septiembre 1958). Se nos había anunciado que el I volumen estaría ya editado al comienzo del Congreso y que los otros 3 saldrían unas semanas después. De hecho la publicación ha tardado más de un año.

<sup>3</sup> La bibliografía *severely selective* (I, p. X), de que nos informan los cuatro volúmenes de Klibansky, contiene alrededor de 4.000 títulos, y eso sólo para el breve período 1949-1955. Por supuesto, otros géneros de publicaciones son infinitamente más numerosos. El cultivo especializado de la filosofía no es para todo el mundo. Pero un hecho es que hay quienes se dedican a ella en las más diversas naciones y en número suficientemente elevado para hacernos reflexionar.

<sup>4</sup> La inutilidad de la filosofía es un tema tratado ya expresamente por Platón y Aristóteles (cfr. *Met.*, A 983 a 10-11). Las acusaciones más fuertes las encontramos ya formuladas con todo su vigor y dramatismo en los diálogos de Platón (cfr. especialmente *Gorgias*, 484 c 4-486 d 2, y su

ta. En lo más profundo de su ser se encuentra demasiado arraigada la necesidad de un dominio intelectual, de un *entender* metafísicamente la realidad<sup>5</sup>. Necesita iluminar esa facticidad con el poder de su inteligencia y dejarse iluminar por la luz escondida en el seno de esa misma facticidad. Los ojos de la carne no la pueden ver, pero sí los del espíritu. Naturalmente en muchos casos se trata de intentos más o menos fundamentalmente desviados, pero en el fondo todos ellos nos hablan de la necesidad metafísica del hombre. Y conviene notar que al menos en gran parte de esa literatura no se trata en manera alguna de un mero deporte intelectual de seres desocupados. El filósofo actual es el marcado carácter personal del filosofar con su acento sobre el acto de filosofar más aún que sobre el contenido del mismo, sobre el problema vivido más bien que sobre su solución objetiva. En

## 2. RIESGO Y CARACTER PERSONAL DEL FILOSOFAR

Precisamente una nota indiscutible de gran parte del mundo filológica esta actitud hay mucho de verdad, aunque con frecuencia pasa todos los límites y llega a extremos inadmisibles. Ambas cosas conviene tenerlas bien presentes.

Contiene mucho de verdad como reacción a un racionalismo excesivo de tiempos pasados y al ilusorio objetivismo de las filosofías científicas actuales, ya sean de tendencias fenomenológicas o de tendencias analíticas. Contra todos ellos hay que insistir en el carácter profundamente humano de toda especulación filosófica.

La absoluta impersonalidad de las matemáticas<sup>6</sup> ha podido permi-

contestación 508 b ss.; y *Teet.*, 172 c - 176 a). Frente a la enseñanza técnica y utilitaria que ofrecían los sofistas a los jóvenes como medio de triunfar en la vida, Platón y Aristóteles insisten en que el saber no es un mero instrumento, sino que tiene valor en sí. Sin que eso quiera decir que haya que quedarse en él y no sacar las consecuencias que de él fluyen. De hecho ningún verdadero filósofo se ha contentado con contemplar el mundo. Todos han tendido a transformarlo.

<sup>5</sup> Los numerosos estudios acerca de la inducción (cfr. M. BLACK, *Induction and Probability*, en Klibansky, I, pp. 154-163; B. DE FINETTI, *The Foundations of Mathematics*, III. *Foundations of Probability*, p. 145, en Klibansky I; J. O. WISDOM, *The Methodology of Natural Science*, pp. 177-179, en Klibansky I; D. PEARS, *Epistemology*, p. 112, ibid. II; A. QUINTON, *Linguistic Analysis*, pp. 165-167, y 190-191, ibid. II) muestran tal vez más que otros la insuficiencia de una ciencia metafísicamente neutra. El *por qué* de los argumentos inductivos interesa al hombre más profundamente aún que los meros límites prácticos de su aplicabilidad. Es verdad que muchos se contentan con demasiado poco (cfr. ex. gr. WISDOM, l. c.), que otros se dan por vencidos reconociéndose incapaces de resolver el problema, que otros quieren probar que no lo hay; pero en el fondo de todo esto aparece demasiado clara la conciencia de que no basta la mera facticidad.

<sup>6</sup> Al menos si se prescinde de los problemas radicales de la misma

tir la construcción de máquinas calculadoras, que aventajan al hombre en rapidez y exactitud. En una máquina de resolver problemas filosóficos sólo puede pensar quien no tiene ni idea de lo que es un problema filosófico. En los más profundos problemas de la filosofía los argumentos no suelen presentarse con una evidencia *necesitante*; dejan amplio margen a la apreciación y consiguientemente a la libertad de decisión. La adhesión es un acto cuya responsabilidad cae sobre el sujeto<sup>7</sup>. La certeza libre<sup>8</sup> es un hecho en casi todas las grandes cuestiones metafísicas. En ella se manifiesta el carácter esencialmente humano, y por lo mismo moral, de la especulación metafísica. En este sentido es evidentemente profundo y exacto poner la libertad en el origen de nuestra vida intelectual y recalcar que el verdadero conocimiento filosófico supone en el fondo una elección libre. Pero no hay que olvidarse de notar bien que esa libertad no se puede definir como poder creador absoluto, sino que hay que definirla como posibilidad de abrirse a la realidad, a la verdad, al ser. Por eso un amor sincero e incondicionado de la verdad es condición indispensable del filosofar.

La sinceridad de ese amor se ha de manifestar tanto en el buscar incansable la verdad que todavía no se ha encontrado, como en aceptarla sin reservas tan pronto como se la llegue a descubrir suficien-

fundamentación de las matemáticas. Esos problemas han sido objeto de discusión filosófica por muchos siglos (cfr. L. HENKIN, *The foundations of mathematics*, p. 116, en Klibansky I) y sobre ellos tienen todavía mucho que contribuir los filósofos (cfr. *ibid.*, p. 117; y A. HEYTING, *Intuitionism in Mathematics*, p. 102, *ibid.*). Notemos de paso unas observaciones interesantes de Heyting: las descripciones de teorías matemáticas se pueden entender sólo repitiendo sus construcciones mentales; la expresión lingüística sirve sólo como ayuda de la memoria y medio de comunicación; para fórmulas sin construcción mental correspondiente como fondo no hay sitio alguno (l. c., p. 103). En último término se trata del problema de entender el sentido de las palabras, que es una operación esencialmente humana y personal. Respecto de la vida ordinaria no hay problema, porque todos sabemos a qué experiencia se refieren los términos que usamos. En cambio, la cuestión se complica cuando se trata de expresar intuiciones matemáticas o conceptos analógicos del mundo ultramicroscópico o conceptos metafísicos. ¿Qué de extraño que en tales casos las fórmulas parezcan palabrería sin sentido a quien no se ha esforzado por percibir la realidad que expresan?

<sup>7</sup> Precisamente basándose en eso ha propuesto Perelman una concepción *retórica* de la lógica. Todo argumento debe hablar a la subjetividad del interlocutor. En todo razonamiento concreto se encuentra el dinamismo de un diálogo y la responsabilidad de una decisión personal (cfr. R. FEYS, *Logique*, pp. 9 y 11-12, en Klibansky I). Por lo demás el propósito de esta lógica retórica no es negar la lógica formal sino completarla (cfr. *ibid.*).

<sup>8</sup> Expresamente han solido tratar de ella los escolásticos y eso porque la teología nos dice que la fe es libre y al mismo tiempo perfectamente racional. Parece que habría que darle muchísima mayor importancia y no reducirla a una explicación de un caso excepcional, e.d. a la solución de una dificultad.

temente. Es punto sobre el que conviene insistir por el excesivo problematocismo de bastantes autores contemporáneos.

