

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 cristiano<sup>23</sup>, 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*<sup>24</sup>. Ya comentamos, con an-

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

<sup>24</sup> 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 Raeymaeker<sup>1</sup>. 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.

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

*La introducción general y la Lógica*, de R. Verneaux<sup>2</sup>, como parte del curso de filosofía tomista cuyos otros volúmenes hemos comentado, está formado por una relativamente breve introducción, y una más extensa lógica tradicional. La introducción, después de un capítulo sobre la filosofía (etimología, historia y sentido de la expresión), la considera como sabiduría y como ciencia, y busca sus relaciones con la fe y con la razón. Como el autor lo señala, una introducción debe ser concebida como conclusión; y aunque no se pueda evitar el darla al comienzo, se espera que los discípulos, al término, vuelvan sobre ella. En cuanto a la lógica que nos presenta Verneaux, es exclusivamente la clásica, aristotélicotomista.

Nos ha llegado la traducción castellana de K. Ulmer, *El objeto de la filosofía*<sup>3</sup>, que ya habíamos presentado en su edición original alemana (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 209-210). Para Ulmer el objeto de la filosofía es la clasificación y preservación del terreno en que pueda situarse el hombre y que se forma a partir del carácter de la abertura, que designamos como mundo. El mundo presente es el objeto del filosofar. Y así en primer lugar se propone descubrir el terreno donde nos hallamos. Para ello se toma como punto de partida la visión astronómica del universo, un panorama que hoy se nos ofrece en una determinada dirección de nuestro mundo. Luego se busca para este panorama el punto de referencia correspondiente y su horizonte, considerando a Copérnico y especialmente a Galileo, a fin de percibir desde allí el terreno que le corresponde. Teniendo como base el punto de referencia obtenido por el segundo de los científicos citados, se estudia el perfeccionamiento de la nueva abertura del universo hasta la concepción actual y la aparición del terreno correspondiente. Se termina con la posición del hombre en esa abertura y la actitud frente a la filosofía a que da lugar esa posición.

G. Antoni nos presenta, bajo el título de *Pensamiento y existencia*<sup>4</sup>, un complemento y una respuesta a los defectos experimentados de su anterior obra, *L'uomo e la sua missione nel mondo*, obra más amplia publicada en 1953. Es un ensayo, en el cual el autor desenvuelve, sin mayores argumentos, su pensamiento, centrándolo en los dos grandes temas indicados en el título: el pensamiento (sobre todo), y el ser.

J. A. Peters, nos ofrece su *Metafísica*<sup>5</sup>, obra póstuma que se caracteriza por la claridad de exposición propia del auténtico filósofo, y la erudición de una mente abierta a todo rayo de luz y de verdad. Su obra supera los tratados comunes de metafísica tanto por la amplitud de los temas tratados como por la inspiración que la anima. Los temas comunes a una me-

tafísica escolástica se amplían en la gnoseología, la psicología, la ética y la teodicea: ampliaciones que prácticamente resultan exposiciones sucintas de los tratados correspondientes. Notemos que no se trata de yuxtaposiciones eclécticas, sin unidad interna; es una visión de la multiplicidad experiencial desde el ser y, en el ser, fundada en su último fundamento, Dios. Posición que delata al auténtico filósofo, cuya característica es precisamente ver la totalidad de la realidad desde la unidad en que se descubren los últimos fundamentos. Su cosmovisión se elabora dentro del pensamiento tomista, pero con la cordura y amplitud suficiente como para no desvirtuar los temas fundamentales con discusiones interminables sobre cuestiones discutidas dentro de la escolástica, como lamentablemente es dable ver en algunos tratados escolásticos. El método expositivo es sintético y sigue el paradigma dialéctico clásico: se presentan y se aclaran los términos del problema; se hace resaltar su contenido por la contraposición de otras posiciones; se lo resuelve con las debidas distinciones; se solventan las posibles dificultades. Es raro hallar nombres de filósofos en el texto mismo (la obra es un *Systematic Survey* y no una discusión polémica con otros pensadores) a pesar de que está bien informado sobre el pensamiento filosófico de todos los tiempos, como se ve por las generalmente breves notas, y el amplio índice de nombres. Para confrontar su explicación con lo dicho por otros usa más bien el sistema de *corrientes*. De todo ello resulta una nitidez notable y la mente se mueve con suma facilidad sobre todo con la ayuda de la numeración marginal, que permite un confrontamiento (provocado con sus notas) con problemas relacionados. Todo señala la presencia de un espíritu que ha hallado algo importante (la situación del hombre en el mundo, vista desde el ser, apuntando hacia Dios y suscitando el deseo de Dios hasta la apertura expectante), y lo quiere comunicar sin envidia y con modestia a los hombres sedientos de Absoluto. Una selecta bibliografía, un índice de nombre, y un bien trabajado índice de materia coronan la nítida impresión tipográfica.

