

'pira todas sus definiciones y soluciones. Si se toca este fundamento, todo el sistema se derrumba"⁴⁶.

Sin embargo, esta coincidencia del nivel económico con el ontológico se ve restringida en este último por la privación de la *species* y el *ornatus*, que el Hijo y el Espíritu sólo poseen en el tiempo⁴⁷. Moingt cierra así su obra con un estudio de las procesiones inmanentes del Hijo y el Espíritu, en polémica abierta con intérpretes menos comprensivos⁴⁸.

Al término de este camino ya largo sólo nos resta sugerir que se aproveche el ejemplo de una lección magistral. No se debe cribar el pensamiento patrístico, sometiéndolo a la precipitación de un encuentro superficial, que interpreta una doctrina antes de reconstruir las etapas de su discurso teológico. La reflexión de Tertuliano esconde la riqueza de un método común a los teólogos de su época y que hoy no se halla tan en boga. Si bien es verdad que los tiempos han cambiado, la *estructura* racional de la fe permanece intacta. El regreso a las fuentes exige, para ser de veras fructífero, la asimilación de los procesos discursivos que permitieron a los hombres de la primera hora responder a las inquietudes religiosas de sus contemporáneos.

⁴⁶ Cf. TTT, 1016 s.

⁴⁷ Cf. TTT, 1017.

⁴⁸ Cf. TTT, 1018. Moingt analiza con detalle, cf. pp. 1019-1062, la teoría propuesta por A. Orbe, *Elementos de Teología Trinitaria en el Adv. Hermogenem*, Gregorianum 39 (1958) 706-746. La refutación es razonable y sugestiva, y merece la atención de los futuros intérpretes de la procesión del Verbo en la teología patrística.

LOS MOMENTOS DIALECTICOS EN LA COMPRESION DEL HOMBRE

A PROPOSITO DE UNA OBRA DE J.-Y. JOLIF

Por C. CULLEN

"Este libro es más un balance que una prospectiva; quiere reunir lo ya adquirido, mucho más que llevar a cabo un progreso decisivo"¹. Sin embargo, tratándose de la *comprensión del hombre*, un *balance inteligente* es siempre una prospectiva, un "abrir el presente hacia el futuro". La "introducción a la antropología filosófica" de J.-Y. Jolif, primer tomo de su "comprender al hombre", nos parece un esfuerzo notablemente lúcido para concienciar la situación actual "del pensar acerca del hombre".

1. La "*comprensión del hombre*" como "*momento del pensar humano*"

"Comprender la historia presente, es comprender al hombre"². Es casi un lugar común decir que la época presente es marcadamente antropológica. Desde fines de la Edad Media la reflexión del hombre fue virando, en el sentido de la "revolución copernicana", a la que hará alusión Kant, refiriéndose a su obra. Desde el "objeto" al "sujeto", desde la "naturaleza" a la "historia", desde "dios" al "hombre"³. Sea que interpretemos el hecho como "autobúsqueda de un Espíritu Absoluto", o como "convergencia de energías en torno al punto Omega", o como, simplemente, "destino del Ser", lo cierto es que el pensamiento humano está preocupado en este momento por el mismo hombre. No ya por lo que está "*sobre*" el hombre, o lo que está "*frente*" al hombre, sino lo que está "*en y desde*" el hombre. "Si está permitido hablar de un progreso de la filosofía y de encontrar ese progreso en la historia real de la filosofía occidental, este progreso no es tal sino en la medida en que la filosofía se hace cada vez más consciente del hombre"⁴. El momento actual, en sentido cronológico, puede caracterizarse, en una vi-

¹ J.-Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, I, Introduction a une anthropologie philosophique; Cerf, Paris, 1967, p. 8.

² Jolif, o.c., p. 9. La razón es la historicidad misma del hombre. Qué sea el hombre, es la historia la que nos lo irá manifestando.

³ Cfr. Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963 (2*).

⁴ Jolif, o.c., p. 19. Hacemos alusión a la "dialéctica" hegeliana, a la "evolución" teilhardiana, y a la "historia" heideggeriana.

sión dialéctica y progresiva del pensar humano, como “momento” antropológico, en sentido estructural⁵.