Así, por ejemplo, J. Wahl viene a decirnos prácticamente, que para G. Marcel su conversión al catolicismo ha sido filosóficamente una verdadera desgracia. En su fe ha encontrado, según él, una solución fácil a toda su problemática anterior y con esa solución el ímpetu de antes ha perdido su vigor<sup>9</sup>. En juicios de este estilo nos parece ocultarse un doble error fundamental: una posición exageradamente problematocista y un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la solución cristiana. Buscar es para encontrar y una temporada de asilación tranquila y de profunda toma de posesión de la verdad encontrada tiene mucho más valor, aun filosóficamente, que todo lo que tales juicios parecen suponer. Pero además es totalmente falso que la fe pueda matar el vigor de un alma insatisfecha con todo conocimiento imperfecto de la verdad. La fe es conocimiento oscuro por esencia y comunica a toda alma que responda fielmente a sus exigencias un ansia ardiente de más y más. Lo que sí puede pasar es que los nuevos progresos ya no digan nada a quien empeñado en seguir en un plano radicalmente inferior está incapacitado para entender siquiera el lenguaje de quien ya subió más arriba.

Incluso en posiciones filosóficas mucho más sistemáticas que la de Marcel no hay peligro de que se pierda el verdadero dinamismo del filosofar, con tal de que se sepa penetrar hasta el fondo de los problemas. Por indicar sólo un ejemplo, es evidente que la *analogía del ser* dista mucho de ser una solución fácil y ofrece profundidades siempre nuevas a quien sabe mirarla bien<sup>10</sup>. Cuando se ha penetrado bien su sentido, resulta un poco simple la observación aristotélica de que el filosofar nacido de la admiración termina en la admiración contraria<sup>11</sup>. Eso puede pasar en problemas matemáticos del estilo del que cita Aristóteles en el pasaje aludido. En problemas verdaderamente filosóficos como el de la analogía, aun después de entendida la solución, sigue viva, junto con esa nueva admiración contraria de que habla Aristóteles, la misma admiración primitiva que hizo nacer el filosofar. Esa admiración es algo más que un simple punto de partida. Es un principio intrínseco del filosofar, y lejos de desaparecer se va profundizando más y más. Ciertamente llega uno a ver que el ser tiene que

<sup>9</sup> Cfr. J. WAHL, *Philosophie existentielle*, p. 73, en Klibansky I. Véase también lo que decimos más adelante, nota 33.

<sup>10</sup> Un indicio bien elocuente de ello es la extraordinaria abundancia de estudios publicados últimamente sobre la analogía. Entre ellos abundan los que, sobre una base sólidamente tradicional, se esfuerzan por llegar a una inteligencia más profunda y completa. Así, por citar sólo un ejemplo, J. GÓMEZ CAFFARENA, *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios*, en Pens., 16 (1960), pp. 143-174.

<sup>11</sup> *Met.*, A 983 a 11-21.

ser análogo y en ese sentido también aquí valen las palabras de Aristóteles: “nada maravillaría más que el que no lo fuera”<sup>12</sup>. Pero al mismo tiempo sigue uno contemplando cada vez con nueva admiración el hecho de que lo sea y ansiando penetrarlo más y más.

Es natural que quien se siente heredero de una larga tradición filosófica se encuentre en una posición muy distinta de quien tiene que empezar a tantear para ver si encuentra algún camino de solución a cada uno de los problemas que se le van presentando. Pero eso no quiere decir que para él sólo quede el leer y memorizar y en manera alguna el filosofar. La verdadera asimilación de un patrimonio filosófico sólo se puede conseguir filosofando<sup>13</sup>, como lo saben bien todos los que han tratado de ser algo más que meros repetidores de lo que no han llegado a entender suficientemente, y el filosofar es algo que afecta a todo el hombre con su formación, sus problemas y sus preocupaciones. Por eso quien realmente llega a la verdadera asimilación del patrimonio filosófico del pasado se ha de convertir necesariamente en su continuador. Al mismo tiempo que siente la profunda unidad del filosofar, y recibe con gratitud tanta luz como han ido acumulando los pensadores del pasado, siente profundamente lo limitado e imperfecto de toda obra humana y, forzado por progresos ulteriores o por problemas planteados actualmente con mayor agudeza, se ve obligado a prolongar, completar y en caso necesario corregir las soluciones histórica y sistemáticamente limitadas de los grandes pensadores del pasado<sup>14</sup>.

Es cierto que con frecuencia se nota tanto en los autores como en el público un ansia excesiva de novedad. Sin embargo, en el fondo de esa exigencia de *originalidad* puede ocultarse algo muy profundo y exacto. Es que la originalidad, cuando es verdadera originalidad, supone un verdadero contacto con el fondo del problema; y, por otra parte, ese contacto trae consigo necesariamente originalidad. Parece imposible que un pensador llegue al fondo de los problemas y, sin embargo, no tenga más que decir que lo que ya han dicho otros y en la misma forma en que otros lo han dicho. Parece que la naturaleza del problema filosófico es tal, que ningún hombre puede abarcarla y mucho menos expresarla en toda su amplitud. Por eso, quien llega verdadera-

<sup>12</sup> Cfr. l. c., 19-20.

<sup>13</sup> Muy exacta nos parece la observación de Zubiri de que más bien que decir con Kant: “No se aprende filosofía; sólo se aprende a filosofar”, lo que hay que decir es que *sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar* (cfr. X. ZUBIRI, *La filosofía y su historia*, en *Naturaleza, Historia, Dios* <sup>2</sup> [1951], pp. 120-121).

<sup>14</sup> Los estudios históricos han contribuido poderosamente a hacer sentir esas limitaciones, y lo desmesurado de las pretensiones del idealismo aparece con toda claridad. Cfr. J. PIEPER, *Über den Philosophie-Begriff Platons* (1955), p. 28; E. GILSON, *The unity of philosophical experience* (1954), p. 317; y B. J. F. LONERGAN, *Insight* (1957), pp. 747-748.

mente al fondo ha de encontrar que lo que otros han dicho deja todavía margen amplísimo para una infinidad de complementos, correcciones, precisiones. Naturalmente esto no quiere decir que haya de construir cada uno un sistema completamente nuevo. La originalidad puede tener también sitio comentando y exponiendo doctrinas ajenas, con tal de que se las haya convertido antes en propias. Más aún, el esfuerzo sincero por entender a otros pensadores y dialogar con ellos parece ser el mejor medio para desarrollar una originalidad sana y constructiva<sup>15</sup>.

### 3. LAS FILOSOFÍAS CIENTÍFICAS Y SU CRISIS

No es necesario decir que entre los muchos filósofos que de una forma o de otra participan en la corriente de que acabamos de hablar se da gran diversidad. Unos llegan a extremos totalmente inadmisibles. Otros se mantienen dentro de límites razonables. Todos coinciden en la imposibilidad de separar el filosofar de la vida del filósofo y en su insistencia en el carácter profundamente personal del verdadero filosofar.

En otros ambientes sigue todavía vivo el ideal de una filosofía totalmente impersonal, completamente libre de todo elemento subjetivo. Así en ciertos ambientes ingleses, a los que Copleston se siente obligado a poner en guardia contra el peligro de tomar sin más como “vaciedades sin sentido” (*meaningless nonsense*) todo lo que les acaba de decir sobre “la persona humana en la filosofía contemporánea” de la Europa continental<sup>16</sup>. Especialmente en el mundo anglo-americano los partidarios del neo-positivismo lógico o análisis lingüístico son bastante numerosos. En Polonia la vieja tradición continúa y los estudios lógicos siguen siendo cultivados con entusiasmo<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Gilson (op. cit.) ha llegado incluso a considerar el papel de la historia de la filosofía como semejante al de la experimentación en las ciencias naturales. Sobre esa teoría cfr. las observaciones de GEIGER, *Théorie de la Philosophie et Métaphysique*, pp. 6-7, en Klibansky II. Van Breda ha notado, a propósito de la escasez de estudios puramente históricos sobre la doctrina de Husserl, un rasgo bastante general en los estudios consagrados a autores contemporáneos: en ellos se trata tanto, si no más, de determinar y fundar las propias ideas, como de encontrar el pensamiento exacto del autor estudiado (cfr. VAN BREDA, *La phénoménologie*, p. 57, en Klibansky II).