Nos ha llegado la traducción castellana de la obra de P. B. Grenet, *La ontología*<sup>6</sup>, que ya habíamos comentado en su original francés (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 87-88). La obra es valiosa tanto por el tema como por su desarrollo. El tema es genuinamente filosófico, si consideramos las vicisitudes que sufrió en el decurso del quehacer humano, dramáticamente filosófico; es el tema del uno y el múltiple, del ser que es uno y es múltiple. Los problemas contemporáneos del más allá, de la persona, de los valores, de la existencia, de la historia, del mundo, del Absoluto dependen de la posición que se adopte en el más radical encarado por el autor. Kant embelesado por lo múltiple, tan enriquecido por las ciencias positivas, quitó el ser, desmenuzándolo en categorías subjetivas; y la filosofía, como una

<sup>2</sup> R. Verneaux, *Introduction générale et Logique*, Beauchesne, Paris, 1964, 126 págs.

<sup>3</sup> K. Ulmer, *El objeto de la filosofía*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1965, 116 págs.

<sup>4</sup> G. Antoni, *Pensiero ed esistenza*, Cedam, Padova, 1965, 76 págs.

<sup>5</sup> J. A. Peters, *Metaphysics*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 529 págs.

<sup>6</sup> P. B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1965, 298 págs.

gigantesca máquina que perdido su eje principal, comenzó a producir esos movimientos alocados (todos los "ismos" posibles) que marean y dejan sediento de verdad al hombre contemporáneo. Con más sabiduría y más serenidad que muchos seudofilósofos actuales, el autor juzgó que el pasado filosófico tenía algo que decir en el tratamiento de tan ardua problemática; enraizado en él nos entrega una segura *ontología*, que quizás por insistir demasiado en ciertos puntos periféricos y discutibles dentro de la escolástica pueda aparecer dentro de la línea del tomismo rígido y suscitar un sentirse mal comprendidos y peor expuestos por parte de otros pensadores serios de la llamada *filosofía perenne*. Esto no quita la solidez de lo principal de la obra. En el tratamiento hay dos factores que enriquecen la obra: la claridad y progresión didáctica con que se van presentando los temas, problemas y soluciones. Es que el autor nos da su libro como fruto de muchos años dedicados a la enseñanza de la filosofía. El otro factor, es el diálogo constante con los más diversos filósofos, sobre todo contemporáneos. No diremos que no haya ninguna falla en la interpretación de su pensamiento (cosa muy difícil de lograr); pero ello no obsta que el espíritu sienta una verdadera satisfacción frente a tantas posturas intelectuales, vistas en sus deficiencias y sus aciertos, con motivo de cada punto regularmente estudiado en estos pasos: génesis histórica del problema, formulación doctrinal según Sto. Tomás, crisis moderna, reflexión crítica.

Nos ha llegado la traducción francesa de la obra de J. B. Lotz, *El juicio y el ser*<sup>7</sup>, del original alemán que a su tiempo comentamos largamente (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1958], pp. 326-330). Como lo indica el subtítulo, *Los fundamentos de la metafísica*, el autor intenta una fundamentación de la metafísica a partir del juicio, considerado como "lugar de la trascendencia". Partiendo del marco de los trascendentales del ser, examina en general el problema de la trascendencia, para luego pasar, a través del análisis del juicio, al ser indeterminado y al ser subsistente, terminando con un estudio de la estructura del ser trascendente así obtenido. Algunos "Complementos" recogen las repercusiones que ha provocado la primera edición de su obra y confronta su doctrina con la de otros autores contemporáneos. Para un comentario más detallado remitimos a la recensión de la edición alemana publicada en esta misma revista. Resulta muy oportuna la traducción de esta obra de Lotz, que pone al alcance de muchos lectores un pensamiento profundo y original, que integra en su orientación neo-escolástica el aporte de la filosofía moderna y contemporánea.

