

La religión judía era demasiado cerrada como para abrirse a influencias extrañas. El argumento, elaborado sobre todo por Widengren, de los vocablos persas en el AT, queda debilitado por el hecho del "ambiente" persa que se extendía a toda Siria, en la era de la dominación aqueménica (siglos VI-IV a. C.). Puede ser, sin embargo, que la cosmovisión irania haya hecho impacto sobre los judíos en algunos aspectos más que en otros, por ejemplo, en la doctrina de los dos Espíritus (cf., entre los rollos de Qumrán, el Manual de la Disciplina y la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas). Para una nueva traducción, con un comentario y notas, de los *gâthâs*, uno puede referirse ahora a la excelente obra de W. Hinz, *Zoroastro*⁹. Hinz es, en la hora actual, uno de los mejores conocedores de la historia del Irán antiguo (cf. sus fascículos en la edición revisada de la "Cambridge Ancient History").

Fuera del mundo iranio, aunque en conexión tardía con Persia, está Grecia. Sobre la religión de los griegos micénicos (2º milenio a. C.) y clásicos nos da una síntesis actual el libro monumental y densísimo de F. Schachermeyr, *Historia griega*¹⁰. Aunque dedicado más bien a la historia y cultura griegas —el autor es un arqueólogo e historiador del Egeo—, los párrafos reservados a las ideas religiosas (pp. 91 ss. 175 ss.) son muy provechosos. Contra una interpretación ya perimida, observa el autor cómo los micenios veneraban también a Demeter y Dionisio, cuyos nombres están registrados en las tabletas en Lineal B, divinidades relacionadas con los cultos a la fecundidad, de la Tierra-Madre, representando el lado místico, extático, de la religión, relegada a segundo plano cuando la exaltación épica de los héroes, divinos y humanos. Las religiones egeas (Creta, islas Cícladas, Grecia), deudoras en gran parte, de Anatolia SO., según la insinúan fuertemente las excavaciones recientes de Beycesultán, Hacilar y Chatal Hüyük, se caracterizaron siempre por su aspecto telúrico y femenino, elemento que emerge vigoroso en los cultos místicos de la época grecorromana. No que esta religión "femenina" hubiese sido suprimida durante la era gloriosa de Grecia en el primer milenio, sino que la estructura indoeuropea de la triple función (economía del universo, fuerza física y guerrera, fecundidad), que se reconoce desde los Vedas en la India hasta los germanos y escandinavos en Europa, había casi absorbido todos los aspectos hierofánicos de "lo santo" en una línea masculina. Comp. Mitra Varuna, Indra, los gemelos Nasatya, con Júpiter, Marte y Quirinio de los romanos. Para volver a Schachermeyr, notemos cómo el estudio de la religión griega resulta más provechoso, si ésta queda enmarcada en su verdadera dimensión histórica.

⁹ W. Hinz, *Zarathustra*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, pp. 166-241.

¹⁰ F. Schachermeyr, *Griechische Geschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, 454 págs.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

C. Benzi, R. Delfino, M. A. Fiorito y L. Juhász

La obra de J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*¹, se plantea el problema, a primera vista meramente histórico pero que tiene en el fondo un valor muy humano y actual, del alcance del mito. ¿Es el mito platónico un cuento para divertir, un medio pedagógico cuya finalidad es la de expresar conceptos abstractos en imágenes, un recurso poético; o bien, sin excluir totalmente estas tres posibilidades, es el mito además y sobre todo la mejor manera de expresar la realidad trascendental, la cual se le presenta al hombre, no como el contenido abstracto de un concepto universal o de una fórmula científica, sino como un acontecimiento, una historia? Tomando por base los conocidos mitos de Fedón, Gorgias, República, y Banquete, el autor nos muestra que el mito de Platón lleva en sí las siguientes características esenciales: El mito es primeramente una historia que se desenvuelve entre Dios y los hombres. Contiene una verdad religiosa y trascendente, una realidad no asequible a la razón sola, que sin embargo tiene estrecha relación con esta razón, por ser la respuesta a sus problemas más candentes. De aquí deriva la segunda característica del mito. Por narrar un acontecimiento fuera de toda experiencia comunicable, su lenguaje es necesariamente inadecuado, siempre en busca de mejores expresiones. Por esto tenemos tres mitos escatológicos bastante diferentes en sus detalles, y sin embargo idénticos en sus contenidos fundamentales. Su estilo es por fuerza simbólico, pero esto no quiere decir que sea erróneo, sino tan sólo que la verdad trascendente no es agotable en toda su riqueza por el lenguaje conceptual humano. El mito no nos narra por tanto una experiencia humana, sino una fe, cuyo contenido se transmite por tradición. Platón hace alusión a menudo a esta tercera característica del mito añadiendo la nota "ex akóes", o "dicen los antiguos". Y con esto llegamos a la valoración de la tesis. Si la interpretación de Pieper es exacta, todo el pensamiento platónico recibe una nueva luz. Teniendo en cuenta la importancia singular de los mitos en el pensamiento de Platón, y que los diálogos filosóficamente más significativos desembocan en la confesión de una fe, la filosofía de Platón se nos presenta como una ascensión de la razón a las verdades propiamente religiosas y trascendentes. El libro, escrito en un lenguaje claro

¹ J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, Kösel, München, 1965, 95 págs.

y ameno, además de presentar el mencionado interés filosófico, ofrece una lectura agradable que abre nuevas dimensiones para el entendimiento de nuestra cultura occidental. Y, desde el punto de vista teológico, hace caer en la cuenta de que, en la Biblia, Dios también, para comunicar su mensaje, no ha rechazado el mito como falso, sino que lo ha asumido como expresión de su verdad revelada que, como tal, es historia de salvación y no mera doctrina abstracta.

En una obra monumental, titulada *La anamnesis en Platón*², C. E. Huber analiza el concepto platónico de la *reminiscencia* y el lugar central que ocupa en su teoría del conocimiento. Pero forzosamente debe trascender los límites estrictos, fijados por su tema, dando así testimonio de la complejidad del problema. En realidad este libro es una suma de la psicología y la metafísica de Platón, ya que la *anamnesis*, como la actividad intelectual por excelencia del alma, supone toda la psicología y, en cuanto tiene por objeto las Ideas, toda la teoría de las Formas subsistentes. Al terminar este libro, el lector tiene la impresión, que muy difícilmente se podrá hablar más clara y metódicamente sobre el particular. Los análisis de los textos también son una muestra de erudición y penetración crítica. Pensamos que el autor con su obra ha logrado una visión definitiva sobre el tema en cuestión. Y por eso nos ahorramos todo ulterior comentario, y sólo añadiremos que, como ya lo dijimos a propósito de la obra anterior, el interés de esta obra no es meramente histórico —en el sentido “positivista” de la historia— sino humano y actual, como lo deja entender el prólogo del mismo autor (pp. XXV-XXX).