<sup>16</sup> Cfr. *Contemporary philosophy* (1956), p. 122.

<sup>17</sup> Kotarbinski nos informa de que después de la guerra los lógicos polacos tuvieron que tomar una posición ante el programa de la lógica dialéctica; pero añade que en estos últimos años se han realizado progresos notables en la liquidación de divergencias de opinión, provocadas por el contacto de la lógica con el materialismo dialéctico, sobre todo una vez que ha quedado claro que la dialéctica marxista no reclama el reconocimiento

En el aspecto técnico de la lógica formalizada, del análisis lingüístico y de la redacción fenomenológica se han hecho innegables progresos. Pero el progreso más importante filosóficamente en este campo es la conciencia, que poco a poco se va abriendo paso, de lo excesivo de las esperanzas que muchos habían concebido, y de la necesidad de revisar honradamente los mismos fundamentos de las propias doctrinas.

Al llegar a la altura de la metalógica, la lógica formalizada se vuelve a encontrar sin resolver los problemas fundamentalmente filosóficos, y no mecánicos o puramente formales, que más de uno había soñado con eliminar definitivamente<sup>18</sup>. Igualmente pasa tan pronto como se aplica el análisis a los mismos fundamentos del neo-positivismo lógico. La verificabilidad como criterio único de proposiciones significativas se muestra aquí totalmente inoperante y el carácter arbitrario de la exclusiva que se le da aparece con toda claridad<sup>19</sup>. La ilusión de poderse mantener en un terreno metafísicamente neutro (evitar *ontological commitments*) se deshace tan pronto como se la somete a una serie crítica<sup>20</sup>. La decisión se impone y el problema con el que hay que enfrentarse es si se ha de tratar de una mera arbitrariedad o no. En el primer caso todo lo que se construya sobre esa decisión arbitraria será igualmente arbitrario. En el segundo se abandonan implícitamente los principios fundamentales que se trata de mantener explícitamente, ya que equivaldría a admitir el valor objetivo de proposiciones que ni son analíticas ni verificables, ni directa ni indirectamente. La *negación* de la metafísica no es *verificable* en manera alguna.

De hecho uno de los problemas vivamente discutidos en estos años ha sido la división de las proposiciones en analíticas y sintéticas, y su identificación con la división en necesarias y contingentes. Negada esa identificación, queda la posibilidad de proposiciones necesarias no

de la contradicción lógica en la estructura de la realidad. Cfr. T. KOTAR-BINSKI, *La Logique en Pologne*, pp. 47-48, en Klibansky I.

<sup>18</sup> Cfr. R. FEYS, *Logique*, pp. 18 y 24, en Klibansky I; y R. WELLS, *Philosophy of language*, p. 140, en Klibansky II: los principios fundamentales de la filosofía del lenguaje no pasan de ser tesis sin demostrar.

<sup>19</sup> Cfr. "the increasingly felt difficulty of giving an analysis of «analysis»" (C. A. MACE AND R. S. PETERS, *Psychology and Philosophy*, p. 93, en Klibansky II). Wittgenstein confiesa expresamente que sus propias afirmaciones son proposiciones sin sentido (*nonsensical*) (Cfr. A. QUINTON, *Linguistic analysis*, p. 156, en Klibansky II). "La historia del positivismo lógico se podría escribir en términos de la progresiva disolución de la fuerte y excesivamente letal versión primitiva del principio de verificación" (QUINTON, l. c., p. 165). Sobre la reconocida ineficacia del análisis como refutación del escepticismo, cfr. D. PEARS, *Epistemology*, p. 112, en Klibansky II.

<sup>20</sup> Cfr. R. WELLS, *Philosophy of language*, p. 140, en Klibansky II.

analíticas, e.d. de proposiciones sintéticas a priori<sup>21</sup>. Excluir esa posibilidad es simplemente arbitrario<sup>22</sup>, como se va reconociendo cada vez más. Pero por otra parte, admitirla es volver de nuevo respetable la metafísica y restituirle el carácter de ciencia, que obstinadamente se le había querido negar<sup>23</sup>.

Junto con el problema de los juicios sintéticos a priori e íntimamente relacionado con él, el problema fundamental para el neo-positivismo lógico de mostrar la exactitud y sobre todo el carácter exhaustivo de los principios que se toman como base está haciendo perder a más de uno, y con razón, la falsa seguridad e ingenuo optimismo. Sentir esa aporía fundamental es entrar por el buen camino.

Desgraciadamente quedan todavía quienes no llegan a percibir el verdadero sentido y seriedad de los problemas filosóficos y siguen considerando, como Wittgenstein, la filosofía como una especie de terapia. La comparan en concreto con el tratamiento psicoanalítico. "Ni el uno ni la otra —dicen— resuelve problemas reales o responde a cuestiones reales. Disuelven *pseudo-problemas* y cambian el punto de vista del interlocutor de forma que la supuesta cuestión ni se plantea"<sup>24</sup>. Naturalmente eso sólo tiene sentido en una falsa interpretación de la filosofía y del psicoanálisis. Ningún verdadero metafísico lo admitiría, ni tampoco psicoanalistas como Caruso<sup>25</sup>.

También Sócrates concebía la filosofía como una especie de terapia, pero, como ha notado muy exactamente Ferrater Mora, su método era exactamente la antítesis del de Wittgenstein. "El método de Sócrates era despertar la inquietud intelectual, poner al alma en condiciones de dar a luz y producir el concepto. El de Wittgenstein es ter-

<sup>21</sup> Cfr. R. FEYS, *Logique*, p. 42, en Klibansky I; y A. QUINTON, *Linguistic analysis*, pp. 168-169, ibid. II. La existencia de tales proposiciones no creemos que se pueda negar en manera alguna. En lo que no coincidimos con Kant es en considerarlas como principios meramente formales sin valor objetivo.

<sup>22</sup> Que sólo las proposiciones analíticas puedan ser necesarias, no es en manera alguna una proposición analítica. Véanse también las acertadas observaciones de M. Nédoncelle a propósito de los *gramáticos* reunidos alrededor del Prof. Ayer (M. NÉDONCELLE, *Philosophie de la Religion*, p. 198, en Klibansky III).

<sup>23</sup> Cfr. A. QUINTON, l. c., p. 169.

<sup>24</sup> C. A. MACE AND R. S. PETERS, l. c., p. 105 (exponiendo el pensamiento de J. Wisdom). Fundamentalmente semejante sería según H. Nakamura (*Buddhist Philosophy*, p. 406, en S. UYEDA [ed.], *Bunsekitetsugaku no shomondai*, III [1957]) la posición de Buda. Es un problema en el que no podemos entrar. Sólo indicaremos, como hemos expuesto en otro estudio que aparecerá pronto en Pensamiento (Madrid), la incoherencia de comparar a Buda con Wittgenstein sin darse cuenta de que Wittgenstein en virtud de esos mismos principios, que se dice serle comunes con Buda, rechazaría *a fortiori* toda la teoría del Karma.

<sup>25</sup> Cfr. *Psychoanalyse und Synthesis der Existenz* (1952).

minar con la inquietud, sepultar el concepto. Si el método de Sócrates era mayéutico, al de Wittgenstein se le puede llamar taféutico, método del asesino más bien que de la comadrona. Era el Anti-Sócrates". La tendencia más profunda de su pensamiento apuntaba a la supresión de todo "pensamiento"<sup>26</sup>.

La otra corriente de filosofía científica, la fenomenología de inspiración husserliana, deja sentir fuertemente su influjo en el mundo filosófico de mediados de siglo<sup>27</sup>, pero con frecuencia se trata de fenomenologías distintas de la de Husserl (II, p. 63). Aunque no se pueden concebir sin su obra, renuncian al ideal husserliano de la filosofía como ciencia rigurosa (*ibid.*) y notan expresamente la ausencia de una reflexión metafísica explícita en la obra de Husserl y la necesidad de tal reflexión (II, p. 65).