2. La “antropología filosófica” como “momento de la comprensión del hombre”.

Si para todos es aceptable el “momento antropológico” del pensar humano, no es tan claro el “momento filosófico” del pensar antropológico. La “multiplicidad de discursos antropológicos” es un hecho evidente en nuestro siglo, como lo muestra el desarrollo de las así llamadas “ciencias del hombre”. No basta enunciar el hecho: no hay una palabra absoluta sobre el hombre. No basta decir: sumemos las “perspectivas” diversas y tendremos una porción mayor de verdad. La “nostalgia” de unidad, de la que habla Jolif, no tiene nada que ver con un “deseo” de acumulación cuantitativa de conocimientos. De aquí que el “balance”, en la comprensión del hombre, no sea una suma de cantidades homogéneas, sino una *conexión dialéctica* de posiciones y negaciones. Que las ciencias del hombre hayan robado terreno a la filosofía es todavía una constatación superficial. Lo importante de “develar” es la estructura interna del pensamiento humano, y poder así aclarar el “rol” de cada “momento”. A esto apunta continuamente la reflexión de Jolif⁶. “En el orden de la *fundación*, las ciencias humanas tienen necesidad de la filosofía; y ésta, por su lado, tiene necesidad de las ciencias humanas en el orden de la *concretización*”⁷. La Antropología filosófica es vista, en esta perspectiva, como el “a priori” formal de toda comprensión humana. Y esto con sus dos consecuencias. Es ella la que condiciona la “validez de las ciencias”, pero sólo como “abstracción”, en cuya concreción son las ciencias humanas las que condicionan. Este mismo esfuerzo de “conexión dialéctica” lleva a Jolif a sugerir (sólo queda en sugerencia) una manera de relacionar la filosofía y la teología. El interés en esta segunda conexión es doble. Nace de un pensador que quiere hablar como “hombre de Iglesia”, y nace de un pensador que se “admira” ante la multiplicidad de palabras antropológicas, entre las cuales cuenta también la palabra teológica. La reflexión filosófica,

⁵ La distinción es del mismo Jolif: “distinción entre el «suceso», que interviene en la existencia del filósofo, y el «momento», no cronológico sino estructural, que bien podría designarse por el término categoría del pensamiento”. Nos recuerda mucho la distinción de K. Jaspers entre comienzo y origen del filosofar.

⁶ Cfr. Jolif, o.c., pp. 93-130.

⁷ Jolif, o.c., p. 125. La expresión de Jolif necesitaría más tratamiento crítico. La “filosofía de la ciencia” necesita, a nuestro juicio, una especial atención con relación a las ciencias del hombre. Quizás se ha detenido más en las ciencias métricas. Cfr. J. Echarri, *Integración filosófica del humanismo científico*, Pens. 13 (1957) 427-468.

aun ya concretizada por el recurso a las ciencias del hombre, permanece todavía en un plano abstracto. El hombre natural, puramente natural, no ha existido ni existirá. La revelación, las categorías reveladas, son las únicas que podrán dar un contenido real y último a la reflexión filosófica. En el movimiento de la “reflexión total” la filosofía representa el momento abstracto, que tendrá que ser concretizado por las ciencias del hombre y esclarecido por las categorías reveladas. Para poder captar bien estas “conexiones dialécticas” es necesario hacer alusión a la “estructura ternaria” de la filosofía. Toda la primera parte del libro de Jolif está dedicada a una “*fenomenología de la filosofía*”, ya que “comprender al hombre” necesita este “momento”: comprender al hombre como *lugar de la filosofía*. “El problema que quiere solventar el recurso a la fenomenología está expresado de la manera más adecuada por esto que podría pasar por un mal juego de palabras: la *apariencia*, el fenómeno, es a la vez la *cosa*, que se da a la mirada sin disimular nada, y el “*falso semblante*”, detrás del cual se oculta la cosa... emprender una fenomenología es —en primer lugar— reconocer este *doble juego de la apariencia*, y darse por tarea —en segundo lugar— pasar de la apariencia como “falso semblante” a la apariencia como revelación plena”⁸. Es decir, lo inmediato, la experiencia de donde parte la reflexión filosófica, sólo puede ser reconocida *como inmediato en el seno de una mediación*. De aquí el movimiento de la reflexión filosófica: una *conversión*, que es *separación* de lo que la precede, y, al mismo tiempo, *adhesión* a lo que viene. Y lo “que viene” no es, en el fondo, sino lo “que precede”, pero esclarecido y manifestado plenamente. Es la “paradoja” de la reflexión filosófica: ser verdadera conversión, y sin embargo no ser verdadera conversión. Para esto es necesario detenerse en ambos momentos, internos a la conversión y mutuamente implicados: “son interiores el uno al otro, y no se los podría pensar separadamente sin alterar su contenido esencial”⁹. El *momento negativo*, es un “renunciamiento”, una “separación”, una “muerte”. La imagen de Abraham, elegida por Hegel, es acertada, no sólo porque *deja* Ur de Caldea, sino también porque *marcha hacia* la tierra prometida. Y éste es el *momento positivo* de la conversión, el acceso a la “*trascendencia*”, el necesario término medio que distingue al filósofo del no-filósofo. “Para el filósofo... la línea recta no es jamás el cami-