Bajo el título de *Lógica trascendental*, H. Krings<sup>8</sup> la estudia como ciencia del saber; o sea, como algo totalmente diferente de la lógica formal y de la lógica matemática, y que responde a la mentalidad de los grandes maestros de la filosofía trascendental. Por eso esta obra se funda en las

<sup>7</sup> J. B. Lotz, *Le jugement et l'être*, Beauchesne, Paris, 1965, 256 págs.

<sup>8</sup> H. Krings, *Transzendente Logik*, Kösel, München, 1964, 355 págs.

tres exposiciones clásicas de la lógica Trascendental, como son la de Kant, la de Fichte y la de Husserl. Su trabajo ha sido sugerido por el neokantismo ulterior y por la filosofía existencial, proponiéndose en él la realización de una reflexión sistemática y completa acerca del saber teórico (por tanto no sobre el éticopráctico o el poético). La primera parte, dedicada a la enseñanza de los elementos trascendentales de los actos cognoscitivos humanos, considera las estructuras fundamentales de todo conocimiento. La segunda estudia la estructuración por la cual lo experimentado en la conciencia pasa a ser objeto del juicio. La tercera, la más importante, continúa la anterior y pasa a estudiar el juicio en sí mismo. De especial interés es el capítulo sobre las *Categorías*, pues el autor en vez de dar la enseñanza tradicional en un sentido descriptivo, procura investigar detalladamente sobre el origen de las mismas. También son dignos de notar sus asertos sobre la afirmación, y su interpretación del juicio.

La obra de O. Muck, *El método trascendental*<sup>9</sup>, que estudia este método en la filosofía escolástica contemporánea, es un serio y valioso aporte de un autor del cual habíamos comentado otra obra sobre las relaciones de la ciencia con la filosofía (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 [1959], pp. 344-347), y que ahora estudia la corriente trascendentalista que hace unos cuarenta años se ha suscitado dentro de la escolástica por parte de pensadores deseosos de un diálogo positivo con las corrientes no escolásticas, y capaces de superarlas desde dentro, asimilando lo verdaderamente valedero de dichas corrientes. Kant, y con él en grado menor o mayor las corrientes postkantianas, cuestiona el valor del conocimiento. Estructura su propia explicación agnóstica con respecto a la capacidad teórica de conocer los objetos que trascienden la posibilidad de la verificación experimental. Esto lo realiza inventando genialmente y aplicando (no tan genialmente ya) el método llamado trascendental, con el que realiza su "deducción trascendental", es decir, deduce, por análisis del conocer, las condiciones que deben darse *en* (y no necesariamente: *de*) el sujeto para que el conocer sea tal cual se lo experimenta. Así concluye en una concepción del conocer humano formalista, en su estructura y agnóstico en cuanto a su alcance. Las corrientes no escolásticas participan de esta visión kantiana, viendo en Kant al padre de toda la filosofía posterior (y aún de la filosofía *simpliciter*). Dentro de la escolástica ordinariamente, no distinguiendo quizás entre el *método* trascendental y el *uso* que de él hizo Kant, se hacía refluir el rechazo justificado de sus conclusiones agnósticas sobre el método mismo, por creer que su unión factual con aquellas, en cuanto al origen, lo era también lógica, de modo que no se pudiese rechazarlas sin rechazarlo. El tal método en el fondo brota de una exigencia de experimentalidad en el tratamiento de los problemas filosóficos, como que sale del Kant que es despertado, por el

<sup>9</sup> O. Muck, *Die transzendente Methode*, Rauch, Innsbruck, 1964, 328 págs.