#### 4. VITALIDAD ACTUAL DEL PENSAMIENTO ESCOLASTICO

Los juicios totalmente negativos sobre la actualidad e interés del pensamiento escolástico, que tan de moda estuvieron un tiempo, pertenecen a una época ya en gran parte superada. Hoy día el pensamiento neoescolástico es un activo interlocutor en el diálogo filosófico. "Cada una de las escuelas filosóficas más importantes de la actualidad —por ejemplo la filosofía tomista, el pensamiento dialéctico, el materialismo, el positivismo, el existencialismo— ha dado origen a una especial filosofía de la biología". Así escribe C. J. van der Klaauw<sup>28</sup>. Y J. Wahl, en medio de ciertos reparos que no podemos detenernos a discutir ahora<sup>29</sup>, confiesa: "Reconocemos con frecuencia la profundidad de las intuiciones de estos tomistas"<sup>30</sup>. Y G. E. Langemeijer escribe: "Entre las grandes corrientes de la filosofía contemporánea hay que nombrar en primer lugar al tomismo y eso no sólo en virtud de su dere-

<sup>26</sup> R. S. HARTMAN, *General theory of value*, p. 15, en Klibansky III.

<sup>27</sup> Cfr. H. L. VAN BREDÁ, *La phénoménologie*, p. 53, en Klibansky II.

<sup>28</sup> *Biology and Philosophy*, p. 317, en Klibansky I. A continuación dedica al tomismo la mitad del espacio que comprende ese capítulo. El término tomismo está tomado aquí, como en otros muchos casos, en un sentido amplísimo.

<sup>29</sup> Fundamentalmente se vienen a reducir a lo que ya indicamos más arriba (nota 10) a propósito de su juicio sobre la conversión de G. Marcel. En el pasaje de que ahora tratamos escribe: "La cuestión es saber hasta qué punto las poderosas distinciones de Aristóteles permiten a la fuerza del pensamiento mantener su ímpetu. ¿No parece que ofrecen respuestas a los grandes problemas? Y por lo mismo, ¿no contienen en su interior un peligro?". Recuérdese lo que ya dijimos más arriba sobre esta posición, y nótese además, que la existencia de un peligro en el interior de una doctrina sólo indica, que hay que servirse de ella con prudencia, pero no prueba absolutamente nada contra su exactitud.

<sup>30</sup> *Ontologie*, p. 45, en Klibansky II.

cho de primogenitura, sino más aún por ser él quien se encuentra en el centro de la discusión sobre el derecho natural, discusión que, a su vez, forma el punto de contacto de la filosofía del derecho con la ciencia y práctica jurídicas"<sup>31</sup>. Y aun se podrían recoger otros testimonios. De hecho apenas si hay problema importante en cuya discusión actual no hay que considerar expresamente aportaciones neoescolásticas.

Por lo demás, como ha notado L.-B. Geiger, la vitalidad del tomismo se manifiesta de modo especial "por la confrontación de su capital doctrinal con el pensamiento contemporáneo, particularmente con ocasión de congresos nacionales o internacionales"<sup>32</sup>. Así en el Congreso Internacional de Viena, entre cuyos mismos relatores oficiales se encuentran, sin exclusivismos intraescolásticos, y de una abertura hacia él a una confrontación de las diversas posiciones del análisis lingüístico y del tomismo respecto de los problemas de la realidad, de los conceptos y de los valores<sup>33</sup>.

Un fenómeno interesante es el hecho de que el tomismo vaya ganando terreno en medios no propiamente católicos, como en Inglaterra y EE.UU.<sup>34</sup> y países escandinavos<sup>35</sup>. En los países escandinavos hasta

<sup>31</sup> *Philosophie du Droit*, p. 103, en Klibansky III. Sentimos no poderlos detener a tratar la importante cuestión del derecho natural en la literatura filosófica de mediados de siglo. En el interés extraordinario que el problema ha encontrado en Europa influye ciertamente la dolorosa experiencia del totalitarismo nazi y fascista (cfr. F. BATTAGLIA, *Philosophie politique et sociale*, p. 125, en Klibansky III) y la proximidad del totalitarismo comunista. Recordando al uno con horror y mirando al otro con preocupación se explica la fuerte necesidad de ahondar en el conocimiento filosófico de esas barreras básicas, que ningún estado ni ideología tiene derecho a quebrantar. En cambio, en el mundo anglo-americano no parece darse esa conciencia en el mismo grado. Es desde otro punto de vista desde el que se ha levantado últimamente una fuerte voz en EE.UU. en favor del derecho natural. J. C. Murray (*We hold these Truths*, [1960]) lo considera con razón base indispensable de toda verdadera unidad nacional. Sin él no hay manera de superar el relativismo ético con todas sus consecuencias. Ya antes había comenzado a sentirse con fuerza la necesidad de "acabar con el dualismo mortal entre los hechos y los valores, y entre la ciencia y la acción responsable" (cfr. A. R. CAPONIGRI, *Social and political thought*, p. 154, en Klibansky III), y a afirmarse, y con razón, que "los valores que se adoptan ... deben descansar firmemente sobre una base teórica" (*ibid.*). Y uno de los valores que se siente necesidad de fundamentar sólidamente y no dejar relegado a la categoría de una mera preferencia es la misma democracia (cfr. *ibid.*, pp. 153-154). A pesar de todas las reservas que hace Caponigri (cfr. *ibid.*), creemos que no hay posible fundamentación fuera de la base sólida del derecho natural.

<sup>32</sup> *Théorie de la philosophie et métaphysique*, p. 27, en Klibansky II.

<sup>33</sup> Cfr. J. LANGLOIS, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal), 12 (1960), pp. 415-417.

<sup>34</sup> Cfr. GEIGER, l. c., p. 27; W. K. FRANKENA, *Ethics*, p. 59, en Klibansky III, y M. NÉDONCELLE, *Philosophie de la Religion*, p. 200, *ibid.*

bien entrado este siglo Sto. Tomás era totalmente desconocido. Actualmente las cosas han cambiado. Desde hace unos 20 años se puede hablar de un redescubrimiento progresivo de Sto. Tomás en el norte de Europa. 56 títulos contiene la bibliografía sobre Sto. Tomás y el tomismo publicada por A. Raulin O.P., y entre ellos se encuentran 13 libros. Dos de ellos, aceptados como tesis o trabajos doctorales en las Universidades de Lund y Helsinki respectivamente, exponen el fondo de la evolución espiritual de sus autores, L. Johannesson y J. Chydenius, que en el contacto con Sto. Tomás han encontrado el camino a la Iglesia. Otros estudios se deben a autores protestantes, H. Lyttkens y P. E. Persson, que junto con el interés por la doctrina de Sto. Tomás demuestran en diverso grado el fondo luterano de su propio pensamiento con la profunda desconfianza frente a la razón humana. Finalmente hay autores, como K. E. Tranoy, que habiendo roto con toda la tradición cultural protestante y confesándose no cristiano, se acerca a Sto. Tomás desde el punto de vista de la sana razón humana y encuentra la ética del teólogo del siglo XIII sorprendentemente actual y exacta.