⁸ Jolif, o.c., pp. 25-26. La noción de fenomenología usada responde a la línea ontológica de Heidegger, con un trasfondo platónico, interpretado, precisamente, a la luz de Heidegger.

⁹ Jolif, o.c., p. 57. Es interesante la nota de la p. 23, donde Jolif hace alusión, hablando de la admiración, al rechazo estoico de la admiración, precisamente porque se quedaba en el momento negativo. En cambio Santo Tomás, parece no atender especialmente al momento negativo, cuando afirma “*omnia admirabilia sunt delectabilia*” (I II, 32, 8).

no más corto entre dos puntos”¹⁰. Pero ¿qué es en definitiva esta *trascendencia*? Es el *porqué* que engloba toda la vida empírica, o, más exactamente, el punto de vista que permite la presencia de un “tal porqué”. Es el *porqué del porqué*, “por el cual se define la filosofía”. Sólo poniéndonos “en y más allá de la vida empírica” podremos pronunciar un tal porqué. De aquí el doble peligro que amenaza la “constitución de la filosofía”: “olvido de la trascendencia, que es instalación en el dato empírico (trascendencia demasiado inmanente); olvido de lo inmediato sensible, que es instalación en la trascendencia (trascendencia demasiado trascendente)”¹¹. Es que en definitiva la trascendencia nos indica el camino a seguir: la necesaria negación de lo “inmediato” para poder captar la “inmediatez” desde la “mediación” del logos esclarecedor del fenómeno. ¿Supone todo esto, la estructura misma de la filosofía, que el filósofo es un hombre puramente “contemplativo”, alejado definitivamente de la “acción”, de la “cotidianeidad”, de la “transformación del mundo”?¹². No, más bien supondría que no se ha captado bien la filosofía como trascendencia. “...Jamás se llegaría a ejercer la filosofía si no se estuviera ya de antemano en la trascendencia”. Sólo desde la filosofía, esa irremediable necesidad humana, puede ser comprendida la filosofía. En el “fenómeno” de nuestra cotidianeidad, de nuestra vida empírica y sensible, hay algo que se nos manifiesta por su ausencia, el *presente ausente*, lo “olvidado”, la infinita superación del hombre por el hombre. “Tratando de mantener esta paradoja diremos que la trascendencia nos es siempre dada de antemano, y que, sin embargo, debe ser develada. Ella es lo que está detrás nuestro (un antes radical) y que sin embargo nosotros tenemos que descubrirla delante nuestro”¹³. De aquí la insistencia de Jolif en recordarnos la expresión de Nietzsche: “Lo humano es humano sólo a condición de ser pasaje-hacia (*Über-mensch, sur-homme*, en el sentido de Nietzsche... puente y no meta, pasaje y no término...)”¹⁴. De aquí la importancia

¹⁰ Jolif, o.c., p. 60.

¹¹ Jolif, o.c., p. 72. Recuérdese la interpretación que hace Rahner, en su *Espíritu en el Mundo*, del conocimiento de Santo Tomás, precisamente como “abstractio” y “conversio ad phantasma”, que impiden (ya que su mutua implicancia se basa en la unión substancial del cuerpo y el alma) los dos peligros de que habla Jolif.