Cada nuevo libro sobre Platón despierta naturalmente nuestro interés. Y esto por dos razones. Primeramente, porque el pensamiento de Platón, tan unilateralmente presentado por Aristóteles, se revela cada vez más como el primer ensayo coherente de una filosofía de los problemas específicamente humanos. En segundo lugar, porque el pensamiento de un filósofo eminentemente espiritualista como Platón aporta a nuestro mundo moderno, orientado con indebida exclusividad a los aspectos materiales del universo, la saludable inquietud de una trascendencia casi relegada al subconsciente de la humanidad. Y por eso recibimos con interés la obra de J. A. Nuño, *El pensamiento de Platón*³, quien nos esboza ese pensamiento polarizado entre el hombre y el Absoluto, haciéndonos ver su génesis entre esos dos límites. Con claridad y profundidad a la vez, el autor nos lleva desde los diálogos de la juventud y sus problemas morales hasta las alturas metafísicas de las Formas, esclareciendo cada etapa de la evolución intelectual del pensamiento platónico con notable penetración y lógica ejemplar. Si a pesar de las muchas ventajas de este librito, tan revelador en numerosos

² C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, Hueber, München, 1964, 665 págs.

³ J. A. Nuño, *El pensamiento de Platón*, Univ. C. de Venezuela, Caracas, 1963, 164 págs.

aspectos, creemos que la imagen del platonismo presentada por el autor queda esencialmente incompleta, es debido a la ausencia total de la *teología* platónica. El autor motiva esta ausencia con dos razones: primeramente, hablando del Demiurgo, dice: “aunque... sea denominado por Platón *el dios*... sucede no obstante que el Obrero platónico no es Dios”, porque no es objeto de culto (p. 136). A nuestro parecer aquí hay dos graves malentendidos. El primero es que se juzga la teología (metafísica) de Platón a la luz de la religión cáltica de las masas griegas. Nosotros pensamos que una de las características del pensamiento teológico-filosófico de la antigüedad fue precisamente el querer determinar su lugar correspondiente a los *dioses del culto* y a la *Divinidad de los filósofos* respectivamente. Segundo: al tratar de minimizar o dar otro sentido a expresiones como “divino”, “dios”, “divinidad” en los diálogos platónicos, se emprende una tarea demasiado ardua para un historiador moderno: la de querer enseñar griego a Platón. El segundo motivo alegado es que “la moral, la política y aun la medicina le absorbieron hasta tal punto que no produjo nada en teología” (p. 138). No podemos dar nuestro acuerdo al autor en este punto tampoco. En primer lugar esta afirmación parece ser materialmente inexacta. De hecho Platón habla de teología (como tema principal) en el Eutifrón, segundo libro de la República, y en el décimo libro de las Leyes; e incontadas veces en otros diálogos, como la Apología, Critón, Alcibiades, Gorgias, Faidón, Faidro, Teaiteto, República, Filebo, Timeo, Leyes, etc. Además la afirmación del autor resulta también unilateral y aún contradictoria si consideramos el aspecto formal del problema de la filosofía de Platón. Como el autor mismo parece insinuar, la preocupación de Platón consistió principalmente en fundamentar la moral sobre la base inquebrantable del Absoluto. En este punto podemos ver precisamente su marcada diferencia con respecto a Protágoras y los demás sofistas: Platón dice expresamente: “Para nosotros la medida de todas las cosas es la Divinidad... y no, como se afirma, el hombre” (Leyes, IV, 716, c. 4-6); y meta de la vida, eminentemente moral, del filósofo es “la semejanza con la Divinidad, semejanza que consiste en llegar a ser justo y piadoso por medio del pensar filosófico” (Teaiteto, 176, b. 1-3). Si consideramos la metafísica platónica en la perspectiva del Absoluto divino, medida de todas las cosas, se entenderán las expresiones de Platón cuando habla de las Ideas divinas, y de la divinidad participada del Demiurgo y de las demás almas, por medio de la contemplación de las Ideas divinas. En definitiva, la dialéctica ascendente hacia las Ideas divinas es una ascensión teológica. Para terminar, no podemos asentir a la conclusión del autor: “Dialogamos con hombres, no con dioses”, sin añadir que Platón, en esta cita, no excluye del diálogo con los hombres el diálogo humano sobre la Divinidad. Al contrario, lo incluye, como incluye necesariamente lo relativo al Absoluto, el cosmos a su Paradigma, ya que en Platón el mundo “dios visible, es la imagen del dios inteligible” (Timeo, 92, c. 7).

F. Ramos, en *La doctrina aristotélica de la materia prima*⁴, se aboca a un problema difícil por dos razones: por una parte, las dificultades provenientes del *Corpus aristotelicum*, de índole histórica (estilo, evolución); y por la otra, las dificultades provenientes del tema doctrinal (complejidad, multiplicidad de relaciones con otros temas aristotélicos); y a estas dificultades hay que añadir las provenientes de las diversas soluciones que los intérpretes les han ido dando (discordancias y aporías, dualidad o pluralidad de acepciones). Por eso el autor no cree inútil añadir un nuevo estudio, delimitado a esclarecer sobre todo las dificultades de índole doctrinal (no despreciando las de índole histórica, pero limitando su solución a lo indispensable para seguir con cierta seguridad en el terreno doctrinal). Otra delimitación se refiere al término o concepto de materia: el autor se refiere siempre a la materia "prima". En cuanto al plan, el autor comienza con el contexto histórico-doctrinal: o sea, problemas filosóficos *prearistotélicos* de alguna manera antecedentes o relacionados con la doctrina de la materia prima; ambiente inmediato del *nacimiento* de la doctrina, en los últimos años de asistencia a la Academia y primeros de independencia filosófica, fijándose en el influjo más directo —el *Timeo*— de Platón. Supuesta ya la doctrina, el autor recorre las funciones que ejerce *en el sistema* aristotélico. Obtenida así la visión de conjunto, el autor determina las *características de la materia*, primero en sí misma, y luego en relación con su co-principio. Y como conclusión, la defensa de la *coherencia doctrinal* del conjunto, y la advertencia de un *desarrollo doctrinal* en busca de un perfeccionamiento, que se inspira en Platón pero que lo sobrepasa. Cierra la obra una bibliografía clasificada en grandes grupos, un índice de textos aristotélicos, y otro de materia para la consulta.