No podemos detenernos ahora a considerar las diferencias innegables que se notan dentro del mismo mundo neoescolástico. Nos contentaremos con indicar dos rasgos verdaderamente característicos. Los ha notado acertadamente el P. L. Martínez Gómez S.J. en su ponencia sobre el "dogmatismo filosófico en la actualidad escolástica y límites de la sana libertad de discusión", en las 3<sup>as</sup>. *Conversaciones, Pensamiento* (Barcelona, 21-22 abril 1960) <sup>35</sup>. Mientras que el ambiente científico eclesiástico que rodeó a la *Aeterni Patris* se caracterizaba por el contraste entre la suficiencia sectaria de las ciencias profanas y la reacción católica de repliegue en sus propias fuerzas y tradiciones para enfrentarse con la otra ciencia hostil, la situación científico-cultural actual es muy distinta. Lo católico no está ya acorralado científica y políticamente como hace 80 años. El tono apologético ha dejado su lugar a una visión más positiva de la que no se siente aquella angustiosa necesidad de defensa. También la ciencia profana ha abandonado su radicalismo antieclesiástico <sup>37</sup>. Puede hablarse de una colaboración fecunda de los que antaño se sintieron enemigos. Así,

<sup>35</sup> Cfr. W. KÖSTER, *Thomas von Aquin in Skandinavien*, en *Stimmen der Zeit*, 167 (1960-61), pp. 144-147.

<sup>36</sup> Cfr. J. ARAGÓ, *Pensamiento*, 16 (1960), pp. 398-399.

<sup>37</sup> Cfr. A. MERCIER, *Physique et philosophie en Allemagne, en Autriche et en Suisse*, en Klibansky I, especialmente p. 297: frente a la incompatibilidad de los tiempos del positivismo entre física y revelación, hoy más bien encontramos lo contrario, un espíritu de confianza recíproca entre físicos y teólogos. Véase también H. PLESSNER, *Anthropologie philosophique*, p. 87, en Klibansky II; y J. FRISCH, *Darwin no gakusetsu to Kirisutokyo*, en *Sophia*, 8 (1959), pp. 365-384.

registramos hoy el hecho de una abertura científico-eclesiástica hacia fuera, en que se aprovechan elementos del pensamiento filosófico moderno para una síntesis, fundamentalmente tradicional y de forma y planteamiento modernos.

## 5. EL MATERIALISMO DIALECTICO

Klibansky nos confiesa en su introducción, que ha tratado en vano de encontrar "entre los filósofos del Este de Europa un autor que se encargase de dar una visión general del desarrollo del materialismo dialéctico e histórico desde el fin de la guerra" (I, p. IX). Es posible que ese fracaso se deba a las "condiciones substancialmente distintas de las de otros muchos países" en las que, según nos confiesa M. Iovtchouk, "se desenvuelve la filosofía en la Unión Soviética" <sup>38</sup>.

Ciertamente al comenzar la lectura de las páginas que sobre "la filosofía en U.R.S.S. en los años de después de la guerra" escribe M. Iovtchouk (Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de la U.R.S.S.) en el 4<sup>o</sup> volumen de *La filosofía a mediados de siglo*, se nota enseguida que se ha entrado en un mundo distinto y esa impresión no hace más que acentuarse conforme avanza la lectura. En todo lo que precede (más de 3 volúmenes y medio) nos hemos ido enfrentando con mentalidades muy distintas entre sí y modos de concebir la filosofía bien diversos. Pero el fenómeno que hasta ahora no habíamos visto, y que en cambio nos ofrece la relación de Iovtchouk, es la desaparición casi total de las personas, perdidas en la masa anónima contraban conocidos filósofos neoescolásticos, y en el 4<sup>o</sup> Congreso Canadiense de Filosofía (Kingston, 15-17 junio 1960), consagrado todo de "los autores soviéticos" (IV, p. 239), "los sabios soviéticos" (*ibid.*, pp. 239, 246), "los filósofos soviéticos" (*ibid.*, pp. 241, 242, 277), "los historiadores soviéticos de la filosofía" (*ibid.*, pp. 243, 244), y la aparición de un "filosofar" (si es que en tales condiciones todavía puede tener algún sentido usar ese término) colectivo, perfectamente planeado desde arriba, que va conquistando en una verdadera marcha triunfal, sin enemigos reales que puedan responder, uno tras otro todos sus objetivos. Aparecen ciertamente nombres propios, pero apenas si pasan de mera enumeración. Las conclusiones son por lo visto comunes: "las principales conclusiones a que llegan los filósofos soviéticos después de haber estudiado la historia de la filosofía son las siguientes"... (*ibid.*, p. 242), "en los *Ensayos sobre la historia del pensamiento filosófico, político y social de los pueblos de la U.R.S.S.* y en

<sup>38</sup> *La philosophie en U.R.S.S.*, p. 236, en Klibansky IV. Para H. I. Marrou, el pensamiento comunista tiene la gravísima dificultad de ser "prisionero de una ortodoxia tiránica, cuyos cambios no se pueden prever" (*La philosophie de l'histoire*, p. 181, en Klibansky III).



otros estudios de después de la guerra, los historiadores soviéticos de la filosofía han sacado las conclusiones siguientes..." (*ibid.*, p. 243), "en estos trabajos y en otros trabajos soviéticos se llega a las conclusiones sociológicas siguientes..." (*ibid.*, p. 245), "en los trabajos de después de la guerra los sabios saviéticos han sacado las conclusiones siguientes respecto de los problemas filosóficos de la estética..." (*ibid.*, p. 246). Y no sólo las conclusiones. También el plan para el futuro es común y claramente determinado (*ibid.*, p. 247).

Inmediatamente después de la relación de Iovtchouk, encontramos otra de Fung Yu-lan (Universidad de Peking) sobre "Filosofía contemporánea china. Desarrollo del marxismo-leninismo en China" (IV, pp. 252-262). En el aspecto que consideramos es más radical aún que la anterior. En las once páginas que comprende, no encontramos un solo nombre propio fuera del de Mao Tse-tung. Junto a él y en perfecta armonía con él aparecen dos términos colectivos, el Partido Comunista Chino y el Cuerpo Editorial del Diario del Pueblo.

Después de leer estas dos relaciones sentimos confirmarse el convencimiento de lo acertado que estuvo el profesor Battaglia cuando en el discurso de clausura del XII Congreso Internacional de Filosofía, en el paraninfo de la Universidad de Padua, invitó a los filósofos rusos y de otros países comunistas allí presentes para un coloquio sobre la persona humana. En el diverso modo de concebir al hombre, como mero miembro de la sociedad materialista o como verdadera persona, veía él con razón un punto radical de división. Y que la personalidad del hombre es un problema olvidado por el materialismo dialéctico, nos lo acaba de confesar el filósofo más importante del partido comunista polaco, Adam Schaff<sup>39</sup>.

Al final de su estudio sobre "La concepción del individuo en la filosofía"<sup>40</sup>, confiesa abiertamente: "Sin embargo, hay algo que podemos tomar del existencialismo: el problema mismo (e.d. el problema del hombre<sup>41</sup>), el problema reconocido por el existencialismo, *mientras que nosotros lo hemos soslayado o menospreciado...* A este respecto, la vida nos ha dado recientemente una lección seria"<sup>42</sup>. Y ya antes había reconocido que Sartre "señaló correctamente en su artículo *Marxismo y existencialismo...* la existencia de una laguna histórica en

<sup>39</sup> Cfr. H. L. VAN BREDÁ, *Les entretiens de Varsovie*, Revue Philosophique de Louvain, 55 (1957), p. 49.

<sup>40</sup> Nos servimos de la traducción castellana de M. Cuesta Rueda, publicada en Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos (Universidad Nacional de México), 2ª serie, n. 25, 1960.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, p. 92.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 96.

la filosofía marxista"<sup>43</sup>, y que esa laguna "cuya existencia no puede negarse, ha tenido efectos importantes y penosos"<sup>44</sup>.