¹² Hacemos alusión a la problemática, ya claramente formulada por Platón, de la relación entre la acción y la contemplación, entre la experiencia y la teoría. Cfr. A. González de la Fuente, *Acción y Contemplación según Platón*, Inst. Luis Vives, Madrid, 1965. Recuérdese también la famosa tesis sobre Feuerbach de Marx: “No se trata de contemplar el mundo, sino de transformarlo”.

¹³ Jolif, o.c., pp.76-77. Hace alusión explícita a la “reminiscencia” platónica y al problema de “lo olvidado”, tan marcado en la filosofía de Heidegger.

¹⁴ Jolif, o.c., p. 81 y 88-89.

de poner en el umbral de una “comprensión del hombre”, esta “fenomenología de la filosofía”, que en definitiva nos devela al “fenómeno humano” como realizándose solamente en una mediación, en una negatividad como modo de trascender, precisamente *en una libertad*: “...la comprensión del «ya-allí» del mundo, viniendo a quebrar la vida natural, marca un pasaje de la positividad a la negatividad, y que es solamente en esta introducción de la negatividad que el hombre se capta a sí mismo como una cosa no ya de naturaleza, sino como un *sujeto libre*”¹⁵. Esto supone, ya que el mundo es también límite para el hombre¹⁶, que uno se capta como “interrogativo sobre el mundo”, es decir, como alguien capaz de transformarlo. Por eso, es importante la explicitación, “pensar no es abstraerse del mundo, sino introducir en él la interrogación, ponerlo en cuestión efectivamente, es decir, obrar para transformarlo... tarea inseparablemente especulativa y práctica, puesto que el hombre no puede encontrarse si se separa ilusoriamente del mundo”¹⁷. La filosofía remite necesariamente al lugar que crea y limita al mismo tiempo su ámbito: el hombre mismo. Y por eso la antropología filosófica es un “momento” estructural en la comprensión del hombre.

3. *Las Categorías (abstracción operatoria) como “momento” de la Antropología filosófica.*

Develar las categorías antropológicas es un esfuerzo que requiere lucidez sobre su *necesidad e importancia*, así como sobre sus *límites*. “Las reflexiones propuestas representan un momento particular del proceso del conocimiento. Este momento no nos da ningún conocimiento real, pero, así relativizado, permanece sin embargo capital: es necesario comprender nuestra empresa como la elaboración de la *abstracción operatoria*, es decir, del instrumento que nos posibilita el producir conocimientos, pasar de la generalidad abstracta a la generalidad concreta”¹⁸. Cinco son las categorías que nos propone Jolif. La clave y síntesis para entenderlas es la *Dialéctica*, que hace comprender al hombre como un proceso de *Totalización*, a través de una relación con la *Alteridad*, que es *Diferenciada* para el hombre. Y lo que caracteriza a la Dialéctica, precisamente por ser la captación de un proceso

¹⁵ Jolif, o.c., p. 86-87. Esta reflexión sobre la libertad en relación con la negatividad nos parece muy inspirada en Sartre.

¹⁶ “Pero la noción de límite acompaña necesariamente a la de fundamento: no puede ir más allá de lo que funda mis certezas, mi existencia en el mundo no puede ser trascendida...” Jolif, o.c., p. 85.

¹⁷ Jolif, o.c., p. 91. Pueden verse los análisis de la “pregunta” que hacen Coreth en su *Metafísica* y Rahner en su *Espíritu en el Mundo*.

¹⁸ Jolif, o.c., p. 290. Es interesante el uso de la “definición operatoria” en el seno de una reflexión filosófica.