Nuestra Universidad del Litoral publica la obra de M. T. Cicerón *Sobre el destino*⁵, con introducción, traducción y notas de A. J. Cappelletti. El texto latino utilizado por éste es el establecido por A. Yon (1944). Las notas son numerosas y aclaran bien las dificultades planteadas por lo histórico y por la relación del diálogo con otras obras literarias anteriores. El estudio introductorio determina el contexto ideológico, las circunstancias y el propósito de Cicerón al escribir *De fato* con el cual en síntesis defiende la doctrina neoadadémica de la causalidad y del libre albedrío.

La unidad del ser en Cristo según S. Tomás, de A. Patfoort⁶, es un denso estudio, a la vez doctrinal e histórico —con prevalencia del primer aspecto— sobre una cuestión discutida, particularmente en estos últimos años, dentro del tomismo. El autor entra de lleno en el proceso del pensa-

⁴ F. Ramos, *La doctrina aristotélica de la materia prima*, C. de la Cult. Ecuatoriana, Quito, 1964, 390 págs.

⁵ M. T. Cicerón, *Sobre el destino*, Univ. del Litoral, Rosario, 1964, 111 págs.

⁶ A. Patfoort, *L'Unité D'etre dans le Christ d'après S. Thomas*, Desclée, Tournai, 1964, 326 págs.

miento teológico de S. Tomás para captar en él los elementos fundamentales de su filosofía. En un principio, el autor tenía una intención netamente teológica; pero, en el curso de su trabajo, advirtió que el tema del *ser de Cristo* lo introducía de lleno en el *tema filosófico del esse* en la metafísica de S. Tomás. De modo que la obra que comentamos interesa tanto a los teólogos como a los filósofos: a los primeros ofrece un estudio sobre la naturaleza y la profundidad de la *unión hipostática*; a los segundos, sobre las condiciones del *acto de ser* en general. Pero con esta diferencia: el primer estudio es meramente preparatorio; y el segundo, sólo llegará a conclusiones negativas (p. 9). En la introducción, el autor plantea muy bien el problema que afecta a la vez a la filosofía y a la teología, y también a la escuela tomista tradicional: si tuvieran razón los tomistas contemporáneos que se apartan de la tesis tradicional, como esto lo hacen apoyándose según ellos en los principios fundamentales de S. Tomás, la escuela tradicional tomista (la de los comentaristas clásicos, y de quien aún hoy los siguen) se habría apartado de S. Tomás, y estaría sujeta de continuo a revisión (p. 12). De modo que, según confesión del autor, aquí está en juego no sólo la verdad de una tesis, sino la fama de una escuela (que, por otra parte, no peligró sólo en este tema sino también en muchos otros, cfr. *Notas de exégesis tomista*, Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 59-71; pp. 371-839; 20 [1964], pp. 481-506). Y la manera cómo el autor trata de salvar la fama de la escuela de los comentaristas clásicos es original: *De Unione Verbi* (donde se daría un cambio de sentencia respecto de la *III Pars* de la Suma Teológica) representaría una "aventura" en el pensamiento constante de S. Tomás; y cronológicamente sería anterior a la Suma, donde claramente se retomaría en forma definitiva la tesis tradicional. Este es el resultado de la primera parte; la segunda parte es una inquisición más amplia sobre el *esse* en S. Tomás, a la luz del uso que él hace de esta ontología en su cristología. El *excursus* sobre la semántica de la palabra *esse* en S. Tomás, tendría que ser más amplio; y esa semántica habría que estudiarla no en las definiciones de S. Tomás, sino en el uso que de esa palabra hace a propósito de un sinnúmero de temas filosóficos y teológicos. La obra termina con un índice de textos comentados o invocados, y una selecta bibliografía.

La obra de B. Mondin, *La filosofía del ser de S. Tomás de Aquino*⁷, supone un trabajo de sistematización de la filosofía de S. Tomás alrededor del tema del ser que otros autores han ya realizado, a partir sobre todo de los estudios históricos de E. Gilson; y la viste con una antología selecta de textos de S. Tomás. Como el autor nos lo explica en su prefacio (pp. 7-8), el tomismo es un sistema que ha sobrevivido (en la medida, diríamos nosotros, en que ha dialogado con los otros sistemas, y se ha enriquecido

⁷ B. Mondin, *La filosofía dell'essere di S. Tommaso D'Aquino*, Herder, Roma, 1964, 335 págs.

con su contacto benévolo) en medio de otros sistemas más efímeros, gracias a su solidez. Pero lo típico del sistema tomista es que no tiene, de su creador, una sistematización exclusiva, sino cada época ha intentado la suya: primero, la de los grandes comentaristas del siglo XVI; y ahora, las diversas síntesis neo-tomistas. Pero todas estas síntesis o sistematizaciones han ido convergiendo, a lo largo de la historia del tomismo, en la síntesis o sistematización actual que se basa sobre el ser. El autor, en una breve introducción general, nos presenta a S. Tomás (vida, tiempo, genio y obras con su respectiva cronología). Y luego entra en materia, comenzando acertadamente con los que él llama *los fragmentos de una fenomenología del hombre* que se hallan en la obra de S. Tomás (cuya expresión teo-lógica esconde una gran riqueza antropológica). El resto de la obra que comentamos se reparte entre la epistemología, y la metafísica, siendo por supuesto esta última la parte más extensa. En nuestra opinión, lo más valioso es el *plan* (sobre todo por su comienzo expresamente antropológico, porque este fue un momento filosófico típica y originalmente tomista, demasiado olvidado por los comentaristas clásicos), y la *selección* —no exhaustiva, pero sí sugerente— de los textos aducidos textualmente al pie de página, y glosados en el cuerpo de la obra.

