

BIBLIOGRAFIA

ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot* (Introduction a ses positions fondamentales),
París, Vrin, 1952.

Gilson comunica con esta obra el fruto de cuarenta años de meditaciones y trabajos sobre Duns Escoto. Aunque anteriormente no le hubiera dedicado al Doctor Sutil ninguna obra especial no ha dejado de ocuparse de él desde 1913. Como prueba bastaría el recodar la exposición del pensamiento de Duns Escoto contenida en su *Historia de la Filosofía Medieval* y las páginas a él dedicadas en *El Ser y la esencia*. Claro está que el lector avisado no dejará de observar algún cambio de opinión en el trabajo que comentamos respecto a los anteriores. Pero estos cambios de perspectiva son inevitables en un historiador de la filosofía que retorna constantemente sobre su labor para perfeccionarla. Gilson mismo nos dice en el Prólogo que teniendo listo el manuscrito de la obra ya en el mes de diciembre de 1949, no le fué posible utilizar el texto de la edición crítica de las obras de Duns Escoto que comenzó a publicar poco después la Comisión Escotista de Roma. Pero si hubiera podido emplear ese nuevo material habría rehecho por entero su labor.

Gilson aclara que basó su trabajo principalmente sobre el *Opus Oxoniense* y que no debe pretenderse hallar en su libro más que la reflexión de un lector que, sin otro cuidado que el de comprender las ideas, relee al autor con la pluma en la mano. No hay en el libro búsquedas eruditas, ni tampoco la exposición del sistema de Duns Escoto, por la sencilla razón de que tal sistema no existe. El alcance de la obra queda aclarado por el subtítulo; se trata de una introducción a las posiciones fundamentales de Duns Escoto. Como el Doctor Sutil es un autor difícil, Gilson procura introducir, es decir, acerca al lector las ideas fundamentales del pensador medieval, aunque esta tarea entrañe algunas mutilaciones de detalles que deberían ser tenidos en cuenta en una exposición total del pensamiento de Escoto. Pese a esto, Gilson pide que la imagen de Escoto que nos brinda no sea descartada con apresuramiento, aunque sean discutibles algunas de sus conclusiones, porque no en vano esa imagen es el resultado de largos años de trabajo.

Gilson estima conveniente también advertirnos que el Duns Escoto que nos ofrece en diálogo constante con Santo Tomás no es una realidad histórica. En

realidad, para Escoto era más importante Enrique de Gante o Gil de Roma, que el Aquinate. Pero Santo Tomás fué entre todos sus interlocutores el de mayor valor filosófico y no puede haber confrontación doctrinal más instructiva que la de las dos grandes metafísicas del ser concebido en una, como *essentia* y en la otra como *esse*. Si se tiene esto presente, se evita todo error de perspectiva histórica y se consigue alcanzar una noción más clara de lo propio de la posición filosófica de Duns Escoto por contraste con la de santo Tomás. Con el beneficio ulterior de que la comprensión del pensamiento del Doctor Sutil ayuda, sin duda alguna, a comprender mejor al del Doctor Angélico.

A lo largo de las 700 páginas de la obra, Gilson va exponiendo con la elegancia y serenidad características de su estilo las ideas filosóficas y teológicas fundamentales de Duns Escoto. No podemos pasar revista a todas ellas y detendremos nuestra atención sobre las páginas destinadas a elucidar el pensamiento del Doctor Sutil en torno al "objeto propio de la metafísica". Creemos que es en estas páginas donde el pensador actual encontrará mayores estímulos para su labor. Y afirmamos esta creencia pensando en la reactualización de la pregunta por el ser debida a la influencia de la filosofía de Heidegger. Y quizás no sea inútil recordar en este momento que el gran filósofo alemán dedicó su tesis doctoral al estudio de Duns Escoto; tesis que, por supuesto, Gilson menciona en su trabajo.

Gilson nos muestra como llega Duns Escoto a concebir la metafísica como una ciencia independiente que tiene su objeto propio. La física se ocupa del ser en movimiento; la metafísica la trasciende porque se ocupa del ser en cuanto al ser, del "ser común", es decir, del ser tomado en su indeterminación total como predicado de todo lo que es. Pero ¿qué entiende en verdad Duns Escoto por "ser común"? Gilson considera que para alcanzar una comprensión exacta de esta idea, básica en Duns Escoto, es menester partir de la doctrina sobre la esencia de Avicena. Para Avicena la esencia presenta tres aspectos: puede ser considerada en sí misma, y en este caso todo lo que puede decirse de ella es solo que ella es; puede ser considerada en la cosa misma, porque todo lo que es tiene una esencia por lo que es; y puede ser considerada en el intelecto con las determinaciones de singularidad y universalidad que el pensamiento le atribuye. Según Gilson estos tres estados de la esencia aviceniana prefiguran los tres estados escotistas del ser: la esencia en lo real singular constituye su estado físico; la esencia concebida por el pensamiento como universal o singular constituye su estado lógico; la esencia tomada en sí misma y sin ninguna determinación constituye su estado metafísico. El ser según Escoto, aunque no sea exactamente una esencia, será aferrado por el pensamiento como si lo fuera; y tomado en cuenta tal y sin ninguna determinación será el objeto de la metafísica.

La otra vía de acceso a la noción de "ser común" la constituye el concepto de "univocidad". Se sabe — recuerda Gilson — que Duns Escoto enseñó la univocidad del ser y que esta doctrina ocasionó grandes controversias. Pero tengamos presente las ideas de Avicena que hemos expuesto y esas disputas revelarán su inutilidad. Porque se originan en la creencia de que el ser de que habla Escoto es el ser de Aristóteles profundizado por Santo Tomás, cuando en realidad se trata del ser de Avicena. Supongamos que el ser fué concebido por Escoto como una de esas esencias de las cuales decía Avicena que tomadas en sí mismas no son sino lo que son y el problema se nos aclarará. Porque en este caso, el ser, tomado justamente en cuanto ser, no será ni singular ni universal, ni finito ni

infinito, ni primero ni segundo, ni perfecto ni imperfecto; no poseerá ninguna de esas determinaciones "accidentales" respecto a su esencia que lo definen como tal o tal otro ser. Pues bien, el ser así concebido se parecerá muchísimo al ser unívoco de Duns Escoto. Gilson muestra de inmediato que tal suposición resulta exacta con abundancia de citas y dándonos las razones teológicas y filosóficas mediante las cuales Duns Escoto justificó su concepción del ser como unívoco. Teológicas, porque es necesario concebir al ser como unívoco para asegurar al hombre cierto conocimiento de Dios; filosóficas, porque es la única manera de dotar a la metafísica de un objeto propio. Teología y metafísica para garantizar su propia posibilidad de existencia deben concebir al ser como unívoco, es decir, como "común". Pero entonces surge un nuevo interrogante: ¿es el "ser común" un "género"? Por supuesto, el Doctor Sutil no puede contestar afirmativamente porque en tal caso entrarían en el mismo género lo creado, y lo increado, el ser finito y el ser infinito. Aristóteles había obviado el problema recurriendo al artificio de la analogía, porque si se admite que el ser se dice de todo sólo analógicamente puede entonces predicarse de todas las cosas sin ser su género. Pero, dado que Escoto ha rechazado la analogía no puede recurrir a la misma y se ve en la obligación de elaborar un concepto del ser que sea absolutamente "común", que lo sea en un sentido "unívoco" respecto a todos los seres y que, sin embargo, no sea un "género". El Doctor Sutil salva esta dificultad ahondando en la "comunidad" misma del ser que la había originado: el ser es demasiado común para ser un género. La comunidad del ser es tal que desborda el dominio entero de lo inteligible. El océano del ser todo lo envuelve en sus ondas y puesto que el intelecto conoce todo como "ente" no puede tratar como género aquello fuera de lo cual nada le queda para determinarlo.