empirismo de Hume, de su *sueño dogmático*. El rechazarlo es herir en el corazón una tendencia que anima el pensamiento moderno. Marechal, en una intuición genial, descubre, desde adentro de la escolástica, que ésta puede encarnar maravillosamente su cosmovisión en el corazón mismo de la filosofía moderna, asumiendo e incorporando el método trascendental, purificándolo del uso incorrecto hecho por Kant, y llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Tarea ímproba en sí misma y por las oposiciones que naturalmente iba a suscitar tanto entre los escolásticos como fuera de ellos. Tarea que, comenzada por él, conquistó pronto admiradores y seguidores del más alto valor intelectual. El libro que reseñamos tiene el gran mérito de darnos una visión de conjunto de esa corriente neoescolástica (que es ya un río caudaloso) a través de sus exponentes más serios. Comienza con J. Marechal, añadiendo las tomas de posición tanto favorables (Gregoire, De-fever, Isaye) como críticamente recelosas (Gilson, Przywara... Roland-Gosselin, Descoqs...) para concluir con un balance favorable al intento marechaliano. Desde la p. 179 exponen los autores que, continuando a Marechal, aplican el método kantiano al problema metafísico teniendo en vista, sobre todo, a Heidegger. Son ellos J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger. En la parte siguiente analiza los autores que han tratado de presentar los principales problemas filosóficos sistematizados por la aplicación del método trascendental. Son A. Marc, B. J. F. Lonergan, E. Coreth. En la última parte expone los rasgos fundamentales del método trascendental, y concluye valorándolo con simpatía y, esto, justificadamente. Cierran el tomo tres índices: el de las notas, el bibliográfico y el temático. Esta obra posee, entre otros, el valor de la síntesis que permite al lector una visión de conjunto de este interesante pensamiento neoescolástico; y, como lo pretende el autor (p. xv) ser muy útil para prolongar constructivamente la ya viva discusión e interés suscitados.

Las actas del Congreso XII<sup>a</sup> de las Sociedades de Filosofía de la Lengua Francesa, 22-24, agosto 1964, están dedicadas a diversos temas relacionados con la *verdad*<sup>10</sup>. El número de comunicaciones es bien abundante, pues llegan a ser alrededor de setenta, con una extensión media de cuatro o cinco páginas. De acuerdo a los asuntos tratados se agrupan bajo las seis denominaciones siguientes: verdad y ontología; verdad, lógica y ciencia; verdad, símbolo y arte; verdad y praxis; verdad e historia; la noción de verdad en la filosofía de la historia. Como vemos, una temática que abarca todos los problemas más importantes y de mayor actualidad en lo referente al tema elegido para ese congreso. Por tanto, tenemos un libro que nos da muchas ideas interesantes y al mismo tiempo suscita en uno la necesidad de perfilar las ya tenidas o elaborar otras nuevas. Notemos por otra parte que obras de este tipo nos permiten significar más ampliamente y dar un sentido más pleno a ciertas realidades, que, como la *verdad*, tienen el peli-

<sup>10</sup> *La Vérité*, Nauwelaerts, Louvain, 1964, 331 págs.

gro de reducirse a una definición y quedarse en un plano puramente abstracto ininteresante.

El ejemplar que acabamos de recibir del *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*<sup>11</sup> nos presenta trabajos sobre temas diversos. Robert Wohlgenant considera la necesidad de un replanteamiento de las relaciones entre el Positivismo y la Metafísica, y llega a la conclusión que entre estos no existe verdadera oposición, si se tiene en cuenta lo que verdaderamente es el positivismo. Paul Weingartner estudia cuatro de las preguntas fundamentales relacionadas con la *Verdad*, como son: la que mira su esencia; la que determina la definición de los términos, verdad, verdadero, lo verdadero; la que analiza la superfluidad y remplazabilidad de la expresión "verdadero"; finalmente, la que considera la verdad o falsedad de las reglas de un sistema deductivo. Walter Hoeres trata el ser y la esencia como el fin del conocimiento, y la posibilidad del Nominalismo como pensamiento. Winfried Meier entra en uno de los asuntos fundamentales del tomismo, la participación, para ofrecernos las ideas más importantes de la opinión del Santo Doctor sobre la participación de ser y la participación de sentido. El artículo de Heinrich Beck, titulado *El principio de individuación en Duns Scoto y en Santo Tomás de Aquino*, expone principalmente el primero y el segundo en función de aquél. Paul Hossfeld procura a partir de una selecta cantidad de valores éticos mostrar sus dos leyes, la del peralte cualitativo, y la de la pequeña y grande vecindad de ser, las cuales se dan en los valores morales. Leopold Prohaska muestra los predicables, los *predicabilia*, de la educación y de la pedagogía. La única posible demostración de la existencia de Dios, considerada por Emanuel Kant en su escrito, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, es el objeto del estudio de Johannes Bauer. Mientras que Werner Beierwaltes elige la famosa proposición de Cusano en *De Visione Dei*, XIII, Deus Oppositio Oppositorum. Thomas Timpte presenta la experiencia religiosa, de tanta trascendencia hoy en día, según la perspectiva y punto de vista del tomismo actual. Finalmente tenemos el estudio de Viktor Warnach sobre el libro de R. Berlingers, *Augustins dialogische Metaphysik*, y el de Ferdinand Wagner acerca de lo social como objeto de la investigación empírica.