M. Seckler, bajo el título de *La salvación en la historia*⁸, nos ofrece un nuevo estudio sobre S. Tomás (cfr. Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 240-242); esta vez sobre su teología de la historia. El tema es actual: tan actual que algunos han pensado que no podía hallarse tratado en S. Tomás, más aún, que su mentalidad le era ajena (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 228-230). Pero hay que tener presente que no hay que reducir el tomismo —o sea, su espíritu y mentalidad— a su sistematización concreta, porque S. Tomás no se agota en ella, sino que la trasciende: como muy bien observa Seckler, en él la concepción de la historia se halla usada más que expresamente definida (p. 25); y es más importante ese uso que su sistematización. Más aún, sin ese profundo *sentido histórico* de S. Tomás no se explica ni siquiera su intento de sistematizar la teología de su tiempo, a la par que sistematizaba la filosofía de Aristóteles. Por eso el autor cree que S. Tomás puede merecer hacerse oír sobre un tema tan actual como el de la historicidad, al menos en la medida que haya alguien que, como el autor, lo sistematice para los oyentes de nuestro tiempo. El autor había comenzado su investigación sobre la historicidad en el momento actual de la teología, en especial la protestante, frente a la cual el pensamiento de S. Tomás aparecía, a primera vista, como algo intemporal y a-histórico; pero el mismo contraste —y el conocimiento que el autor tenía de los textos de S. Tomás— lo fue llevando a dejar de prestar atención a los autores contemporáneos y, sin abandonar el tema de la historia, concentrar su atención en S. Tomás, y hacerlo objeto, no de una especulación (y con-

⁸ M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, Kösel, München, 1964, 267 págs.

frontación con las concepciones modernas de la historia) sino de una investigación estrictamente histórico-crítica (p. 13). No se trata de una extrapolación de los textos del pensador medieval a nuestro tiempo, sino de una lectura inteligente de los mismos, a la luz de nuestras actuales preocupaciones. El autor pues se sitúa en la última etapa del método histórico-crítico (después de haber recorrido pacientemente las anteriores, más documentales), para darnos una interpretación *según la intención* del autor estudiado, y no meramente *según su expresión meramente sistemática*. Pero no se trata de una intención "abstracta", más allá de la intención "concreta" del autor estudiado, sino de la verdadera —y, por tanto, real— intención de S. Tomás, que se halla contenida —aunque no sistematizada— en sus textos concretos (p. 14). El autor que comentamos forma parte pues de una corriente neo-histórica, que se libera decididamente del *historismo* dominante hasta ahora (o del "positivismo de la historia"; cfr. M. A. Fiorito, *En homenaje a K. Rahner*, Ciencia y Fe, 20 [1964], pp. 153-154), y que propicia una concepción más real de la historia como ciencia del hombre. En cuanto al plan de su estudio, es el siguiente. La primera parte trata dos temas que el autor considera preliminares: un esbozo de S. Tomás como historiador, y sus formulaciones históricas y cósmicas; y una idea sobre lo cíclico (coincidencia del origen con el término) en su concepción causal-histórica, y sobre el neoplatonismo en S. Tomás. Los tres siguientes capítulos (segunda parte) tratan de la estructura del hecho (o acontecer) histórico en S. Tomás y su fundamento inobjetable —pero no por eso ahistórico—, que radica en la realización viviente de la eterna pre-historia de la Trinidad de Dios; y luego el factor humano de la historia; y por fin una tipología de lo religioso, con la consiguiente evaluación teológica del tiempo y de la historia. Los dos siguientes capítulos (tercera parte) tratan del proceso histórico y sus épocas, concluyendo con algunos temas eclesiológicos y escatológicos. Es un libro bien documentado, algo difícil de seguir en su totalidad, y que ilumina un aspecto discutido en S. Tomás.

La obra de W. Czapiewski, *Lo bello en S. Tomás de Aquino*⁹, para cumplir con lo que su título promete, trata tanto de compilar con exactitud filológicas y confrontar todas las afirmaciones tomistas, cuanto aclarar el contenido y el alcance de las mismas. En conexión con esto y el estudio de las fuentes, tenemos el segundo fin que se ha propuesto el autor, y es el papel que juega esa doctrina en el sistema total de la metafísica. Con respecto a los otros trabajos sobre el mismo tema, podemos hacer resaltar estas diferencias apuntadas por Czapiewski. En primer lugar, el que se haya tenido en cuenta la total enseñanza de Santo Tomás y no sólo algunas de sus declaraciones. En segundo lugar, el haberse apoyado exclusivamente en la obra tomista dejándose otras falsamente atribuidas al santo, como ser,

⁹ W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, 1964, 158 págs.

De pulchro et bono, cuyo autor propiamente es Alberto Magno. Finalmente, el utilizar lo histórico en tanto en cuanto es exigido para una mayor comprensión de la doctrina. Los tres primeros capítulos consideran los tres problemas fundamentales que miran el primer fin propuesto, o sea: la naturaleza de lo bello, con lo cual tenemos el *pulchrum* como un trascendental; las condiciones objetivas de la belleza; la situación históricas en que se dio la doctrina del Santo Doctor. El cuarto está dedicado al segundo fin propuesto, o sea su relación con la metafísica. Estos estudios están completados por un trabajo crítico sobre la obra de Francis J. Kovach, *Die Ästhetik von Thomas von Aquin*, y por breves consideraciones sobre el trasfondo teológico de la concepción estudiada, o sea la visión beatífica. Hay buenos índices onomásticos y de materia, a lo cual se agrega una buena bibliografía. Las numerosas notas hacen del libro un buen instrumento de trabajo.

La relección *De Dominio*, de Domingo de Soto¹⁰, a pesar de los siglos transcurridos sigue conservando su interés por los temas tratados. El dominio universal del Emperador, la licitud de la conquista americana, la esclavitud, el derecho de propiedad, la servidumbre, son cuestiones que perduran bajo formas diversas, aunque con nombres tal vez cambiados. De aquí su actualidad. Y resulta también instructivo el contemplar a uno de los doctores más importantes de su tiempo abogar y defender derechos que las circunstancias político-sociales habían oscurecido, al mismo tiempo que debe experimentar la influencia de la época al no poder ver la ilicitud de ciertas cosas, que a nosotros, hombres del siglo XX, nos resultan inadmisibles, como la esclavitud. El libro de Brufau Prats presenta el texto latino y su traducción castellana, en la cual se ha procurado evitar la pesadez del original derivada por el uso abusivo de partículas (*enim*, *sed*, etc...) sin apartarse de la debida fidelidad al texto sotiano. Nos ofrece además una introducción, apéndices e índices.

Raimundo Lullio, de E.-W. Platzeck¹¹, es una obra amplia y bien trabajada por un autor que se ha dedicado desde hace más de dos décadas a fomentar los estudios lullianos, principalmente en España y Alemania. Consta de dos volúmenes. En el primero tenemos dos grandes partes: la vida y personalidad de Raimundo; sus enseñanzas fundamentales. Ahora bien, como lo que el autor se propone de modo especial es la investigación de las bases del sistema, todo el contenido de la primera parte está elaborado en función de una mayor comprensión de lo que propiamente constituye el interés de Platzeck. Con todo, no se piense que esto implica una mirada superficial sobre los acontecimientos históricos. Por el contrario, se procura estar al día en las afirmaciones y fundamentar críticamente lo que se dice. El segundo capítulo está dedicado a estudiar las obras de Lullio y es como una introducción al catálogo de las mismas. La segunda parte,

¹⁰ D. de Soto, *Relección "De Dominio"*, Univ. de Granada, 1964, 229 págs.