El objeto de la metafísica es, pues, el ser en cuanto ser, el ser concebido unívocamente, el "ser común". Pero esta comunidad metafísica nada tiene que ver con la generalidad lógica. Esta distinción es fundamental y Gilson se esfuerza por establecerla claramente porque su incomprensión ha sido y es fuente inagotable de malas interpretaciones. Así, por ejemplo, recordamos nosotros, Maurice de Wulf nos dice que para Duns Escoto "el ser es unívoco en el plano lógico; en lo real es analógico", (*Historia de la Filosofía Medieval*, Tomo II página 286, México 1945). Lo cual es inexacto porque induce a confundir lo metafísico con lo lógico, o, si se prefiere a distinguir dos planos donde Escoto distingue tres: el lógico, el metafísico y el existencial. Sobre todo, Escoto diferencia cuidadosamente la esfera lógica de la esfera metafísica. Para él la metafísica aunque es una ciencia abstracta, es una ciencia de lo "real", y en este sentido se halla más cerca de la física que de la lógica. Es verdad que el ser unívoco es un concepto, pero no es un concepto sin objeto; y su objeto es precisamente aquello que en el ser real es unívoco. Si este inteligible no existiera en la realidad no habría de él ni intelección ni concepto, lo que existe no es un ser unívoco numéricamente distinto, sino los seres reales que aunque puedan ser entre sí infinitamente distintos, tienen en realidad esto en común: todos "son". El objeto así concebido tiene una unidad más tenue que la numérica pero que es, sin embargo, real; por consiguiente el objeto es real. La metafísica no tiene por objeto el "concepto de ser unívoco" sino el "ser unívoco" que señala ese concepto. Por estas razones, el concepto de ser tomado en sí mismo se aplica con el mismo sentido a todo lo que es, incluido Dios. En tanto que Dios es "ser" todo lo que es verdadero del ser es verdadero de Dios. De aquí que Duns Escoto halle en la noción de "ser común" el punto inicial para sus pruebas de la existencia de Dios y para el co-

nocimiento de la divinidad. Si algunos vacilaron en seguir al Doctor Sutil por esta senda fué porque consideraron que la misma era peligrosa para la absoluta trascendencia de Dios respecto a las criaturas. Pero ese peligro es aparente si se reflexiona sobre el hecho de que la univocidad sólo vale para Escoto en el plano metafísico y no en el existencial. El plano metafísico es de orden real. Pero su realidad no es sino la realidad platónica del mundo de las esencias o quiddidades de Avicena. Hay que distinguir entre lo real quidditativo — dominio de la metafísica — y lo real existencial. La comunidad del ser en cuanto ser es propia en la esfera metafísica, pero no en la física. Por eso nos dice Gilson que la univocidad escotista del ser no contradice la analogía del ser tomista. Lo que ocurre es que ambas concepciones del ser son completamente distintas. El ser tal cual lo conciben Aristóteles, Averroes y Santo Tomás no puede ser sino análogo. Duns Escoto lo considerará también así cuando se refiera al ser que estudia la física. Pero el problema que se planteó Escoto fué el de saber si, más allá del estado físico de analogía, el ser no entrañaría un estado metafísico de univocidad que sería justamente su estado de “ser en cuanto ser”. Sobre este punto adhiere el autor a la posición del P. T. Barth que le parece históricamente irreproachable: “Mientras Aristóteles y la escolástica que recibió su influencia encaran el ser siempre el bajo el aspecto de la multiplicidad y de la particularidad, Duns Escoto emprendió la tarea, al menos parcialmente, de elaborar un concepto puro del ser, de lo puramente ser. En el primer caso el ser incluye en sí sus modos concretos, no así en el segundo. La consecuencia es inevitable y decide el destino de la analogía y de la univocidad. El ser tomado sin sus modos, en cuanto puramente ser, es unívoco, el ser con sus modos es analógico” (nota pág. 89). Cuando se comprende esto, dice Gilson, se advierte de inmediato la vacuidad de las controversias entre tomistas y escotistas. Para dialogar les falta el terreno común en que apoyarse. Porque si el ser es tal cual lo concibió Duns Escoto, nadie podrá jamás hallar pruebas para hacérselo concebir como analógico; y si el ser es tal cual lo concibió Santo Tomás nadie podrá probar que es unívoco. Y, puesto que quienes discuten no están de acuerdo sobre la naturaleza del ser, ¿en qué concordarán? Ambas doctrinas reposan sobre ontologías diferentes; razón por la cual no se conciliarán jamás.

Y esto nos conduce a dar noticia de otro tema, extraño si se quiere a la economía general de la obra, y que trata Gilson en el capítulo final con evidente preocupación. ¿Cómo se puede explicar que siendo una la fe coexistan teologías inconciliables y entre las cuales es forzoso optar? En último análisis — dice Gilson — las diferencias se explican por los distintos usos de la razón natural en busca de la intelección de la fe. O lo que es lo mismo, las teologías son distintas porque las metafísicas que utilizan son diversas. Y como la fe está fuera de la cuestión, la verdad o falsedad de una teología depende de la verdad o falsedad de la filosofía que integra esa teología. ¿Pero es esta una conclusión de validez general? ¿Puede aplicarse a la teología de Duns Escoto? ¿No nos repite reiteradamente Gilson que el Doctor Sutil era ante todo un teólogo y que la metafísica no tiene para él más que un valor instrumental? ¿No nos dice que aún las nociones más básicas de la metafísica escotiana revelan el sello teológico? ¿No muestra acaso cómo es cierta certeza que Duns posee en cuanto teólogo la que condiciona su filosofía?

Dejamos estos interrogantes sin respuesta; no nos internemos en un campo hasta cierto punto ajeno a la filosofía, en el cual el mismo Gilson entre con

temor y temblor. Pero quizá sirvan los mismos de indicio para el lector de estas líneas de la riqueza de ideas contenidas en esta excelente obra del insigne estudioso francés.

EMILIO DANIEL LUIS ROSSO

LUDWIG LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Editorial Marion von Schröder, Hamburg 1949.

El autor, antes asistente de Husserl y ahora uno de los mejores conocedores de la fenomenología en Europa, reúne en este libro varios artículos sobre el tema. Se inician con un discurso conmemorativo pronunciado en Praga en 1938, con motivo de la muerte del fundador de la fenomenología.