La obra de Cl. Bruaire, *La afirmación de Dios*<sup>12</sup>, que su autor nos presenta como un ensayo sobre la lógica de la existencia, es una obra tan interesante como densa, hasta el punto de que su lectura, por requerir una atención sostenida, se hace fatigosa por momentos, y el interés por el tema debe acudir para superar los puntos muertos de la atención del lector. Una reflexiva lectura nos hace pensar que nos hallamos ante un genuino pensador cuyas dimensiones principales son: auténtico filósofo (se mueve con

<sup>11</sup> *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, VIII (1964), Pustet, München, 1965, 293 págs.

<sup>12</sup> Cl. Bruaire, *L'affirmation de Dieu*, Du Seuil, Paris, 1964, 285 págs.

soltura y entusiasmo en el misterio del ser y del Absoluto), religiosidad muy viva (una gran inquietud por la trascendencia, que le empuja a un contacto personal con el Absoluto), simpatía y dominio de una modalidad expresiva filosófica peculiar (la hegeliana, que da a la obra su carácter propio, ubicándola dentro de una corriente de la filosofía moderna). Pero digamos ya el intento y la intuición de la obra: trazar el proceso por el que el ser humano se relaciona realmente a Dios hasta abrirse, en la invocación, a la palabra de Dios. La obra pone en juego varias piezas dadas por la experiencia metafísica y psicológica. Las principales son: el *deseo* (por tanto una concepción dinámica de la ascensión a Dios, la *libertad* (por tanto, se acentuará el elemento personal en el encuentro con Dios, el *lenguaje* (verbo) (por tanto, se considerará el elemento expresivo conceptual). Relacionará tales elementos por medio de un movimiento dialéctico, familiar a Hegel, que los va oponiendo, y derivando de tal oposición una ascensión que lleve a la existencia humana (mente y voluntad) a abrirse, en esperanza, a la palabra que *puede* (no *debe*) venir de Dios. Veamos ya brevemente el proceso. Existe un deseo (otras filosofías llamarán tendencia, apetito, etc.) que tiende a la realización concreta en el hombre (en todos los hombres así como en todo el universo); esa realización en el hombre se dará por la intervención de la libertad que singulariza; en este entrococarse del deseo y de la libertad entra en juego el tercer elemento, el *lenguaje* (el “verbo”... la realidad expresiva del hombre); como el deseo es universal, y la realización de la libertad singular, y la expresión o lenguaje universal, toma cuerpo un movimiento dialéctico tendencial por el que el deseo es realizado paulatinamente por la libertad hasta la perfección de la razón (“saber completo, “lenguaje perfecto”, p. 162). Si la libertad hace que el lenguaje se cierre sobre una concepción abstracta, intramundana, entonces se destruye, dándose una autodivinización (que podrá ser la del arte, u otras...). Pero ese ideal debe ser una libertad concreta, ya que es propio de ésta el concretar la tendencia; pero no puede ser finita la libertad que una la universalidad del deseo con la del logos y que empuje (relativice) la libertad individual; luego debe darse (existir) esa Libertad que corresponde a tal ideal concreto, “que nos los ofrezca reunidos, que mediatice para nosotros su conjunción, en un nexo necesario e indestructible que resista, como lo testimonian los fracasos dialécticos, todas las tentativas de división o de separación, que opera nuestra libertad para ponerse ella como absoluta” (p. 165). Esa Libertad es “Dios que hace desear a nuestra libertad la perfección del saber” (ib.). Con esto la “lógica de la existencia”, al concluir a la “afirmación de la existencia de Dios”, “desemboca en la ontología” (p. 168). Queda el proceso de determinación de ese Absoluto (Dios). Problema arduo por presentarse el Absoluto (de toda limitación y dependencia) como rechazando toda determinación que, al parecer, lo limitaría. Problema necesario porque el deseo nos empuja hacia él constantemente con el amenazador peligro de desvíos que nos llevarían a constituirnos a nos-