¹¹ E. W. Platzeck, *Raimund Lull*, Schwann, Düsseldorf, 1964, 2 tomos.

la más amplia e importante, nos hace penetrar el pensamiento del ermitaño mallorquino a través de sus ideas más propias, y en la dinámica de su intención última, que no es otra que la vuelta a Dios. El capítulo primero nos presenta este planteamiento histórico-psicológico en su origen e información teológicas. En los capítulos segundo y tercero nos encontramos que el descubrimiento del *Ars magna* ha dado a los principios una significación trascendental, al mismo tiempo que los ha dividido en Principios absolutos y relativos (verdades trascendentales y relaciones trascendentales). El capítulo cuarto trata las reglas topológicas de los principios, su desarrollo, su relación con las de Aristóteles y Agazel, y su estadio definitivo en el *Ars generalis ultima*. Los capítulos quinto y sexto nos presentan los métodos analíticos y sintéticos, necesarios para alcanzar la verdad, en esa técnica típicamente lulliana que se llama el Arte combinatoria. Es en esta parte donde la interpretación de Platzeck alcanza su punto máximo. Los otros tres capítulos muestran la relación de los principios fundamentales con la enseñanza de la significación, con la lógica especial escolástica, y con lo relacionado a los planos éticos del hombre. En las tres últimas páginas el autor presenta una sintética visión de conjunto y su valoración de la obra lulliana. El volumen segundo tiene en la primera parte el catálogo de las obras de Lullio según el tiempo de su composición, títulos, materias e índices de comienzo. La segunda parte consta de unas ciento diez páginas con notas sobre el primer volumen. La tercera trae una abundantísima bibliografía y un completísimo índice onomástico y de materias. Finalmente hay un cuadro sinóptico del catálogo sistemático de las obras. El trabajo de Platzeck nos parece sumamente recomendable para todos aquellos que se dedican al estudio de una de las personalidades más interesantes de la Edad Media, como fue la de Raimundo Lullio.

El tema estudiado por Silvana Castignone en su obra titulada *Justicia y bien común en David Hume*¹², puede ser expresado a través de dos preguntas fundamentales, en las cuales se considera hasta qué punto Hume ha dado una concepción plenamente satisfactoria sobre el hombre como ser social. Estas preguntas son las siguientes. La identificación humana entre el bien social y el bien individual ¿está realizada de acuerdo a lo que se proponía su autor? ¿Se ha eliminado todo elemento a-priori en sus conceptos acerca del bien individual y del bien común? Las respuestas adecuadas serán buscadas por medio del análisis de la doctrina ética, jurídica y política contenida en el libro III del *Treatise of Human Nature*, en la *Enquiry concerning the Principles of Morals* y en los *Political Essays*, después de un breve examen de los libros I y II del tratado, *Of the Understandings*, y *Of the Passions*. La nómina de los capítulos nos dará el modo y la materia

¹² S. Castignone, *Giustizia e bene comune in David Hume*, A. Giuffrè, Milano, 1964, 155 págs.

tratada: La Naturaleza Humana (teoría del conocimiento y de las pasiones), Razón y Conducta, La Justicia, El Gobierno, El Sentimiento Moral, Justicia y Bien Común, Hume Iluminista y Conservador. Hay un buen índice onomástico, notas numerosas y una selecta bibliografía conteniendo los estudios más importantes sobre el pensamiento de Hume y los trabajos que consideran de modo específico los problemas morales y jurídicos.

La tesis doctoral de F. Puy Muñoz, titulada *Las ideas jurídicas en la España del siglo XVIII*¹³, estudia el pensamiento filosófico-jurídico de la España de los años 1700 al 1760, ese período llamado *gris* en lo que respecta al pensamiento; y que, sin embargo, ha tenido también sus problemas, discusiones y conatos de solución. De esta tesis el autor ha elegido la parte correspondiente a lo jurídico para presentarla en este libro. La división del mismo es perfectamente lógica. En la primera parte tenemos el Derecho en general y la interpretación que dio esa época a sus temas fundamentales: la Justicia, el Derecho Natural, las Fuentes de la normatividad jurídica y la Obligación. La segunda parte nos presenta el Derecho Positivo y los valores jurídicos vistos en la perspectiva de la problemática que planteaba al pensamiento el concreto ordenamiento positivo. Finalmente, la Jurisprudencia y los juristas, con los dos procesos típicos de formalización y de positivización de la jurisprudencia, al mismo tiempo que se considera la actitud de la ciencia jurídica, y la opinión de los juristas prácticos, funcionarios, jueces, abogados, etc. Las numerosas notas hacen del libro de Puy Muñoz un buen instrumento de trabajo.

El libro de K. Löwith titulado *De Hegel a Nietzsche*¹⁴, nos presenta una de las épocas más importantes en la historia del pensamiento filosófico germano, sobre todo por la influencia que ha tenido en los otros países y en la estructuración de la nueva concepción del mundo. Naturalmente, y no podía ser de otro modo, la figura clave, a partir de la cual el drama intelectual converge directa o indirectamente, es la de Hegel. Por eso la mayor parte de la obra está proyectada al pensamiento hegeliano y a las transformaciones que ha sufrido en otros autores. Consta de dos grandes divisiones. La primera estudia el espíritu alemán en el siglo XIX. En un trabajo introductorio se hace un paralelo entre Hegel y la otra figura de máximo relieve e influencia, Goethe, mostrándose sus puntos de contactos y sus divergencias. Seguidamente se presenta la filosofía de la historia y esa consecuencia peligrosa que daría lugar a la separación de sus seguidores más capaces: la conciliación de la razón con la fe, del cristianismo con el estado, en fin la unión de filosofía, estado y cristianismo. De aquí la aparición de las tres corrientes propias de todo sistema debatido: viejos

¹³ F. Puy Muñoz, *Las ideas jurídicas en la España del s. XVIII*, Univ. de Granada, 1962, 179 págs.