La sección más extensa sobre "el problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl", nos obliga a detenernos un poco. Landgrebe se enfrenta en este artículo con las objeciones de la escuela diltheyana de la filosofía de la vida (sobre todo de Misch) contra la filosofía de Husserl. Se reprocha a Husserl porque, según ellos, representa una filosofía de esencia, trascendentalista por principio, que no puede hacer justicia al problema de la historicidad. Porque la fenomenología distingue agudamente entre hecho y esencia, parece negada de antemano la historicidad como el dominio de la facticidad casual, de la realidad en bruto. Según Landgrebe, estas objeciones son, por lo tanto, históricamente bien comprensibles. "En efecto, son muy naturales estas objeciones, si se considera la diferenciación severa entre la investigación de hechos y la de esencias, y sobre todo, si se toman en cuenta las declaraciones programáticas de Husserl en el artículo de "Logos": "Filosofía como ciencia rigurosa". Allí parece señalado definitivamente el límite entre el flujo de la vida... y las ideas..." (ps. 22-23). Pero Landgrebe se propone precisamente mostrar que en el conjunto de la filosofía fenomenológica las cosas no son tan simples. Opone a estas objeciones la tesis "de que la reducción a la subjetividad trascendental no significa la retirada a una esfera de puras idealidades, con lo cual pasaría inadvertido el problema de la historicidad, sino que en este planteo, en la reducción hacia un fondo absoluto, forma parte la subjetividad en su historicidad concreta..." (p. 24). Esto quiere decir que la reducción a estructuras trascendentales no significa necesariamente que éstas tengan un carácter esencial supratemporal, como por ejemplo en ciertas direcciones del neokantismo; sino que la trascendentalidad no excluye siempre la historicidad. Es cierto que Husserl en el punto de partida de su filosofar no se ocupó temáticamente de la historicidad. Pero en el curso de su desarrollo, este problema pasaba cada vez más al primer plano. Fué conducido paso a paso desde el problema de la idealidad de los objetos lógicos hasta la subjetividad y sus actividades, en las cuales se constituye esta idealidad. Y estos actos de constitución no son unidades rígidas sino en devenir, unidades immanentes de la duración. "De este modo, la pregunta por las unidades ideales objetivas conduce hacia la pregunta por los actos correlativos a estas unidades, desde ahí hacia la constitución de los actos mismos como unidades temporales en la corriente de la conciencia, y con eso hacia la constitución de la corriente misma como temporal" (p. 28). Así se revela el origen constitutivo de las estructuras generales de la conciencia, como histórico. Así, en Husserl, la historicidad se hace temática como historicidad de la conciencia intencional fluyente. Landgrebe lle-

va adelante, luego, la comparación de esta historicidad husserliana de la conciencia con la historicidad diltheyana de la vida, pero no podemos seguirlo más. Encontraremos otra vez, en el próximo capítulo, la misma problemática.

En la sección siguiente trata Landgrebe "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación". La transformación más importante aparece, según el autor, en la filosofía de Heidegger. Mientras que en Husserl, a pesar del descubrimiento del origen histórico, se encuentra en verdad en el primer plano la coherencia general de las estructuras esenciales de la trascendencia, Heidegger pregunta expresamente por la facticidad de la raíz de la constitución trascendental. Con eso, su filosofía gana un carácter más existencialista, y no es ninguna cualidad que, en él, el tiempo se encuentre bien en el centro. Heidegger niega que en los análisis de intencionalidad de Husserl pueda captarse realmente el hombre singular en la unicidad absoluta de su existencia. La vivencia de mi facticidad ineludible ya no puede interpretarse como intencional. "Como una vivencia tal que me singulariza absolutamente y me enfrenta con la unicidad y finitud de mi existencia, que me hace volver de todos los entretrejamientos en la coherencia mundana, considera Heidegger sobre todo la angustia, la "angustia de la nada" que surge de las profundidades de la existencia y que ya no es ninguna vivencia intencional..." (ps. 96-7). Sin embargo Heidegger sigue siendo filósofo trascendental. Tampoco él se contenta con la existencia como hecho en bruto, sino que se empeña en mostrar sus estructuras generales, los así llamados existencialistas. Heidegger se encuentra, de esta manera, desde el punto de vista sistemático, en el medio entre Dilthey y Husserl; y es muy instructivo perseguir en el libro de Landgrebe sus relaciones mutuas.

Desde otro lado, precisamente desde un problema singular, introduce la sección siguiente "Mundo como problema fenomenológico", en el método de la fenomenología. No es necesario destacar que el problema del mundo tiene una importancia decisiva para el filosofar fenomenológico. Landgrebe lo presenta en una forma clara y sistemática. L

Frente a las secciones precedentes que se ocupan con la fenomenología misma y sus presupuestos, la que sigue perfila bajo el título "El problema de un conocimiento absoluto", el espacio histórico de la metafísica occidental sin que se refiera especialmente a la fenomenología.

Con esto está fijado el marco dentro del cual se mueve la sección final sobre "Análisis fenomenológico de conciencia y metafísica". "Emprende el bosquejo de la forma de la metafísica fenomenológica misma que se despliegue en este espacio" (p. 11).

El libro ofrece una presentación muy valiosa de los problemas más centrales de la fenomenología; un análisis detenido de ella no podrá pasar por alto esta obra.

WALTER BRÜNING

ALOYS WENZL, *Materie und Leben*, Editorial Curt E. Schwab, Stuttgart 1949.

El conocido filósofo alemán de la naturaleza sintetiza en este trabajo sus concepciones sobre el problema de la relación entre lo inorgánico y lo orgánico. Continúa el vitalismo representado por Driesch y lo profundiza con nuevas perspectivas.

Ante todo, el desarrollo moderno de la física le parece tener también impor-

tancia para el problema de la vida. Así se apoya especialmente en la relación de indeterminabilidad de Heisenberg. Según ésta, es un hecho físico seguro de que con nuestras mediciones en la microfísica llegamos una vez a un límite insuperable. Más allá de éste, nuestras mediciones son necesariamente inexactas; queda un margen de indeterminabilidad. Ahora bien, surge la pregunta si existe aquí una indeterminación objetiva que descansa en la realidad física, o si los acontecimientos en verdad están determinados severamente y son indeterminables sólo por nuestros insuficientes métodos de medición. Según Wenzl, esta pregunta no puede decidirse físicamente. "No podemos obligar a nadie a suponer que, a pesar de la indeterminabilidad, causas latentes determinen no obstante el camino y el aparecer de los corpúsculos. Quien sostiene eso, afirma más de lo que puede demostrar; pero tampoco podemos obligar a nadie a reconocer el indeterminismo como demostrado; quien niega la posibilidad de una relación causal desconocida, afirma por su parte demasiado. Tenemos que contentarnos y debemos dejarlo pendiente" (p. 51).

Si consideraciones puramente físicas, pues, no pueden lograr ninguna decisión (por lo menos no en el estado actual de la investigación física), sin embargo reflexiones ontológicas pueden atribuir, según Wenzl, a uno de los puntos de vista al menos una cierta primacía. Y desde la posición ontológica de Wenzl pertenece la primacía claramente al indeterminismo. Lo que guía a Wenzl aquí, es, no en último lugar, su concepción vitalista en la biología. Ya en el dominio puramente físico no es suficiente, para él, el causalismo y determinismo, menos aún pues en el dominio biológico. Los acontecimientos de la vida no pueden interpretarse mecanísticamente. Wenzl exige la introducción de una entelequia como la ha supuesto ya Driesch. Y esta entelequia puede intervenir, a través del espacio de indeterminación, en los acontecimientos físicos. "Si se toma en serio la relación de indeterminabilidad, entonces los acontecimientos elementales están sujetos sólo a leyes de probabilidad. Los sucesos individuales tienen un margen de indeterminación; pueden realizar también una posibilidad que es muy rara, muy improbable. Ahora bien, si la entelequia se sirve de este espacio de indeterminación, entonces puede realizar —no sólo sin conflicto con la ley de energía sino también sin que se necesite derogar ninguna ley física— una posibilidad que tiene sentido con respecto a la formación de totalidad, el proceso de totalidad y la función adecuada del organismo" (p. 90). Esto significa que la vieja dificultad del vitalismo de cómo es compatible un factor auténticamente biológico, supra-físico, con la ley de energía y, en general, con el determinismo legal de la física, está allanada. Así, el desarrollo moderno de la física, según Wenzl, abre nuevas posibilidades al vitalismo biológico. Hoy en día está demostrado de hecho que acontecimientos microfísicos tienen influencias decisivas sobre el organismo y precisamente mediante las así llamadas "reacciones reforzadoras" en las cuales tales efectos microfísicos se refuerzan acumulándose (hecho que hizo notar especialmente Pascual Jordan). Estas reacciones reforzadoras desempeñan un papel por ejemplo en las mutaciones y en la actuación de un cuanto de luz sobre el ojo.