Esos "efectos importantes y penosos", esa "lección seria" que la vida ha dado recientemente a los comunistas polacos, ha sido "algo más que la pérdida general de confianza en las concepciones establecidas", ha sido "una crisis general de valores" y un propagarse "el sentimiento de que la existencia humana es precaria y la acción consciente carece de sentido"<sup>45</sup>. Su causa ha sido la revelación hecha por el movimiento comunista internacional de lo que se llama "los errores y tergiversaciones del período pasado"<sup>46</sup>. A Schaff le parece "algo enteramente normal y comprensible"<sup>47</sup>, y lo es en realidad, "que quienes antes habían obedecido ciegamente todas las órdenes, porque las consideraban justas, comenzasen en aquellos momentos a plantear cuestiones sobre la responsabilidad del hombre respecto de sus actos, sobre los conflictos entre la conciencia y la disciplina, acerca de la posición y del papel del individuo en los movimientos de masas, en torno a las decisiones a tomar en caso de choque entre diferentes normas de conducta, y sobre las pugnas morales resultantes"<sup>48</sup>. "Era preciso *plantearlas*" y quien no lo hace "o es completamente primitivo o padece la peor especie de insensibilidad moral"<sup>49</sup>.

Junto con estos problemas sobre "la responsabilidad personal por los actos de cada quien, incluyendo el terreno de la política y especialmente en situaciones que entrañan el choque de diversos principios morales"<sup>50</sup>, hay otros igualmente "dignos de especial atención" y que como los anteriores "por desgracia —confiesa Schaff—, no ocuparon lugar alguno en el desarrollo tradicional de la ética marxista", a saber, "la posición y el papel del individuo en el mundo", e.d. lo que ordinariamente se suele llamar el problema "del sentido de la vida"<sup>51</sup>. Hay corrientes filosóficas que pretenden ser científicas y tratan con desdén estos últimos problemas (*pseudoproblemas* según ellos)<sup>52</sup>. Schaff no

<sup>43</sup> Op. cit., p. 82.

<sup>44</sup> Op. cit., p. 84.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>46</sup> *Ibid.* En su relación, Iovtchouk se limita a indicar como de paso y sin darle mayor importancia: "Después de 1953 se ha realizado la crítica del culto de Stalin y se ha tratado teóricamente la cuestión del papel decisivo de las masas populares en la historia, de la naturaleza del Estado soviético y de la democracia socialista" (l. c., p. 244). En la de Fung Yu-lan no encontramos la más mínima alusión.

<sup>47</sup> Op. cit., p. 84.

<sup>48</sup> Op. cit., pp. 83-84.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 84.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 92.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. op. cit., p. 94.



piensa así. “Se puede sonreír piadosamente cuando se oye hablar de tales problemas, pero no es posible limitarse a rechazarlos. No es posible desentenderse de lo que le sucede a un hombre cuando, cansado de las dificultades y fracasos de la vida, pregunta: “¿para qué?”, “¿por qué?”; ni, menos aún, cuando, en relación con el pensamiento de la muerte, surge la pregunta: “¿para qué todo esto, si en fin de cuentas tenemos que morir?”... Desde el punto de vista del individuo, de su actividad y de su vida, la muerte carece completamente de sentido, es algo que socava el significado de todos nuestros actos. Este sentimiento de absurdidad es el que las religiones han tratado de contrarrestar, de una u otra manera... No es bueno despreciar este problema o negar su existencia, aunque sólo sea por los conocidos casos de ateos que se convierten en su lecho de muerte y que nos dan buen motivo para la reflexión”<sup>53</sup>.

Como se ve, Schaff reconoce con toda claridad que los problemas fundamentales del hombre como persona han sido descuidados por el materialismo dialéctico. Por eso no le extraña ver que en Polonia se haya puesto de moda el existencialismo en el momento de la crisis revisionista<sup>54</sup>. Pero la solución existencialista (la de Sartre, que es la “única que tiene cierta importancia en Polonia”<sup>55</sup>) le parece ante todo absolutamente inconciliable con el marxismo<sup>56</sup> y además inadmisibles por una doble razón intrínseca: por su concepción antisocial del individuo y por la extraña contradicción intrínseca de un individuo “soberano”, completamente libre y creador autónomo de su destino, y al mismo tiempo desamparado y patéticamente desesperanzado en su lucha contra un destino maléfico, que siempre termina triunfando, haga el hombre lo que haga<sup>57</sup>.

Las críticas de Schaff nos parecen justificadas. Para llenar la laguna del defecto de consideración de la persona no se debe caer en el otro extremo olvidando el carácter esencialmente social del hombre. Igualmente tiene razón al dar a entender, que ofrecer una solución intrínsecamente contradictoria y trágicamente desesperada es no ofrecer solución alguna. Afortunadamente el personalismo de inspiración cristiana está libre de ambas críticas. Ese personalismo sabe de-

<sup>53</sup> Op. cit., p. 95.

<sup>54</sup> Cfr. op. cit., p. 84.

<sup>55</sup> Op. cit., p. 85.

<sup>56</sup> Cfr. op. cit., pp. 89, 91. La insistencia de Schaff en esa imposibilidad de conciliar marxismo y existencialismo, va dirigida de modo especial contra Sartre, que quiere ser existencialista y marxista al mismo tiempo (cfr. pp. 87-88 y 91), y contra los admiradores polacos del joven Marx, que en su intento de *humanizar* los problemas contenidos en la teoría marxista, se complacen en presentar al joven Marx como existencialista (cfr. pp. 88-89).

<sup>57</sup> Cfr. op. cit., pp. 86 y 90.

fender los valores intangibles de la persona al mismo tiempo que insiste fuertemente en su carácter social, y ni hace al individuo creador autónomo de su destino ni lo convierte en juguete de un destino ciego y maléfico. Pero de este personalismo, desgraciadamente, no parece saber mucho Schaff.

También es de lamentar que no tenga una idea más exacta de la religión. Lo que escribe sobre Jehová y la Biblia<sup>58</sup> es una verdadera caricatura. Si eso es lo que piensa realmente de la religión, es natural que no se dé por satisfecho, pero la religión en realidad es algo muy distinto. Algo semejante se puede decir de sus ideas sobre el papel de la religión en el mundo de hoy. Reconociendo que las religiones eliminan a su modo lo absurdo de la muerte, se deshace de esa solución con la simple pregunta escéptica: “pero ¿qué queda de todo esto, cuando la religión misma pierde su significación?”<sup>59</sup>.

Nos interesaría ver desarrollada la solución positiva de Schaff a los problemas que tan sinceramente ha reconocido, pero en este estudio sólo encontramos la afirmación de que es posible una solución desde el punto de vista marxista. Respecto del problema de la muerte nos dice que “si se considera desde el punto de vista de la naturaleza, entonces está llena de significación”, pero él mismo añade con muy buen sentido: “aunque es poco probable que alguien se consuele con el hecho de que, al proporcionarse alimento a los gusanos y plantas, se esté dando una aportación importante a la vida de la naturaleza”<sup>60</sup>.

La falta de espacio nos impide tratar de otros aspectos actuales del materialismo dialéctico con la amplitud que hubiéramos deseado. Por otra parte, más que su valor filosófico, ha sido la difusión política del marxismo, que de hecho es un problema demasiado real para gran parte de la humanidad, la que ha obligado a muchos autores a enfrentarse con un estudio serio de su ideología. A pesar de presentarse como “la última palabra de la ciencia”<sup>61</sup>, la realidad es que, como ha notado con exactitud Bochenski, “su técnica, su problemática y sus formas de expresión (son) de un enorme primitivismo”<sup>62</sup>.

Un punto especialmente fundamental se muestra cada día con mayor claridad: la completa arbitrariedad de la negación de la metafísica, más aún, la contradicción intrínseca de tal negación. Lo ha notado con gran exactitud y profundidad Geiger “a propósito de toda filosofía que, como el materialismo, se declara *antimetafísica*, bajo el

<sup>58</sup> Cfr. op. cit., pp. 90-91.

<sup>59</sup> Op. cit., p. 95.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> F. I. CHASSCHATSCHICH, *Materie und Bewusstsein*<sup>2</sup> (1956), p. 223, citado por J. DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus* (1958), p. 11.

<sup>62</sup> I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus* (1950), p. 152, citado por DE VRIES, op. cit., p. 181.

pretexto de limitarse estrictamente a la realidad física". "Afirmar ... que la realidad física es toda la realidad, es pronunciarse sobre la naturaleza del ser mismo, y por lo tanto superar toda física actual o posible. Eso es hacer metafísica"<sup>63</sup>, aunque se trate de una metafísica negativa<sup>64</sup>.