¹⁴ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, 464 págs.

hegelianos, jóvenes hegelianos y finalmente neo-hegelianos. Marx y Kierkegaard son los autores expresamente estudiados en esta cuestión. Finalmente el cambio de perspectiva filosófica nos trae la figura de Nietzsche, según Löwith, filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad. Decimos según Löwith, pues no estamos conformes con lo de la *eternidad*, por lo menos en el sentido que le damos en nuestro sistema. En la segunda parte del libro encontramos diversos estudios según los diversos problemas que se han planteado en el mundo civil cristiano. En primer lugar tenemos el problema de la sociedad civil a través de Rousseau, Hegel, Marx, Stirner, Kierkegaard, Donoso Cortés, Proudhon, A. de Tocqueville, Sorel y Nietzsche. En segundo lugar, el problema del trabajo en las concepciones de Hegel, Rössler, Ruge, Marx, Kierkegaard y Nietzsche. En tercer lugar el problema de la formación a partir de Hegel, hasta la crítica de Nietzsche sobre la antigua y presente formación. En cuarto lugar, el importantísimo problema de la *humanidad*, de la esencia del hombre, con esas respuestas tan diversas que nos dan Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner, Kierkegaard y Nietzsche, que comienzan con un espíritu absoluto y terminan en el superhombre. Finalmente, el problema del cristianismo. Como los autores presentados, comenzando con el mismo Hegel y su *Aufhebung* de la religión en la filosofía, carecen de un verdadero conocimiento del *verdadero cristianismo*, no es de extrañar que las opiniones sean casi sin excepción totalmente negativas. Por otra parte un camino intelectual de Hegel a Nietzsche no puede no tener tal tipo de pensadores por las mismas tensiones que determina el sistema hegeliano. La obra de Löwith aporta un buen material para el conocimiento de la vida intelectual alemana en ese período. Es un estudio serio y con numerosísimas notas, plenamente recomendable, sobre todo a los estudiosos de la historia de la filosofía.

V. Filippone, en *Sociedad y cultura en el pensamiento de Max Scheler*¹⁵, busca la determinación teórica del "significado y la amplitud de una dinámica ética" (p. V), que subtienda el variado desenvolvimiento de las formas de sociedad y cultura. Si éstas, en sus múltiples formas, son manifestaciones humanas, se sigue que sea factible descubrir un orden y jerarquía de valores que la libertad humana busca realizar en esas múltiples manifestaciones. De aquí que el autor se oriente hacia Scheler para estudiar, en él, el campo del valor; y, en éste, siguiendo, si no conclusiones explícitas por lo menos orientaciones del mismo Scheler, el fundamento absoluto de ese mismo mundo del valor, por ser claro que todo ese mundo de valores debe poder unificarse en una "verità totale ed ordinata che ne costituiva il fondo" (p. VI). La obra tendrá más de un tomo; a nosotros nos llegó sólo el primero. Habrá que esperar a que se complete para dar un juicio de conjunto sobre la posición del autor. Este tomo se concentra más

¹⁵ V. Filippone, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Giuffrè, 1964, 539 págs.

bien en la exposición del pensamiento de Scheler y lo hace en dos partes: "El problema de la sociedad y de la cultura en la unidad del pensamiento de Max Scheler" y "El problema de la sociedad y de la cultura en el primer Scheler" (por distinguir tres periodos en él). Con todo no deja de interpretarlo, completarlo, rectificándolo o, como dice, oponiendo "a certe soluzioni altre soluzioni" (p. VII); con ello va perfilando su propia posición en este intento de fundar el mismo mundo de los valores en un fundamento unitario por medio de "una spirituale evidenza degli atti umani" (ib.). El autor es teísta y juega con los temas: Dios, Iglesia, Jesucristo, Espíritu, Cuerpo Místico... (p. 503), aunque no es del todo fácil puntualizar el sentido que le da así como el sentido mismo de su concepción filosófica por la que liga la sociedad y la cultura a su fundamento, Dios. En ella son claves los conceptos de *intencionalidad*, *con-sistenza* (que en una de las páginas en que trata de sintetizar su propia posición frente a Scheler, sale unas 18 veces) y *libertad*. Sería de desear que en el próximo tomo se esmerase más en puntualizarlos, para facilitar más la comprensión de su interesante concepción.

El propósito de J. Dewey en *Una fe común*¹⁶, es separar lo religioso de la religión, para colocarlo en el acto de fe en la condición humana. Comprensión de las relaciones con el prójimo y de los valores contenidos en estas relaciones. Responsabilidad de conservar, transmitir, rectificar y extender los valores recibidos para que los que vengan después de nosotros los encuentren más ampliamente accesibles y generosamente repartidos, son los elementos de la fe religiosa propiciada por el autor, la cual no está limitada a una secta, clase, o raza. En los tres capítulos, *La religión versus lo religioso*, *La fe y su objeto*, *La morada humana de la función religiosa*, presenta sus ideas. La obra nos resulta demasiado superficial. Los temas tratados exigen un estudio mucho más serio y profundo. No basta hacer elegantes planteos, se exige entrar en la problemática. A esto agreguemos que sus afirmaciones tocantes a la relación entre lo religioso y la religión son inadmisibles, y otras más que se podrían citar. Por eso no recomendamos este libro. Y no porque parezca peligroso. Con mediana inteligencia y cultura religiosa se pueden ver fácilmente las fallas de la argumentación del autor.

P. Evdokimov, bajo el título de *El descenso a los infiernos*, y el subtítulo *Gogol y Dostojewskij*¹⁷ resulta de especial interés no sólo por los dos autores estudiados, de excepcional importancia en la literatura, sino sobre todo por el modo cómo los presenta. En primer lugar tenemos el hecho de un Dostojewskij influenciado por Gogol y continuador de su problemática fundamental. Con lo cual el libro cobra gran unidad. Además aparece

¹⁶ J. Dewey, *Una Fe común*, Losada, Buenos Aires, 1964, 99 págs.

¹⁷ P. Evdokimov, *Der Abstieg in die Hölle*, Müller, Salzburg, 1965, 276 págs.

el sentido profundo de sus escritos, al considerarse el sentido existencial de sus vidas. Lo que Pogodin dijo frente a la tumba de su amigo Gogol, "...si no hubiese vivido como vivió, no hubiese escrito lo que escribió...", lo aplicamos a Dostojewskij. En ambos sus obras son expresiones de sus tensiones existenciales, como los sueños... En ambos, con matices propios ciertamente, aparece el mismo problema como el principal en la existencia, y a cuya solución se deben dirigir todas nuestras fuerzas. El problema del mal experimentado en carne propia, y sentido como una atmósfera, que inficiona al mundo. Comunidad en el problema y comunidad en la solución encontrada en Cristo y su mensaje. Por esto el autor ha buscado en la vida y en los escritos de Gogol y Dostojewskij esa realidad profunda, y la ha encontrado. En sus páginas aparecen claramente dibujados lo que fueron esas dos figuras cumbres de la literatura rusa, y el secreto de sus grandezas, que no es otro que el haber sentido y obrado como hombres eminentemente religiosos. Demás está agregar que recomendamos este libro de gran utilidad para el conocimiento de los dos escritores nombrados, y que nos muestra existencialmente uno de los problemas básicos en la literatura actual y en la filosofía, realizado en la vida y en la obra de dos literatos geniales.