otros mismos o a valores limitados (arte, etc.) en absolutos. Necesario, además, por la angustiante situación que se crea al ser proyectados hacia ese Absoluto y no poderle invocar, por carecer de lenguaje (conocimiento) *sobre El*. Un filósofo educado en el proceso de las teodiceas pensará inexistente tal problema: basta tomar los conceptos de las perfecciones intramundanas, purificarlos, aplicarlos a Dios y ya se posee el “lenguaje sobre Dios que posibilita el lenguaje a Dios. El autor no comparte tanto optimismo; no ve como viable tal camino, por lo menos no es el que más se adecua a su proceso. ¿Cuál nos presenta él? Es mostrar como *posible* un lenguaje *de Dios*, que nos diga lo que es El, con lo que se pasa a la posesión del lenguaje *sobre Dios* y a que sea posible la invocación. Esto lo hace en su tercera parte, la “metaphysica”, conjugando las nociones de “absoluto”, “libertad”, “trascendencia”, “verbo en Dios”. Se llegó a la afirmación de la Libertad (Dios), pues por allí es donde se debe ir para caracterizar al indeterminable Absoluto y no por el camino de las “teologías negativas”. Analizando esa Libertad vemos que Dios es trascendente; es decir que Dios puede actuar “con respecto al hombre y a todo ser creado, finito” (p. 224) (¡peculiar definición de la trascendencia!). Tal Libertad trascendente implica que en Dios se da el “verbo” y la infinitud de su ser (p. 273). Como vemos ya tenemos a Dios lo suficientemente determinado, por la metafísica, como para que nazca “*el deseo de Dios*” (ib.), de modo que la libertad se comprometa haciendo de su libre compromiso una *disposición* activa “de la existencia a vivir junto y delante de Dios” (ib.), en una invocación que será, antes de oír la palabra de Dios, una “*solicitud*” (p. 277). “La filosofía es impotente para ir más lejos” (p. 283). Así tenemos que “la afirmación de Dios es una actitud lógica, consiguiente, por ser requerida por la lógica de la existencia”. El poco espacio no nos permite ampliar el desarrollo de una obra tan densa y rica en conexiones temáticas. La inspiración de fondo es blondeliana (p. 20); y rige la forma expositiva la dialéctica hegeliana. En muchos aspectos vemos una afinidad muy grande con la nueva y ya pujante corriente neoescolástica derivada de Marechal. En todo caso se sitúa dentro del corazón del pensamiento moderno: ver al mundo y a Dios desde el hombre, rastrear (tratándose del problema de Dios) sus improntas en la propia existencia. Sin duda que el autor no dejará de encontrar diálogo en busca de clarificaciones. Un punto no le será fácilmente aceptado: su excesiva negatividad con respecto al proceso que usa la llamada por él “teología negativa” (p. 225), para determinar conceptualmente al Absoluto. En último término, si se analiza con atención el que él propone, ¿no coincide con el camino por él condenado? ¿No hay un tomar el concepto de libertad humana y ponerlo en Dios, afirmando junto con la capacidad de “*se determinar*” (p. 222), el aspecto de absolutez? ¿Qué otra cosa hacen los que toman, v.g., el concepto de inteligencia y lo aplican a Dios negando que se verifique en El el modo con que se verifica en el hombre? Claro está que el autor preguntará qué queda después de tal pu-

rificación. Creemos que se puede dar una respuesta que sea un poco más positiva; por lo demás, idéntica pregunta cabe dirigirle a él con respecto a su concepto de libertad.