de totalización nunca acabado, es el ser una dialéctica *abierta*, y la categoría que tiene este poder “crítico” sobre la dialéctica es la *Metafísica*, cuya función aparece a la vez “como esencial y casi nula. Esencial, porque es la totalidad de la experiencia y del discurso que es afectada explícitamente de un índice de negatividad y englobada en un movimiento de trascendencia. Casi nula, puesto que este acontecimiento, al no añadir nada que sea positivamente captable, puede dar la impresión de ser algo puramente formal”¹⁹. La Totalidad permite reconocer que “es esencial al hombre relacionarse con un futuro que nada puede volver totalmente presente”. Es reconocer la existencia de un horizonte de realización, que hace del hombre ese ser del “confinium” como lo llama Santo Tomás. Es reconocer que el hombre no es una cosa y tampoco es un “dios”. La Alteridad, lo otro para el hombre, el mundo, que es siempre humano, es el “medio” de la realización del hombre. Es a través de su relación con la Alteridad que el hombre se encuentra consigo mismo. Esto supone que el ser del hombre no es inmediato. Supone la necesidad de una mediación que le haga reconocer la propia inmediatez. Y es precisamente esta necesidad del “rodeo” de la mediación, con su índice de negatividad, lo que permite explicar, como condición de posibilidad, el hecho de la *alienación*. La presencia de la Alteridad es la que permite la realización del hombre en su proceso siempre abierto de totalización, y es lo que permite, al mismo tiempo, la posibilidad de un alejamiento de la propia esencia, en la alienación. La facilidad con que el hombre cae en la alienación y el miedo angustioso que siente frente a la Alteridad, como realidad concreta, requieren, para su explicación, añadir algo más. Si el hombre siente angustia ante la Alteridad, la siente porque “el hombre no puede relacionarse con otro, sin encontrar al mismo tiempo su propia negación, a saber la muerte... la Alteridad da miedo, suscita angustia, porque ella es la imagen simbólica de la muerte”²⁰. De aquí la necesidad de reconciliarse con la propia muerte, para poder liberarse de alienaciones. Pero no basta hablar de la Alteridad como el lugar en el cual se “efectúa la totalización”. Es necesario añadir algo sobre el “modo humano” de esta Alteridad. Jolif lo encuentra en la Diferenciación. Siempre lo “otro” se despliega en una multiplicidad de formas”, ya sea como multiplicidad de proyectos subjetivos, ya como variedad de “mundos” objetivos. Esta categoría permite salir al

¹⁹ Jolif, o.c., p. 277. Quizás es con relación a la Metafísica donde nos vemos más defraudados en la reflexión de Jolif. Las alusiones que hace a “una concepción distinta de la metafísica”, nos parecen insuficientes y poco críticas. En cambio, creemos que se puede enriquecer su reflexión con un repensar la metafísica “del ser y de lo absoluto”.

²⁰ Jolif, o.c., p. 176. Cfr. las reflexiones de Heidegger sobre la Angustia, y las de Sartre sobre la muerte.

paso a un “monolitismo” en la comprensión del hombre, que siempre es y ha sido una tentación difícilmente superable. La Dialéctica es lo que nos permite “captar cada forma de relación a la Alteridad como un momento de un proceso, que no puede ser sino indefinido... puesto que la totalidad jamás queda completada”. Aceptar esta categoría nos permitirá evitar la doble abstracción: quedar encerrados en el singular concreto, o bien quedarse fuera del singular concreto. Es necesario ver que lo esencial de la dialéctica es este captar cada proceso como momento de una totalización, y no privilegiar ninguna forma de mediación de los procesos, como sería identificar dialéctica al hecho de que haya oposiciones y negaciones²¹. Y precisamente lo que permite, como ya dijimos, esta fidelidad de la dialéctica a sí misma es la categoría de la Metafísica, “que está ligada esencialmente al futuro, y es justamente el futuro lo que escapa al discurso”.

Conclusión y reflexiones críticas

Hemos tratado de exponer el pensamiento de Jolif en una apretada visión. Los valores de su reflexión saltan a la vista: presentarnos una vía de acceso a la comprensión del hombre, consciente de su fuerza, importancia y necesidad, al mismo tiempo que de sus límites y conexiones con otras formas de acercarse al misterio del hombre. Y justamente es al filósofo a quien toca ver la dialéctica en la captación del hombre. La relación con las ciencias del hombre, y la relación con la teología es una tarea fundamental para el filósofo cristiano. Tarea que le develará simultáneamente su especificidad como conocimiento humano y su indigencia como “momento” en la totalidad del proceso comprensivo de lo que es el hombre.