La obra de W. Maier, titulada *El problema de la corporalidad en J. P. Sartre y en M. Merleau-Ponty*¹⁸, destinada primariamente a tratar el concepto de corporalidad en Sartre y Merleau Ponty, se transforma luego en algo más hondo: muestra cómo puede contribuir la toma de conciencia del problema de la corporalidad para la comprensión de la realidad humana. Según Sartre se constituye propiamente mi cuerpo para mí por el hecho de que lo experimento como parte de mí mismo en el sentimiento de vergüenza ante la mirada de otro; gracias al cuerpo llegamos a la conciencia de nosotros mismos, pero también por él podemos siempre ser vistos, ser objetivados; de aquí que el cuerpo nos constituya en situación en conflicto, de culpabilidad: y mi culpa consiste en nacer en un mundo donde hay otros. Para Merleau-Ponty, que siempre es cuerpo de un yo mediante el cual está siempre este yo anclado en el mundo, se da si entre quien percibe y lo percibido una especie de entrecruzamiento de relaciones y se prende esa llama del senciente-sensible que no cesará de arder mientras un accidente del cuerpo no destruya lo que ningún accidente hubiera bastado a producir; no hay un acto originario único por el cual se constituya mi cuerpo o mi conciencia o mi ser-en-el-mundo; al iniciarse mi reflexión encuentro que habito un cuerpo y un mundo y esta categoría de "habitar" un mundo es lo fundamental de la existencia humana; por eso la mirada recíproca de dos hombres no les constituye necesariamente en situación de conflicto; puede ser una mirada de mutuo amor: más aún, a ello nos lle-

¹⁸ W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei J. P. Sartre und M. Merleau-Ponty*, Niemeyer, Tübingen, 1964, 104 págs.

varía de suyo la vocación del cuerpo a habitar en la tierra y con la tierra, a prestar significación y verdad a lo visible.

El libro de R. C. Kwant sobre *La filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty*¹⁹, tiene, entre otras cualidades, las dos principales que, en nuestra opinión deben darse en todo estudio y obra acerca de todo filósofo: conocimiento y simpatía. Su autor conoce muy bien al filósofo francés, como lo atestiguan los doce artículos anteriormente escritos sobre diversos tópicos merleau-pontianos. Y, además, son sus palabras, tiene un gran respeto por él, y su mismo pensamiento ha experimentado profundamente su influencia. Con respecto a los estudios anteriores notemos esta variante. Ya no se sigue estrecha y detalladamente el texto, sino que se procura expresar las ideas e intuiciones sin adherirse literalmente a las palabras del filósofo. La mentalidad directora es crítica en el sentido etimológico y positivo del vocablo. No solamente se exponen las concepciones, pues constantemente se plantea la cuestión y su correspondiente respuesta sobre la verdad y el valor de las mismas. Una crítica de este tipo tiene como ventaja el presentar con mayor claridad las líneas fundamentales de la filosofía de Merleau-Ponty y hace resaltar los puntos más importantes. La obra consta de una introducción, en la cual se da una rápida visión de los libros principales y de 13 capítulos. Podemos decir que la elección de los temas a tratar ha sido excelente, dado que en ellos encontramos las ideas básicas, diríamos, todo lo necesario para que el lector pueda comprender una fenomenología rica, difícil, la cual ha merecido con justicia el apelativo de una filosofía de la ambigüedad. Hacemos resaltar los estudios comparativos con otros autores, Husserl, Marxismo y especialmente Sartre. La crítica hecha a la obra merleau-pontiana nos parece justa. También a nosotros nos resulta una "falla" primordial el descuido con que ha sido tratado lo propiamente espiritual en sí mismo, aunque admitimos aportes valiosos en otros campos. Pero, somos algo más severos en el juicio total sobre la obra merleau-pontiana. No nos ha dado el sentido profundo de las grandes realidades que forman el horizonte en el cual lo humano cobra su valor perenne y trascendente. Ha preferido contemplar su luz refractada en el prisma corporeidad humana-mundo, y así nos ofrece imágenes magníficamente coloreadas y dibujadas de las diversas situaciones de la existencia humana en el mundo, sin darnos propiamente el verdadero cuadro existencial del hombre (cfr. R. Delfino, *Cuerpo y alma en Merleau-Ponty*, Ciencia y Fe, 20 [1964], especialmente pp. 73-76). El estudio de Kwant que comentamos ahora es de aquellos que merecen ser leídos y también consultados por la seriedad y el dominio de la materia, la buena bibliografía y el aparato crítico.

¹⁹ R. C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 257 págs.

W. Marx, en *El destino del idealismo alemán*²⁰, si bien tiene en cuenta los cuatro grandes pensadores que han originado el idealismo alemán, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, lo principal de su estudio recae naturalmente sobre el último. Para W. Marx el escrito *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* ha sido determinante en el pensamiento hegeliano, sobre todo en lo que respecta a su separación de la concepción de Schelling. Las líneas de fuerza de la determinación de la filosofía han comenzado ahí a partir del telos, del logos y de la estrecha relación entre ambos, y han seguido la ideología de Hegel hasta el fin de sus días, como bien lo declaran sus palabras el último año de su vida: "El último fin e interés de la filosofía es conciliar el pensamiento y el concepto con la realidad". El autor termina su conferencia considerando las perspectivas y posibilidades del idealismo alemán en el pensamiento actual. El libro, conciso, nos da interesantes ideas sobre el tema tratado.