Materia y vida ya no están pues, según las concepciones actuales, en contradicción tan crasa como fue el caso todavía a principios de este siglo. Según Wenzl, se encuentran más bien en amplia relación mutua y están unidas en un orden escalonado totalitario. "Llegamos pues... a una concepción de la realidad total, que interpreta ésta como una estructura de estratos, los cuales son diferenciables pero no obstante relacionados mutuamente y que no son diferentes según toda su índole" (p. 108).

Estas consideraciones sistemáticas de Wenzl forman sólo una parte de su libro extraordinariamente rico. En total está dividido en dos secciones que tratan los problemas de la materia y de la vida. Ambos problemas son perseguidos primeramente en sus aspectos históricos desde la filosofía griega y desembocan luego en las teorías modernas y en consideraciones sistemáticas. Un apéndice se enfrenta todavía con uno de los más conocidos ensayos de solución del problema de vida.

Como síntesis de los resultados más importantes de la investigación moderna del problema de materia y vida por un filósofo bien formado en las ciencias naturales, merece la obra una consideración atenta.

WALTHER BRÜNING

LUDWIG KLAGES, *Los fundamentos de la Caracterología*, traducción de Blas A. Sosa. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1953.

Se ha hecho esperar muchos años esta primera traducción castellana de la obra más destacada de Klages, aparecida en 1910. Su fama como iniciador de la caracterología moderna, su original posición filosófica dentro del vitalismo irracionalista, la fuerza combativa de sus pensamientos, muchas veces verdaderos hallazgos de sutileza, y siempre llenos de profundidad, atrajeron hacia el discutido filósofo alemán, desde un principio, el interés y a veces el apasionamiento de panegiristas y detractores. Para unos su teoría alcanza los grados de la perfección; para los otros su sistema carece de valor científico y de ningún modo cabe dentro de la filosofía. La publicación de las obras de Klages, que Paidós inicia con este volumen, facilitará la dilucidación de muchos tópicos y reavivará el estudio de su teoría.

En "Los fundamentos de la caracterología" realiza Klages una verdadera metafísica de la personalidad y un profundo análisis del carácter, sobre bases filosóficas. Distingue en el hombre, por una parte una "unidad vital" compuesta por el *cuero* y el *alma*, y por otra un *espíritu* como fuerza originaria del *Yo*. Estos tres elementos no se superponen, sino que se dan en una oposición irreductible: la *vida* bipolarizada, frente al *espíritu* extraespacial y extratemporal.

En cada una de estas tres esferas se manifiesta siempre la facultad receptiva o sensitiva, y la activa o motora: en cuanto al *cuero*, por la "sensación" y la "impulsión motriz"; en cuanto al *alma*, en el proceso de la "visión" y en el "impulso a la creación de formas"; y en cuanto al *espíritu*, en el acto de la "aprehensión" y en el acto "volitivo". Los cuatro primeros conceptos constituyen la *vitalidad* animal y humana y actúan siempre en conjunto (cuerpo-alma); los dos últimos —aprehensión-voluntad — pertenecen a la *espiritualidad* personal cuyo centro es el *Yo*, inexistente en los animales así como en el hombre primitivo. El espíritu se introdujo posteriormente en el cosmos y privó al hombre de su "vida eterna" originaria al darle una conciencia capaz de conocer su propia *vida*. De los dos actos propios del *espíritu* — aprehensión y voluntad — el decisivo para comprender la esencia de la espiritualidad es la voluntad. A ella se oponen en el campo contrario (cuerpo-alma) la vitalidad y el sentimiento. Con esto nos acercamos esquemáticamente a la idea central de la caracterología: las tendencias y los actos humanos provienen tanto de la esfera de la voluntad como de la esfera del sentimiento; del querer como del sentir, o sea, del campo del *espíritu*

o del campo de la *vida*, en eterna lucha. El *Yo* (espíritu, voluntad) se manifiesta por los móviles (intereses) de *auto-afirmación* y de *represión* de los procesos vitales (conservación de la existencia, egoísmo, voluntad de poder, razón crítica, orden, amor propio, frialdad, etc.) La *vida* (alma, sentimiento) determina los móviles de *auto-abnegación*, llamados también *liberadores* de los procesos vitales (don de sí, abnegación de la existencia, generosidad, apasionamiento, sensibilidad, etc.). Esta división — alma-espíritu, o vida-yo personal — constituye el eje de un sistema de móviles dentro del cual pueden ubicarse las tendencias y acciones humanas. Pero Klages advierte expresamente que una clasificación de los móviles no es una clasificación de las personalidades, ya que no puede haber hombre alguno en quien sólo se den móviles de abnegación o de afirmación. Por otra parte, el predominio de unos móviles sobre otros no es casi nunca general, y debe interpretarse de acuerdo con los objetos a que se dirige la tendencia.

En verdad este libro es de aquellos que requieren una lectura completa y meditada para ser logrados. Lo que pueda parecer paradójal o contradictorio en este rapidísimo esquema, sólo podrá ser aclarado mediante la consulta directa de la obra; la cual contiene, además, capítulos muy ilustrativos sobre "Tareas y Métodos de la caracterología", "Naturaleza y estructura del carácter". "Metafísica de las diferencias personales", etc.

ANÍBAL VILLAVERDE

RAYMOND ARON, *Sociólogos alemanes contemporáneos*, traducción por Carlos A. Fayard, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Se ha señalado con frecuencia que la sociología es la ciencia típica de nuestro tiempo. El hecho no puede sorprender ya que cada época se propone a sí misma las cuestiones que debe resolver. Y si lo social es la dimensión primordial de nuestra modernidad, aparece clara la raíz histórica de la sociología. La enseñanza de la sociología, la más reciente de las ciencias sistemáticas ya que fué creada por Augusto Comte a mediados del siglo pasado, se imparte como teoría y como técnica aplicada a la investigación de los fenómenos y procesos sociales en todas las Universidades del mundo. Es sabido que como toda ciencia en integración —es decir en vías de desarrollo— la sociología discute en nuestro tiempo su estructura lógica, su método y sus fines normativos o concretos. Esta discusión puede reducirse, en sus grandes lineamientos a dos grandes corrientes: la representada por Alemania, que ve en la sociedad un objeto o región óptica que exige métodos filosóficos de investigación y en consecuencia, considera a la sociología misma una disciplina filosófica o bien histórico-cultural. Y la escuela francesa, que arrancando de Comte encontró su más alto representante en E. Durkheim considerado su heredero intelectual. La corriente científica, empírica y naturalista de Durkheim ha influído notablemente en la sociología inglesa, norteamericana y latinoamericana. Pero cabe apuntar la fecundidad del pensamiento teórico alemán al cual es imposible igualar. De ahí la importancia de este libro de Aron. Raymond Aron, conocedor serio del pensamiento alemán, nos da una obra viva y polémica —consecuencia de las implicancias políticas que toda apreciación sobre la sociología promueve— reparando con agudo espíritu crítico en la falsedad de ciertos intentos sistemáticos como los de O. Spann y A. Vierkandt, tras cuya aparente pretensión de fundamentar una ciencia pura de la so-