Es verdad que a los materialistas dialécticos no les suele gustar oír llamar a su doctrina una *metafísica* negativa, pero en realidad lo es. A no ser que se la quiera considerar como mera hipótesis de trabajo. Es la posición que en las *Conversaciones* celebradas en Varsovia (17-21 julio 1957) por el Instituto Internacional de Filosofía<sup>65</sup>, tomó el conocido marxista inglés M. Conforth en su esfuerzo por lavar al marxismo del reproche de ser una metafísica dogmática<sup>66</sup>. Pero en ese caso no tiene más remedio, si no quiere caer en la pura arbitrariedad, que considerar honradamente como una cuestión todavía por resolver la existencia o no de seres suprasensibles. Así interpretó el hecho W. Basarow a Engels provocando la expresa condenación de Lenin, que escribió: "Si jamás hubiese dicho Engels semejante cosa, sería una ignominia y una vergüenza llamarse marxista"<sup>67</sup>. En la indignación de Lenin se puede ver la reacción natural de quien no puede admitir el pensamiento de fundar una doctrina que exige entrega y consagración total sobre una mera hipótesis. En eso nos parece perfectamente razonable. En lo que no nos lo puede parecer es en la arbitraria negación de realidades suprasensibles. Con el criterio de la *praxis*<sup>68</sup>, y es el único que admiten, no se puede justificar en manera alguna esa exclusión<sup>69</sup>.

El materialismo histórico también fue objeto de especial discu-

<sup>63</sup> *Théorie de la philosophie et métaphysique*, p. 16, en Klibansky II.

<sup>64</sup> Cfr. DE VRIES, op. cit., p. 185.

<sup>65</sup> Sobre ellas puede verse la amplia e interesante relación de H. L. Van Breda, en *Rev. Philos. de Louvain*, 55 (1957), pp. 487-518.

<sup>66</sup> Cfr. VAN BREDA, pp. 506 y 498.

<sup>67</sup> *Materialismus und Empirio-kritizismus*, p. 106, citado por DE VRIES, op. cit., p. 103.

<sup>68</sup> En las *Conversaciones* de Varsovia, y no sólo en ellas, hubo quien trató de considerar el criterio marxista de la *praxis* como una especie de pragmatismo. A Fung Yu-lan le resulta naturalmente fácil refutar semejante identificación (cfr. *Contemporary Chinese Philosophy*, p. 255, n. 1, en Klibansky IV). Es uno de los casos en que una falsa interpretación de la doctrina del materialismo dialéctico ofrece a sus defensores ocasión para conseguir una fácil victoria (cfr. DE VRIES, p. 11).

<sup>69</sup> Cfr. DE VRIES, pp. 102-109. Se oye una y otra vez aducir los éxitos de los *sputniks* como confirmación del materialismo dialéctico. Como propaganda fácil para gente que no sabe pensar puede ser argumento impresionante. Para un hombre que piense, resulta tan ridículamente vacío como si alguien pretendiese aducir como argumento de que nadie ha fabricado un auto el hecho de que él ha aprendido a manejarlo con más habilidad que nadie.

sión en Varsovia. Ciertamente no deja de sorprender la seguridad con que el comunismo se proclama en posesión de las leyes de la historia<sup>70</sup>. Y ese hecho sorprende todavía más cuando se sabe que tal pretensión se ha hecho sin una previa investigación científica suficientemente amplia de la realidad histórica<sup>71</sup>. Todo inclina a pensar que en realidad se trata de la falsa seguridad de la ignorancia. Frente a ella la actitud modesta de profesionales de la historia como H. I. Marrou<sup>72</sup> o de eminentes sociólogos como R. Aron<sup>73</sup> parece mucho más digna de respeto<sup>74</sup>.

En Varsovia (y lo mismo pasó en Venecia y, sin duda, ha pasado en otras partes) se notó que frente a la unidad de bloque cerrado, que presentaba el mundo comunista, entre los filósofos no comunistas era impensable encontrar un fondo de doctrina positiva común, con las consiguientes dificultades para el diálogo<sup>75</sup>. Para poder dialogar con eficacia es totalmente inútil y nocivo formar frente único con autores, que presentan demasiados puntos realmente vulnerables. Especialmente interesante nos parece la siguiente observación de Van Breda, con la que queremos cerrar este capítulo ya demasiado largo: "Una actitud escéptica, por poco que lo sea e incluso en el caso de que ese escepticismo descansa sobre una erudición muy amplia, apenas impresiona a los marxistas de la presente generación. Si se les quiere convencer o simplemente impresionar, parece que sólo una doctrina metafísica claramente definida y bien fundada puede tener cierto efecto sobre esos espíritus adoctrinados"<sup>76</sup>. En último término nos parece perfectamente normal que quien cree poseer una doctrina positiva sólo se deje impresionar por otra doctrina superior y, en cambio, mire con cierto desprecio las vaciedades de quienes en el fondo de toda su erudición sólo pueden ofrecer un escepticismo más o menos disimulado.

## 6. ¿HACIA UNA FILOSOFIA UNIVERSAL?

La unificación progresiva del mundo se refleja, en la filosofía de mediados de siglo, en una doble forma que pudiera parecer contradic-

<sup>70</sup> Cfr. VAN BREDA, l. c., p. 508.

<sup>71</sup> Cfr. DE VRIES, op. cit., pp. 116-118.

<sup>72</sup> Cfr. *La philosophie de l'histoire*, pp. 177-185, en Klibansky III.

<sup>73</sup> Cfr. VAN BREDA, l. c., p. 508.

<sup>74</sup> Es verdad que últimamente se están dedicando bastantes esfuerzos marxistas al estudio de la historia (cfr. IOVTCHOUK, op. cit., pp. 241-244), pero no se trata de investigaciones para *descubrir* el sentido de la historia, sino para buscar materiales con que confirmar lo que ya *a priori* se ha decidido que es el sentido de la historia. Cuando se sabe con qué facilidad se puede probar con datos históricos lo que se quiera, con tal de seleccionarlos hábilmente, no mira uno con demasiada confianza investigaciones emprendidas con tales propósitos.

<sup>75</sup> Cfr. VAN BREDA, l. c., p. 492.

<sup>76</sup> *Ibid.*

toria, pero que en realidad es complementaria. Por una parte, se nota cada vez con más fuerza la necesidad de ampliar horizontes, de establecer contacto con las culturas más lejanas y superar así las limitaciones del propio mundo cultural. Se tiende a un filosofar de dimensiones mundiales.

Con frecuencia esa tendencia se suele expresar con la breve y cómoda frase de “diálogo entre el pensamiento oriental y el occidental”, pero conviene estar bien atentos para que esa expresión no nos induzca al error de pensar que existen dos maneras de pensar, características respectivamente del oriente y del occidente. En este punto nos parece tener razón H. Nakamura. No hay ninguna forma de pensar común y exclusiva de todos los pueblos del oriente ni tampoco de todos los del occidente<sup>77</sup>.

Pero, sin llegar a ese extremo, es innegable que se dan tradiciones culturales que se han ido formando independientemente en una larga historia de muchos siglos. Conocerlas puede prestar servicios innegables a todo filosofar serio. Pero no es empresa fácil, y de no realizarla con seriedad y honradez, más vale renunciar sencillamente a ella.

Geiger, al notar la existencia del deseo y la tendencia, añade que por el momento la realización apenas está en los primeros conatos de *yuxtaposición* de doctrinas sin llegar todavía al mutuo enriquecimiento<sup>78</sup>. Son las imperfecciones inevitables de todo lo que comienza. Desgraciadamente no raras veces ni siquiera se da verdadera *yuxtaposición*, sino desfiguración y casi caricatura de doctrinas que se trata de comparar o criticar. De este estilo es, por citar sólo un ejemplo bien reciente, lo que escribe Suzuki Daisetsu en el número de noviembre de 1960 de la revista *Kokoro*<sup>79</sup>. La filosofía comparada exige mucho más seriedad y esfuerzo del que reflejan páginas como ésa. Si no, sólo servirá para inducir a error a quien no conozca el pensamiento que se critica y despertar la justa indignación de quien lo conozca<sup>80</sup>.