Nos llega la obra de H. Pfeil, *Existentialistische Philosophie*, ahora en versión castellana: *Existencialismo*²¹. Es una introducción sintética, nítida y, en la parte crítica, equilibrada, al pensamiento existencial actual, sobre todo tal como se expresa en Heidegger, Jaspers y Sartre, juzgados por el autor como los más fieles expositores del existencialismo en sentido estricto (p. 42). En la primera parte, la expositiva, después de señalar laudatoriamente que el problema central del existencialismo es la dilucidación de hombre concreto (p. 69), su salvación, una invitación a que viva auténticamente su existencia como persona humana, recoge los anunciados existenciales en dos asertos principales: el existir es algo fútil y es algo insustancial (p. 73). En la segunda parte, la crítica, sin dejar de reconocer sus valores, señala las deficiencias del existencialismo: el reducir al ser humano a un puro dinamismo, sin esencia, ateleológico (p. 118), el acentuar unilateralmente la miseria del ser humano olvidando su grandeza, el exaltar en demasía la individualidad libre hasta la negación de toda imposición ética y social, el desembocar en un nihilismo cuyas notas esenciales son "la negación de verdades absolutas, la negación de valores absolutos, la negación de auténticas sociedades y la negación de la posibilidad de conocer a Dios e, incluso, de Dios mismo (p. 175). Es una introducción. Como tal acertadamente busca nitidez y la simplificación, hasta el punto de antojársenos demasiada. No creo que todos estén de acuerdo en ver en los tres citados autores la mejor expresión del existencialismo en sentido estricto. Nos inclinamos a verlos como la mejor expresión de una modalidad del existencialismo: la agnóstica y nihilista.

La *Historia de la Filosofía*, de J. Fischl²², se nos ofrece como una in-

²⁰ W. Marx, *Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, 32 págs.

²¹ H. Pfeil, *Existencialismo*, Fax, Madrid, 1964, 189 págs.

²² J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Styria, Graz Wien, 1964, 676 págs.

roducción histórica clara y sucinta al pensamiento occidental. El autor posee el don bastante raro de presentar en pocas palabras lo más esencial, aun de sistemas filosóficos extremadamente matizados. Las biografías de los filósofos que preceden el análisis de sus enseñanzas respectivas son muy prácticas y útiles aun para los profesores de la historia de la filosofía. Tal vez la obra habría ganado más si se hubiera respetado siempre la proporción impuesta por los límites materiales del libro. Los pitagóricos, por ejemplo, ocupan el mismo número de páginas que toda la filosofía de Platón. Otras veces la introducción biográfica tiene la misma extensión que la presentación doctrinal, como es el caso de Sócrates y de Wolff. Con todo, esta nueva historia alcanza perfectamente su objetivo: dar una primera visión penetrante y exacta del pensar occidental. El libro termina con una breve bibliografía de historias similares, y de diccionarios filosóficos. Y con un práctico léxico de términos técnicos y de filósofos, con la referencia de las páginas donde se los presenta con más detención.

La *historia de la filosofía*, de F. Van Steenberghen, para el período cristiano²³, es una obra digna de ese gran pedagogo que es el autor. Ante todo, se sabe mantener equilibradamente entre los dos extremos a que puede llegar un profesor de historia de la filosofía: ser *completo*, lo que implica la acumulación de datos positivos, a costa del sentido de la historia; y ser *parcial*, limitándose a algunos grandes personajes, que resultan entonces demasiado "abstractos". La vía media que sigue nuestro autor es la de ponerse, como objetivo, ese *sentido de la historia, y su movimiento* a través de los grandes autores y escuelas; de modo que una vez que el alumno —sobre todo el maduro— entra en ese movimiento, por sí mismo completa el esquema del profesor, y lo llena con sus propias lecturas (para eso, la bibliografía, tanto de consulta como de lecturas, que el mismo autor ofrece al final, pp. 181-186). En este volumen al autor se limita al período cristiano, o sea, los quince siglos que van del nacimiento del cristianismo hasta el renacimiento; es decir, la filosofía y su historia *en el ambiente cristiano* (occidental). La introducción puede prestar, por sí sola, un buen servicio, porque nos hace conocer la interpretación histórica del autor para esta época (a la cual ha dedicado otros trabajos más especializados); y la conclusión es la respuesta escueta a la pregunta planteada en la introducción (¿qué le ha sucedido a la filosofía en el medio cultural cristiano?) Diríamos que la obra contiene *el mínimo de datos positivos* que permiten, en clase, *el máximo de interpretación de la historia de la filosofía* (en esta época peculiar de la misma), por parte del profesor.

Nos ha llegado la obra de R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos*, en su volumen III, para los *Tiempos modernos*²⁴. Ya comentamos, con an-

²³ F. Van Steenberghen, *Histoire de la philosophie*, Nauwelaerts, Louvain, 1964, 196 págs.

²⁴ R. Verneaux, *Textes des grands Philosophes*, III: Temps modernes, Beauchesne, Paris, 1964, 158 págs.

terioridad, el correspondiente volumen de su *Historia de la filosofía moderna* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 [1958], pp. 317-318); como éste, también el que comentamos se limita a Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Los textos son presentados sin comentario, en una correcta versión, y por temas fundamentales en cada autor. Hoy en día cada vez es más necesario contar con estos instrumentos pedagógicos, pues la filosofía no se puede enseñar de espaldas a los filósofos del pasado y del presente, sino en diálogo con ellos, al menos a través de sus textos selectos.

FILOSOFIA

C. Benzi, R. Delfino y M. A. Fiorito

Nos ha llegado la quinta edición, corregida y actualizada, de la bien conocida *Introducción a la filosofía*, de L. de Raeymaeker¹. Casi la mitad de esta introducción es bien clásica, porque partiendo de una *definición* de la filosofía (cap. primero), la verifica a lo largo de la *historia* de la filosofía (cap. segundo). Pero lo más original de esta introducción es la segunda y última mitad, dedicada a lo que el autor llama la introducción a la *vida filosófica* (cap. tercero), es decir, ya no a la filosofía sino al filosofar. Este capítulo, que consideramos muy importante desde el punto de vista pedagógico moderno de la actividad que el profesor debe saber dirigir en cada alumno, es una verdadera *introducción al trabajo filosófico*, que podría ser completado, desde el punto de vista del trabajo científico (que habría que exigir de todo alumno de filosofía, si no a nivel académico, sí a nivel humano o de madurez intelectual), con la conocida obra del colega del autor, F. Van Steenberghen, *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*. Porque el método histórico-crítico de investigación, con lo que implica de *sentido histórico*, o sentido de interpretación histórico-crítica es hoy en día cada vez más necesario, no sólo para el especialista, sino para el hombre maduro que debe dialogar (o sea, dialécticamente penetrar en la intención de su interlocutor y a la vez en el valor exacto de la propia expresión). De modo que, hoy en día, una introducción a la filosofía que la conciba como una actividad o actitud humana dinámica —y no como una mera repetición de contenidos ajenos—, debe necesariamente, como lo hace nuestro autor, ser una introducción al trabajo filosófico; y, a nuestro juicio, también al trabajo histórico-crítico, que se llama "científico", pero que es simplemente humano y propio del hombre maduro.

¹ L. de Raeymaeker, *Introduction à la Philosophie*, Nauwelaerts, Louvain, 1964, 320 págs.