ciudad palpita la almendra política de una postura normativa, asentada en las ideas conservadoras del presente. No podemos analizar aquí la obra en sus detalles. Los sociólogos examinados y críticamente valorados por Aron, son G. Simmel, el casi genial creador de la sociología formal pura, la sociología fenomenológica derivada de E. Husserl y cuyo más alto representante es A. Vierkandt, la sociología universalista de O. Spann, el sistema de Oppenheimer y de otros pensadores alemanes que le permiten al autor una visión integral, aunque panorámica, del estado de la sociología actual tanto como la discusión de su problemática. Marece destacarse el admirable ensayo sobre Max Weber, una de las personalidades intelectuales más considerables de nuestro tiempo. Raymond Aron, elabora el trabajo más completo y medular que existe en castellano sobre Weber. Trabajo del cual, el pensamiento poliédrico del autor de "Economía y Sociedad", surge entero, en su multiplicidad metodológica, filosófica y científica, asociado este enfoque totalizador, a la mención de la noble vida del sabio, famosos como sociólogo de la religión tanto como por sus aportes al método científico-espiritualista —que arrancando de W. Dilthey— se continúa en nuestros días con pensadores de la talla de B. Groethuysen, W. Sombart, etc. Varias son las ideas centrales de Weber analizadas por Aron con efusiva simpatía y excepcional claridad. Así por ejemplo, el célebre concepto de "funcionalismo", surgido de las matemáticas, aplicado por W. James a la psicología y que Weber trasladó con fecundidad impar a la investigación histórico-sociológica. Este concepto vertebral de Weber, consiste en lo esencial, en el postulado científico de que entre la acción recíproca de dos fenómenos, es imposible saber cuál es la causa y cuál el efecto. Fue precisamente este método el que aplicó Weber en sus geniales investigaciones sobre la influencia del protestantismo sobre el capitalismo y viceversa sobre la influencia ejercida sobre la economía del capitalismo por la ética del protestantismo. Pero el aporte fundamental de M. Weber fué su teoría del "tipo ideal", inspirada sin duda en intuiciones de Nietzsche y Simmel, pero que Weber elevó a la categoría de verdadero método sociológico. Método "comprensivo y sintético" utilizando dicho sea de paso, por casi todos los sociólogos actuales sin distinción de tendencias. Del trabajo de R. Aron, surge la tesis, de que gracias a Weber, la corriente espiritualista supera en parte y compensa en otras, las limitaciones de la sociología naturalista que encontró su más alto vocero —lo repetimos— en E. Durkheim, fundador de la escuela francesa de sociología.

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

BENEDETTO CROCE, *Ética y Política*, traducción por Enrique Pezzoni, Editorial Imán, Buenos Aires, 1952.

El reciente fallecimiento de B. Croce, una de las figuras representativas del pensamiento europeo, reactualiza el significado de su obra, cuyo influjo, a lo largo de la dilatada existencia del filósofo napolitano —Croce falleció a los 86 años— ha sido innegable, tanto por la corriente intelectual que encabezó en Italia directamente vinculada al resurgimiento del idealismo filosófico en Europa, como por las fecundas polémicas que Croce estimuló con sus ideas. La editorial del epígrafe viene publicando desde hace tiempo, en su sección "Panorama de la Filosofía de la cultura" las obras de B. Croce, habiendo aparecido ya "Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel". Sus estudios de crítica literaria —tan influyentes en su época— "Shakespeare", "Ariosto", "Cornille con un ensayo sobre Ra-

cine”, como asimismo otros trabajos, verdaderos modelos de investigación orientados en el sentido de la historia de la cultura, como “España en la Vida italiana del Renacimiento” y su justamente célebre “Historia de Europa en el siglo XIX”. “Etica y Política” (seguido por una “contribución a la crítica de mí mismo”) está integrado por un conjunto de ensayos que resumen muy bien el pensamiento y el sistema del autor. Es sabido que la labor teórica de Croce aparece entrañablemente unida a su indeclinable amor por la libertad y la dignidad de la persona humana que en su doble encaje individual y colectivo con la historia, cumple su destino esencial, a través de la hazaña misma de la autorrealización de esa libertad cuyo insobornable impulso ético, pese a parciales eclipses, recorre la siempre renovada actividad histórica del hombre. Es bien conocida la influencia ejercida sobre Croce por Hegel, de quien a la postre se convirtió en un crítico severo, dejando subsistente del pensador alemán lo único que a su juicio permanecía “vivo”, la didáctica, rechazando los excesos metafísicos, la embriaguez mística de aquel sistema especulativo, y que para Croce, es justamente “lo muerto” en la filosofía de Hegel. En la síntesis dialéctica de sus momentos particulares, Croce vuelve a unir lo que el espíritu, en su doble raíz teórica y práctica parece mostrarnos separado, es decir, la Estética, la Lógica, la Economía y la Etica. Lo espiritual, en Croce, en tanto íntimo y concreto fundamento de la vida y de la Historia, se nos muestra pues en su múltiple y polifacético despliegue, pero su realidad, en definitiva, es única y esencial. En el orden de las ideas políticas, se le ha llamado a Croce —de parte de críticos interesados o incultos— filósofo del liberalismo. Conviene por eso distinguir, que en el pensamiento de Croce, el sentido del vocablo “liberalismo”, cuando lo aplica a la actividad del espíritu en tanto inclinación del hombre hacia la libertad, la tolerancia y la búsqueda de la verdad sin coacciones, es radicalmente extraño al otro sentido con que se usa esta palabra, cuando como es corriente, se habla de “liberalismo económico”. Liberalismo económico que para Croce, no es más que una forma transitoria de la evolución histórica del capitalismo, y en tal sentido, ajeno al cabal y propio contenido ético del término. Esta idea central de Croce, está claramente expuesta, recorriendo todo el libro, sobre todo, en la segunda parte, que es la más valiosa, titulada “Elementos de Política”, excelente resumen, por lo demás, de sus maduras reflexiones filosóficas, históricas y políticas, y que por sí solo basta, con relación a quienes no conocen a Croce para dar una sintética y nítida visión de su pensamiento. Es también de sumo interés, el capítulo final; “Contribución a la crítica de mí mismo”, escrito cuando Croce cumplió los 50 años, y del cual surge, con autoridad intelectual ajena a todo alarde autobiográfico, el proceso evolutivo de su pensamiento, como asimismo, diversos aspectos del desarrollo ulterior de su espíritu y de la notable influencia que ejerció en Italia y Europa con sus trabajos de crítica filosófica, literaria e histórica. “Etica y Política” de B. Croce, es pues un libro significativo y en sus páginas alienta además el soplo vivificador de un espíritu eminentemente europeo, ante cuya grandeza y dignidad retrocedieron sus más enconados enemigos, que de este modo, en vida misma del filósofo, transaron con su gloria.