Nos ha llegado el texto francés de la obra de H. Van Luijk, *Filosofía del hecho cristiano*<sup>13</sup>. Después de una introducción, el autor expone la metodología, los presupuestos filosóficos y las principales conclusiones a que conducen los trabajos de Dumery. Se reseñan a continuación las repercusiones que en la crítica teológica provocaron tales conclusiones, indicando que parece ser excesiva y no del todo fundada la acusación del racionalismo que suelen encerrar. En los dos capítulos siguientes el autor expone sus propias ideas sobre las relaciones entre teología y filosofía para que pueda ser comprendida su propia estimación de la obra de Dumery. Juzga el intento en sí como algo lógico y cristianamente válido y tremendamente necesario en nuestra época: pero cree fallida la realización del autor estudiado. Esto se explana en el último y fundamental capítulo de la obra. Dumery practica una "epoché" (o precisión) inspirada en Husserl, pero que difiere completamente de la tradición fenomenológica: trata de establecer el sentido humano de lo cristiano *prescindiendo* del sentido sobrenatural; esto sería imposible según Van Luijk. Además arranca de una concepción del hombre inspirada en Plotino y poco apta para expresar lo auténtico de nuestra existencia encarnada, que deforma algo gravándola con cierto dualismo. Por otra parte su análisis, a pesar de afirmarse como existencial, no se parece demasiado a los intentos existenciales, sino más bien al criticismo reflexivo de inspiración kantiana; responde más bien al clima francés en que nació la obra de Blondel, que al intento mismo de Blondel de repensar la fe con las categorías filosóficas de la propia época de cada uno. Y hoy la filosofía sabe que el hombre no es tan pura racionalidad como presupone el modo de análisis escogido. Finalmente la terminología dionisiana de Dumery le puso en riesgo de ser mal entendido cuanto a la irreductibilidad filosófica del hecho que es Jesús. En estilo algo prolijo, de un tono familiar que gustará a algunos, es un estudio muy fundamental para repensar actitudes filosóficas frente a lo teológico y viceversa. Invita a fecundas reflexiones.

Bajo el título de *El testimonio espiritual*, de E. Barbotin<sup>14</sup>, nos encontramos con una antropología del testimonio, con características y limitaciones particulares. No se trata del testimonio visto desde fuera, y desde el punto de vista de quien lo recibe y antes de que crea; sino del testimonio *que nace de la creencia*, una vez que ésta existe. No se trata de cualquier testimonio, como el que se da en un juicio, o en documento histórico; sino del testimonio *espiritual*, que mira a un ideal moral o religioso, como comu-

nicación a otro de una experiencia privilegiada con la Absoluta verdad. No se trata tampoco de un acto aislado (como el que se podría dar, como parte de un juicio), sino de una vida, de una existencia. Y el método es primariamente fenomenológico, pero positivamente abierto a una metafísica (y, en su tanto, a una teología sobre todo bíblica). El autor considera su aporte como una ayuda a la teología: "si, en efecto, la adhesión interior a la palabra de Dios, constitutivo del acto de fe, ha suscitado siempre la atención desde hace siglos de los teólogos, en cambio la profesión exterior de esa fe no ha sido objeto de estudio en la medida que corresponde a su urgencia misionera. Ahora bien, en una economía de encarnación, la filosofía del hombre —la antropología, en el sentido moderno de la palabra— ofrece un preámbulo necesario para la teología. La inteligencia de los actos sobrenaturales presupone un estudio preliminar de las conductas humanas que la gracia eleva y diviniza: la teología de la fe, la esperanza y la caridad no puede ignorar la filosofía de la creencia, de la expectativa y el amor; la *confessio fidei* debiera ser estudiada con la ayuda de las conclusiones de la filosofía sobre la estructura del testimonio espiritual" (p. 10). En fin, la obra de Barbotin apunta a una síntesis de filosofía y teología, a la que los clásicos (sobre todo los medievales) estaban acostumbrados, y que hemos perdido después del Renacimiento.

## ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

R. Delfino y C. Benzi

El libro de S. Strasser, titulado *Fenomenología y ciencias del hombre*<sup>1</sup>, está dedicado a uno de los problemas intelectuales más agitados, el de la validez del conocimiento científico empírico. Su estudio tiene un carácter crítico; pero, como bien lo hace notar en el prólogo, esta palabra está tomada en su sentido etimológico de *krisis*, o sea, discernimiento. Naturalmente el autor no apunta a un estudio exhaustivo o completo de cada ciencia, lo cual sería imposible, ni tampoco explorará cada región de las mismas. Para su objeto basta la exposición de las ideas o intuiciones fundamentales. Por esta razón siempre se procurará dar preferencia a lo más simple sobre lo más complejo. Además aplica el método de los *contrastos* o comparaciones entre los representantes clásicos de ciertas tendencias, para mostrar los resultados a los cuales se llega por la presuposición de ciertos postulados o afirmaciones filosóficas o epistemológicas. Y así, respetando

<sup>1</sup> S. Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 339 págs.

<sup>13</sup> H. Van Luijk, *Philosophie du fait chrétien*, Desclée, Bruges, 1964, 316 págs.

<sup>14</sup> E. Barbotin, *Le témoignage spirituel*, L'Epi, Paris, 1964, 262 págs.