“Es esencial a la filosofía tener una historia.” Y Jolif filosofa desde una historia y en una historia de la filosofía. Son numerosos los aportes que confluyen en su síntesis. Nuestras notas han querido suplir, aunque sea con la simple mención, algo que nos hubiera gustado encontrar en el texto mismo de la obra: referencias explícitas a autores como Hegel, Marx, Sartre y Heidegger, que aparecen latentes en muchos párrafos del libro. La primera parte, la fenomenología de la Filosofía, nos parece un paso decisivo para comprender la “esencia de la filosofía”. Quizás lamentamos algo más. Jolif ha enfrentado con valentía problemas como el de la trascendencia, las categorías, la relación de la filosofía con las ciencias, la muerte, la alteridad. Pero, nos queda la impresión que ha evitado un problema, cardinal en una reflexión sobre la filosofía y las categorías filosóficas en la comprensión del hombre:

²¹ Jolif, o.c., pp. 210-211. Es la crítica a la dialéctica marxista y a su incapacidad de dar respuesta a la muerte (y por lo tanto al problema de la alienación).

el problema del ser. Quizás por esta razón no ha querido Jolif hacer mención explícita de Heidegger, Hegel y Santo Tomás, que están, lo repetimos, latentes en toda su reflexión. Quizás haya razones extrínsecas que aconsejen el camino seguido. Sin embargo, para un pensamiento que se presenta histórico, estructuralmente histórico, hablar de la filosofía sin reflexionar explícitamente sobre el ser, nos parece incompleto; más en un pensador que puede hacerlo. Porque sabemos que Jolif conoce muy bien a Aristóteles y conoce muy bien a Santo Tomás. Que esto no borre la impresión de estar frente a una obra vigorosa, que marca sin duda un nuevo jalón en la "comprensión del hombre".

UNA CELEBRACION DEL Vº CENTENARIO DE NICOLAS DE CUSA

Por M. M. BERGADA (Buenos Aires)

"Después de varios años de vida más o menos oculta" —comienza diciendo la *Introducción*— "la Asociación Española de Filosofía Medieval (AEFM) se presenta hoy al público con un volumen que desearíamos fuese el primero de una colección". El volumen en cuestión, es un pequeño tomito¹ que reúne cinco trabajos acerca de distintos aspectos del pensamiento filosófico del Cardenal Nicolás de Cusa, cuyo centenario se conmemoró en la III Asamblea nacional de la Asociación mencionada, reunida en abril de 1964. Allí se presentaron estos trabajos que quieren tratar con "bastante (el adjetivo es del prologuista) profundidad diversos temas que ocupan un puesto clave en el pensamiento del Cusano. Hace más adelante el mismo introductor, P. Salvador Gómez Nogales, esta afirmación levemente sorprendente (al menos fuera de España): "Hemos querido respetar íntegramente la manera de enfocar el asunto de cada autor, aun a costa de sacrificar la uniformidad en la interpretación del pensamiento del Cusano". Empero, "todos los trabajos coinciden en acentuar esta faceta: Nicolás de Cusa es un hombre entre dos épocas. Y la nuestra puede encontrar no pocos puntos de contacto con su pensamiento, si es que no tiene incluso que reconocerse deudora de las líneas directivas de su visión cósmica" (p. 2).

El primero de los cinco trabajos (pp.5-32) pertenece al P. Luis Martínez Gómez, S. J., y lleva por título *Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa*. Es quizá el mejor logro de este conjunto.

Comienza con un buen análisis del conocimiento en el Cusano: la primacía del espíritu en este pensador muestra en él "una unidad de vida y de doctrina en una dirección única, pero bivalente: místico en su enorme disposición especulativa y agudo lógico en las mismas elevaciones de su corazón". Tal sería la clave de la unidad de este pensamiento reconocidamente complejo.

Va luego señalando, con firme apoyo textual, cómo para el Cusano el cuerpo y los sentidos son un instrumento *extrínseco* al proceso de conocer y al acto mismo de conocimiento (aunque quizá sea demasiada generalización aludir aquí, en cuanto a la unión del alma con el cuerpo, a "la manera dualista de los Padres y de Platón (frente a Aristóteles)")

¹ *Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte (1464-1964)*. Instituto "Luis Vives", Madrid, 1967. 123 págs.