J. C. FLÜGEL, *Psicoanálisis de la familia*, traducción por M. L. Ferrando de Cabanera, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1953.

En versión castellana de María Luisa Ferrando de Cabanera, ha aparecido el libro de J. C. Flügel "Psicoanálisis de la familia". El libro que en el momento de su aparición mereció el auspicioso recibimiento de la "Sociedad Psicoanalítica Argentina", justifica sus ocho ediciones en inglés y su actual versión en castellano. En rigor no es fácil hacer de un tema científico y que además implica el conocimiento de una técnica psicológica muy elaborada, una obra capaz de interesar tanto al especialista como al público culto en general. Y este mérito de Flügel es la resultante de una sólida información, de un método y un estilo muy claros, como asimismo de su inagotable capacidad didáctica. Flügel aprovechando el aporte derivado de las fecundas discusiones que se originaron en las primeras décadas de este siglo en el seno mismo de la escuela psicoanalítica, señala las proyecciones sociales del psicoanálisis, destacando con particular insistencia lo que la formación de la personalidad individual le debe al medio social, sobre todo, a través de esa célula envolvente y plasmadora que es la familia. En tal sentido, junto a las ideas ortodoxas de Freud, se perciben las objeciones y ampliaciones que a la teoría le formularon A. Adler y R. Jung, cuyas doctrinas, en otros aspectos, Flügel critica, e incluso, rechaza como contradictorias con el núcleo central de la doctrina del fundador del psicoanálisis. Esta permanente referencia del estudio de Flügel a las adaptaciones del individuo al medio social, encaje que parte de la previa autorrealización —feliz o infortunada— del niño en el seno de la familia, conduce al autor a destacar el carácter práctico del psicoanálisis. Conviene apuntar que este fecundo punto de vista es consecuencia de la intensificación de los estudios psicoanalíticos estimulados en Europa y EE. UU. por las experiencias posteriores a la última conflagración mundial. Para Flügel, de acuerdo en lo fundamental con Freud, la reacción normal o anormal del individuo en su vida de relación, depende en gran parte de las pautas psíquicas favorables o desfavorables de su desarrollo infantil. Las relaciones del niño con sus padres son pues decisivas, y en buena medida predeterminan el sentido de su futura autoafirmación vital —negativa o positiva— frente al mundo circundante. En los primeros capítulos, Flügel nos da una excelente exposición de los fundamentos de la teoría de Freud, y en este orden, el libro es una buena introducción al psicoanálisis accesible a toda persona culta. Son particularmente importantes los capítulos donde el autor estudia la llamada "ambivalencia de los sentimientos", es decir, la dual reacción de amor u odio común en la vida afectiva del niño y el hombre. El análisis del mecanismo afectivo de esta actitud, explica las reacciones del individuo —en gran parte inconscientes— frente a la comunidad, ya que la sociedad, aunque va socializando lentamente las tendencias instintivas jamás las anula totalmente, derivando de este conflicto buena parte del carácter de cada individuo. También estudia Flügel la influencia del carácter de los padres sobre el niño. Influencia modeladora de su futura actitud de subordinación o independencia frente al mundo, sin que por eso Flügel deje de valorar la influencia del factor hereditario, que en general fué algo subestimado por Freud. El positivo aporte del psicoanálisis a la sociología, surge del capítulo en el cual Flügel estudia las estrechas conexiones entre las experiencias familiares y la posterior disposición —pasiva o agresiva— del individuo frente al Estado o cualquier otra forma de autoridad institucionalizada. De estas respuestas psíquicas y afectivas derivan las ideologías, de tanta importancia en la vida política del presente. Asimismo, puntualiza Flü-

gel, con pruebas en muchos casos concluyentes, las comunes raíces del amor o el odio frente a determinadas instituciones y las experiencias similares del niño dentro de la familia. De este modo, el psicoanálisis desborda el planteo inicialmente psicológico para iluminar ciertas zonas oscuras de la cultura, estudiadas específicamente por la sociología, la etnografía, etc. En tal sentido, posee interés el capítulo en el cual el autor aborda el problema de la evolución prehistórica o histórica de la familia, recurriendo al testimonio de las llamadas sociedades primitivas sobrevivientes en Australia, África y Oceanía. De los capítulos expositivos y críticos, Flügel pasa a la enunciación de las normas prácticas que el psicoanálisis aconseja para orientar a los padres en su conducta familiar frente a los hijos. Conducta paterna de la cual, en gran parte, deriva el desarrollo armonioso del niño y su posterior adaptación a la sociedad. En suma, "Psicoanálisis de la familia" de J. Flügel es una de las mejores obras sobre el tema existente en castellano, conjuntamente con los ya clásicos trabajos de W. Stekel, "Cartas a una madre" y "La educación de los padres".

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

JOHN DEWEY, *El hombre y sus problemas*, traducción de Eduardo Prieto. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1952.

En su colección "Temas del siglo XX", la editorial del epígrafe ha publicado "El hombre y sus problemas" del pensador norteamericano John Dewey. John Dewey, vastamente conocido como filósofo y educador, es un continuador consecuente de la tendencia pragmática encabezada en el siglo XIX por John Stuart Mill y continuada en EE. UU. por la poderosa escuela de William James. En esta obra, con su claridad característica, John Dewey, aborda temas a lo largo de cerca de 400 páginas, como el de la educación democrática, la libertad y el control social, las relaciones entre la ciencia, la filosofía y la religión, la teoría de los valores como uno de los temas centrales de la problemática filosófica de nuestro tiempo, y en la parte final del libro, agrega tres ensayos críticos de considerable valor sobre James Marsh, William James y W. Whitehead. La obra que nos ocupa es una defensa razonada del pensamiento científico moderno. Para Dewey —reaccionando contra los impugnadores— la evolución de la ciencia en los últimos siglos ha sido tan formidable que sus resultados han destruido definitivamente sistemas y métodos filosóficos que si aun existen es debido únicamente al peso de la tradición que se siente amenazada —a través de determinados grupos sociales— por las inevitables consecuencias revolucionarias de ese mismo pensamiento científico. El espíritu mismo del hombre está cambiando, ya que para Dewey, el pensamiento humano es un producto social, y en consecuencia, también es social la actividad científica de la mente, que es un "instrumento" —de ahí el nombre de "instrumentalismo" que ha recibido la doctrina de Dewey— puesta al servicio del adelanto social. Citando a Whitehead, para Dewey el hombre actual se encuentra, dentro de la encrucijada del pensamiento moderno, como "un ser errante entre dos mundos, uno nuevo y el otro incapaz de nacer". Dewey, empero, no es simplista y reconoce que muchos ideales sustentados por el siglo XX —la abolición de la guerra, la educación democrática, la nivelación económica, etc.— han fracasado, asociándose este fracaso al creciente malestar revolucionario de las masas. Pero con sólidos argumentos, niega que este fracaso pueda imputarse a la ciencia culpando en cambio a las clases dominantes de una mala