Junto con la tendencia general universalista, se nota en bastantes regiones un fuerte movimiento de afirmación y defensa de las peculiaridades de su propio patrimonio cultural. Así, por ejemplo, se ha notado como una de las tendencias principales de la filosofía actual

<sup>77</sup> Cfr. H. NAKAMURA, *Tôyôjinshihôhó*<sup>5</sup>, II, pp. 452-458, y ya antes desde p. 436. Lástima que el mismo Nakamura no lo haya tenido siempre presente a lo largo de su libro. Le hubiera ayudado a evitar algunas generalizaciones un poco precipitadas.

<sup>78</sup> *Théorie de la philosophie et Métaphysique*, p. 31, en Klibansky II. Véase también VAN BREDA, I. c., pp. 510-511.

<sup>79</sup> Pág. 4.

<sup>80</sup> No podemos extendernos más sobre este problema, del que hemos tratado extensamente en otro estudio que aparecerá próximamente en la revista *Pensamiento* (Madrid).

de Hispano-América la preocupación por la esencia de lo americano<sup>81</sup>. En el mundo islámico se notan intentos de enfrentarse con el mundo moderno desde una posición fuertemente anclada en el Islam primitivo<sup>82</sup>, aparte de un fervor especial en publicar textos de filósofos de la Edad Media, en particular de Avicena, considerado como gloria nacional al mismo tiempo por turcos, árabes y persas<sup>83</sup>. En marcado contraste con la China comunista, donde se proclama como única filosofía el materialismo dialéctico<sup>84</sup>, en los numerosos filósofos chinos dispersos por otras partes del mundo se nota un empeño especial por ligarse con las antiguas filosofías chinas<sup>85</sup>. Respecto del Japón ya notó S. Ohe que “está aumentando el interés filosófico por el pensamiento tradicional oriental y japonés”<sup>86</sup>. Finalmente respecto de la India es evidente que la independencia ha comunicado nuevo vigor al entusiasmo por continuar la larga tradición filosófica nacional<sup>87</sup>.

Importante en muchos de estos movimientos es el deseo, con frecuencia expresamente manifestado, de contribuir con sus peculiaridades a la formación de una nueva cultura mundial. Así se manifiesta el carácter verdaderamente complementario, más bien que contradictorio, con que la conciencia de la unificación progresiva del mundo se manifiesta en la filosofía de mediados de siglo.

Para que el contacto e interacción de diversos mundos culturales sea realmente beneficioso, será necesario a toda costa evitar tanto las contraposiciones como los sincretismos superficiales. Un diálogo fecundo sólo se puede dar cuando se empieza por entender lo que realmente dice el interlocutor y se está dispuesto a admitir con alegría todo lo que de verdad se logre descubrir en sus palabras<sup>88</sup>. Y no hay que temer que por eso se haya de perder la legítima variedad. Una

<sup>81</sup> Cfr. L. ZEA, *Contemporary Latin American Philosophy*, pp. 221-223, en Klibansky IV.

<sup>82</sup> Cfr. M. A. LAHBABI, *La pensée philosophique dans le monde islamique*, pp. 303 y 305, en Klibansky IV. En la mayor parte de los casos se trata más bien de pensadores animadores de movimientos de ideas que de filósofos propiamente dichos (cfr. *ibid.*, p. 305).

<sup>83</sup> Cfr. G. C. ANAWATI, *La philosophie en Islam au Moyen Age*, p. 80, en Klibansky IV.

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, nota 53.

<sup>85</sup> Cfr. Y. P. MEI, *Chinese Philosophy*, pp. 263-271, en Klibansky IV. En ese fenómeno ve Mei la expresión de una especie de nostalgia espiritual.

<sup>86</sup> *Philosophy in Japan*, p. 276, en Klibansky IV.

<sup>87</sup> Cfr. H. KABIR, *Indian Philosophy*, p. 279-288, en Klibansky IV; SRI J. CHAMA RAJA WADIYAR, *The indian philosophical tradition and how it lives today*, pp. 289-291, *ibid.*; C. T. K. CHARI, *Philosophy in India*, pp. 292-301, *ibid.*; R. S. HARTMAN, *General theory of value*, p. 25, *ibid.* III.

<sup>88</sup> Esta actitud la tomará espontáneamente quien, no quedándose en las meras fórmulas, procura sinceramente llegar al problema mismo que esas fórmulas tratan de expresar y resolver. Para quien llega al verdadero contacto con el problema y siente con sinceridad el deseo de llegar a una

verdad verdaderamente asimilada tiene que ser siempre una verdad que se injerta vitalmente en la unidad sintética de una personalidad y por eso ha de revestir necesariamente colores propios. Lo que no quiere decir en manera alguna que haya de perder su valor objetivo y caer en los falsos extremos del subjetivismo, del relativismo o del historicismo relativístico.

## LUIS LAVELLE A PARTIR DE UNA OBRA RECIENTE

La filosofía contemporánea, a consecuencia sin duda de las duras crisis de nuestro tiempo, presenta en su conjunto, como una característica notable, una marcada atención por el hombre: hay una preocupación en el hombre, y esa preocupación es él mismo. Esta ocupación del hombre consigo mismo, mezcla de inquietud y de búsqueda ansiosa de una fundamentación de ser concreto, es lo que podríamos llamar el germen fecundo de la antropología filosófica moderna.

La filosofía de Luis Lavelle resalta entonces, en medio del tumulto de las ideas de nuestro siglo, gracias al optimismo que irradia su metafísica, como un mensaje de paz: su decidido optimismo solamente se puede explicar por la segura convicción de poder superar, mediante una perspectiva que las transforme, las incógnitas y las crisis que nos toca vivir. Con este objetivo, Lavelle busca presentar formulaciones, aunque nuevas, capaces de suscitar profundas resonancias en lo íntimo de nuestro ser, que nos conduzcan a la afirmación de los eternos valores de nuestro espíritu.

La existencia de Lavelle es un intenso recorrido en que vida y filosofía buscan fusionarse, enriqueciéndose mutuamente, abarcando desde los principios ontológicos del ser hasta las más variadas aplicaciones de la conducta moral. Su afán, identificado con su vida, de espiritualizarlo todo, va elaborando las respuestas vitales a los problemas filosóficos más diversos, y dando unidad a todas las disciplinas filosóficas. Por eso se ha dicho que su sistema filosófico, por la variedad de temas que toca, universaliza lo paradójico.

Así se explica que, desde pocos años atrás, se hayan ido sucediendo trabajos sobre Luis Lavelle, cuyos críticos subrayan lo difícil de la tarea en la que se comprometen, al querer presentar su denso sistema<sup>1</sup>.

¿Qué decir pues de un trabajo como el que Jean Ecole nos ofrece, bajo el título de *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, y con la intención de arrojar una luz definitiva sobre ciertos planteos fundamentales de su pensamiento?<sup>2</sup>

La trayectoria intelectual de su autor se ha ido señalando por una serie de artículos especializados, sobre diversas características del pensamiento de Lavelle; y así se ha ido formando el investigador, miembro del *Centre National de Recherche Scientifique*, capaz de conciliar o ubicar las críticas de la obra lavelliana que, prestando atención a aspectos parciales del filósofo francés, han desenfocado un tanto el núcleo de su pensamiento.

<sup>1</sup> Cfr. I. CHEVALIER, *Aperçu sur la philosophie de L. Lavelle*, R. Thom., 45 (1939), p. 509.

<sup>2</sup> JEAN ECOLE, *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle* (312 págs.), Nauwelaerts, Louvain, 1957.