y egoísta utilización de la técnica, convertida así de liberadora del hombre en factor de perturbación y caos, tanto como de incertidumbre histórica con relación al porvenir inmediato de la Humanidad. Descargar sobre la técnica los males del presente, propiciando un retorno a las épocas precientíficas, es para Dewey, lisa y llanamente, una posición reaccionaria, que el pensador norteamericano analiza en sus complicadas raíces económicas e ideológicas. Para Dewey la educación moderna debe subordinar la ciencia al hombre. O lo que es lo mismo: hay que "humanizar la ciencia" poniéndola al servicio racional del mejoramiento de la vida social. La educación democrática no debe confundirse con el "liberalismo" que es una forma histórica del capitalismo. Antes bien, esta educación democrática, en tanto fundada en valores permanentes, propugna la elevación ética y social del hombre, al margen de falsas distinciones, caras a las clases conservadoras, que defienden tras ropajes ideológicos sus propios intereses materiales. La crisis actual de la democracia exige una renovación de los métodos y de las ideas. Dewey pone de relieve crudamente los defectos de esa democracia inauténtica y propone una suplantación radical de sus valores éticos y filosóficos, cuyo vehículo, puesto al servicio del individuo y de la comunidad, debe ser la escuela. Para Dewey, por eso, es impostergable que los educadores mantengan contacto vivo con la clase obrera, cuya misión histórica ningún maestro actual debe ignorar. "Los defectos de las escuelas son los defectos de nuestra sociedad —escribe Dewey—. La escuela refleja la falta de planificación y la marcha a la deriva de la sociedad y sirve para perpetuar las condiciones sociales y económicas de las cuales surge". Según Dewey, es posible una solución intermedia entre el individualismo —libertad— y el control del Estado —planificación—. Y Dewey fundamenta esta tesis, al afirmar que determinados grupos económicos dominantes han terminado por deformar el significado de la libertad, oponiéndose con el pretexto de su defensa, a todo intento científico de planificación al servicio de las masas sociales. En este sentido, la crítica de Dewey al liberalismo de los siglos XIX y XX es aleccionadora. La segunda parte del libro que trata de algunos problemas centrales de la filosofía actual, posee un interés considerable, y en conjunto "El hombre y sus problemas" de John Dewey, es un libro de gran utilidad desde el triple punto de vista de la historia de las ideas, de la sociología y de la filosofía.

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

RODOLFO MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, traducción por F. González Ríos, Editorial Imán, Buenos Aires, 1952.

Rodolfo Mondolfo, figura austera del sabio, hace ya varios años que se encuentra en nuestro país, en cuyas Universidades, particularmente en las de Córdoba y Tucumán, ha desarrollado una fecunda labor de educador. Ex-profesor de las universidades de Bolonia y Turín, sus obras son justamente estimadas en los círculos competentes de Europa, donde sus investigaciones como historiador de la filosofía y de las ideas políticas, marchan de consuno con sus aportes originales al estudio crítico de la cultura griega, siendo sin duda, Rodolfo Mondolfo, uno de los primeros helenistas de nuestro siglo. Cuando se haga la historia de la evolución de la enseñanza de la filosofía en la Argentina, la labor cumplida por el ilustre pensador italiano será sin duda valorada en su excepcional jerarquía intelectual. "El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica"; de reciente aparición y en cuidada versión de Francisco González Ríos, es una obra defi-

nitiva y a nuestro juicio, la más importante del autor de "El pensamiento antiguo" y "El genio helénico". El libro es la traducción de "L'Infinito nel pensiero dei Greci" cuya aparición se produjo en Italia en 1934, mereciendo de inmediato la favorable acogida de pensadores como Sciacca, Carlini, Di Carlo, Tarozzi, etc. Basta recordar, que según propias palabras, Werner Jaeger, después de leer el libro de Mondolfo, superó ciertas dudas que abrigaba sobre el problema. Digamos de paso, que en esta versión castellana, Mondolfo ha agregado capítulos, que en cierto modo hacen del conjunto un libro nuevo. Todo el aparato crítico-erudito de Mondolfo apunta a la superación de una idea muy difundida, tanto como equivocada, acerca de cierta incapacidad atribuida a los griegos para concebir la idea del infinito. Error que fuera común al pensamiento europeo hasta bien entrado el siglo pasado y que encajado en el prejuicio clasicista de la armonía y serenidad de las creaciones griegas, tanto como en un sorprendente alejamiento e incompreensión de las fuentes, nos dió una imagen falsa del helenismo —la del predominio del elemento apolíneo sobre el dyonisiaco— sobre todo bajo el influjo del arte clásico y de ciertas tendencias intelectuales del genio griego, que no sólo no fueron las más importantes dentro del proceso total del pensamiento helénico, sino incluso, productos parciales de una determinada situación histórica, como bien lo intuyese con clarividencia genial Federico Nietzsche, para quien, justamente, Platón y Aristóteles, por ejemplo, que tanto han contribuído a esta imagen, ya no eran prototípicamente griegos. Mondolfo refuta, con gran rigor científico esta visión clasicista —sin negarle empero, lo que tiene de verdadera— mediante una exhaustiva investigación que va de los orígenes de la noción de infinito en los griegos, rastreando su presencia y desarrollo en las concepciones poéticas, teológicas, religiosas, filosóficas y matemáticas desde Homero a los alejandrinos, e incluso, en la herencia recogida por el Renacimiento. Repetimos que el libro de R. Mondolfo "El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica" es definitivo. Y la tesis fundamental de esta gran obra puede resumirse en estas lúcidas palabras del mismo Mondolfo: "...el clasicismo, negando al genio griego la comprensión de lo infinito, había convertido en oscuridad una de sus más espléndidas luces, porque la infinitud para el espíritu helénico no ha tenido solamente carácter de sombra y defecto, sino que le ha aparecido también como luz y valor, aun cuando contrapuesta a las luces y a los valores, muy vivos, sin embargo en él, de la medida y el límite".

J. J. HERNÁNDEZ ARREGUI.

LOUIS GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*. (Collection "Sagesse et Cultures". Edit. Alsatia. París 1953).

Louis Gardet — como Jean Lhermitte, en un libro reciente * — señala la equivocidad de la palabra "mística" y lo arbitrario y abusivo de su empleo. Es que los teóricos de la mística, casi sin excepción, no han precisado unívocamente ni el concepto ni el sentido de la experiencia. Y, en este respecto, el autor que ahora nos ocupa no constituye una excepción, como veremos más adelante.

Cerca de veinte años dedicados al estudio de la teología islámica acreditan la erudición de Louis Gardet (su primer ensayo, *Raison et foi en Islam*, data de 1937). *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, su último libro, es un

* Jean Lhermitte: *Mystiques et faux mystiques*. Edit. Bloud et Gay, París.

ensayo de mística comparada —mística hindú, musulmán, judía y cristiana— que aspira a preludear una obra de mayor aliento, que se titulará *L'expérience du Soi*, escrita en colaboración con Olivier Lacombe, el conocido autor de *L'Absolu selon le Védânta*.

El libro, dividido en dos partes, comprende una exposición —sintética— de las místicas hindú, musulmán, judía y cristiana (1a. Parte) y algunos ejemplos tomados de los místicos musulmanes (2a. Parte). En la *Introducción*, Gardet expone el problema de la experiencia de Sí y la experiencia de Dios, tema que habrá de desarrollar en la obra prometida.

En *Le témoignage de l'Inde* (1a. Parte, 1er. Cap.), sostiene la “polivalencia del yoga”, fundando su criterio en que está presente en los *Yoga Sutra de Patanjali* (Aforismos del yoga), el *Bhagavad-Gita* (Canto del Bienaventurado) y los Upanishads. En ese lugar, se refiere al control de los músculos lisos que poseen algunos yogis, hecho corroborado por la observación médica occidental**.

Al estudiar el estado de *samadhi* (contemplación pura, diríamos nosotros), distingue entre *éxtasis* y *énstasis*, siguiendo aquí a M. Eliade.***

Se cierra el capítulo con referencias al *ahimsâ* (no violencia) y un párrafo destinado a señalar las coincidencias de Plotino con los Upanishads, siguiendo, en lo fundamental, a Lacombe.

La mystique musulmane es el título del segundo capítulo que se inicia con una referencia histórica al sufismo donde se recuerda a Al Hallâj y Al -Gazzâli (Algazel), entre otros y sólo se cita a un metafísico de la talla de Ibn -Arabî (Abenarabí). Este capítulo termina con un párrafo sobre *Les tentations du sôfisme*. Allí se explica la técnica para el acceso al estado místico tal como la practican los sufíes: el *dhikr*, o método de oración, cuya cercanía al yoga hinsú es bien destacada (repetición del nombre divino, ritmos respiratorios y posiciones físicas).

Un estudio comparativo entre la mística judía y musulmán es realizado en el tercer capítulo que se abre con una referencia a la kábbala y las tendencias gnósticas. Allí mismo el autor señala la analogía entre el *japa* hindú, el *dhikr* musulmán y el *nembutsú* japonés. Kábbala y hâsidismo son las dos líneas de la mística judía: la primera similar al *jnana* hindú, la segunda es la vía de la devoción amorosa (*bhakta*, de los hindúes). El párrafo final de este capítulo está destinado a la exposición de la doctrina mística de Bahya Ibn Paqûda tal como se encuentra en la obra de este gran místico judío titulada *Introduction aux Devoirs des coeurs*.

En el capítulo cuarto, último de esta 1a. Parte, se ensaya una presentación de las notas tipificantes de la mística cristiana frente a “otros climas religiosos”: Dios es la salvación para el hombre y por eso se le ha revelado; entre Dios y el hombre se abre un infinito abismo y éste sólo puede participar en la divinidad

** Creemos que el autor alude a los trabajos de la cardióloga francesa Theresse Brosse, publicados en *La Presse Médicale* y, quizás, a los más recientes de M. Choisy, aparecidos en *Psyché*.

*** La distinción es necesaria y la terminología, introducida por Eliade, es bastante feliz. Cabe apuntar, sin embargo, que la correcta determinación de estos dos estados contemplativos sólo es posible distinguiendo entre *savikalpa-samâdhi* y *nirvikalpa-samâdhi*. En el primer estado, subsiste la dualidad sujeto-objeto, aunque muy atenuada, en el segundo, toda dualidad ha desaparecido (Braman - Atman).

por la gracia, don gratuito de Dios; la mística es una comunicación personal de amor de Dios al hombre. Después de apuntar el riesgo de las tendencias gnósticas (tentación, la denomina), previene, asimismo, acerca de la inconveniencia de mezclar la experiencia de Dios con la experiencia de Sí, como ocurrió en M. Eckhart, por ejemplo. Como modelo de experiencia mística cita a San Juan de la Cruz, en quien destaca la "pasividad adquirida", el éxtasis de amor y la trascendencia de Dios. Estos caracteres lo separan, nítidamente, de Plotino, con quien ha sido comparado.

En la 2a. Parte, se estudian algunos místicos del Islam, señalando, de paso, las notables convergencias entre el sufismo y el yoga. En capítulo aparte, son descritas las experiencias místicas de All Halláj e Ibn Al-Farid. El capítulo cuarto de esta 2a. Parte, está dedicado a la plegaria de los sufíes. En él se expone la técnica espiritual del sufismo que consiste en dos métodos: a) el *fikr*, o reflexión, que es una técnica introspectiva, y b) el *dhikr*, o método de la oración, al que ya nos hemos referido. *Dhikr* y *yoga* son extrañamente similares y la culminación es la misma: el *fanâ* (aniquilación) del sufi, equivalente al *samâdhi* del yogi.

Las conclusiones del autor son las siguientes:

a) Es menester distinguir la mística hindú de la cristiana; la primera es la realización del hombre en lo que tiene de absoluto por naturaleza, en la segunda, el acento se pone en Dios "—a Dios, en Dios y para Dios"—.

b) La tesis de que las religiones no son sino distintos caminos para llegar a Dios (absoluto indiferenciado) está de acuerdo con la enseñanza de la India, pero no corresponde exactamente a la doctrina cristiana desde que, para ésta, lo fundamental es la trascendencia de la revelación, los dogmas y la fe.

c) El amor y la misericordia divina desbordan el conocimiento ontológico y trascienden toda técnica espiritual (ascesis).

Es evidente que el problema —dramático, tremendo— consiste en determinar si la experiencia mística es una realización interior, una internalización hacia el centro ontológico, que es el UNO, o si, por lo contrario, se trata de una comunión con el Otro, con Dios, trascendente, amoroso y misericordioso. En otras palabras, ¿es Dios que se da al hombre, colmando el infinito abismo que los separa, o es el hombre que internándose en su propio espíritu (atma) se reencuentra con el UNO originario? Luois Gardet parece fluctuar entre ambas posiciones extremas, pero, en realidad, ya tiene su solución tomada de antemano: buen cristiano, acepta la trascendencia de Dios con lo que la experiencia mística se reduce a una "pasiva adquisición" de la creatura humana que recibe la infinita gracia del amor divino.

A poco que se examine los autores que influyen en él, se comprende que no podría ser de otra manera. El mismo nos dice que ha seguido, en lo fundamental, a J. Maritain (especialmente su conocido libro, traducido ya al castellano, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*). Las fuentes fundamentales de Gardet son: Maritain y De Lubac, en mística cristiana (como fuente directa utiliza a San Juan de la Cruz); para el sufismo, Massignon y Nicholson; Eliade y Lacombe, para el estudio del yoga y Scholem y Müller en lo concerniente a mística judía (como fuente directa, Ibn Paqûda).

Infelizmente, algunos de los errores de que adolece la obra son imputables al manejo de fuentes indirectas, como las señaladas. Esta falla es más notable en lo que se refiere a la metafísica oriental, donde sólo por excepción acude a algunas fuentes directas.

Para terminar, haremos algunas observaciones críticas:

1. La distinción, fundamental y necesaria, entre el yogi y el fakir no aparece en ningún lugar de la obra. Esta distinción es tanto más urgente desde que se hacen referencias al *hatha yoga* y a los poderes psíquicos supranormales.

2. El autor enfatiza los caracteres psicológicos del yoga, que es en realidad, una técnica espiritual. Lo psíquico es exterior y secundario y de ningún modo, caracteriza la técnica de los jogis (no confundir con los kires). Esta deficiencia es evidente al oponer *éxtasis* y *énstasis* (p. 35) y al comparar mística y yoga (p. 92).

3. El error, que ya es casi un lugar común, de considerar monista al Vedanta *adwaita*, es cometido también por Gardet (p. 38). *Adwaita* significa *no-dualista*, no *monista*.

4. El concepto de esoterismo es considerado solamente en uno de sus aspectos exteriores: el ocultamiento como defensa social, que es su nota menos diferencial porque es puramente circunstancial. (p. 52 y 160).

5. La expresión "monismo existencialista" referida a Ibn Arabí (p. 59 y 124) es doblemente errónea: ni es monismo ni es existencialista. Lo primero por razones análogas —aunque no idénticas— a las explicadas en 3, y lo segundo porque lo metafísico nada tiene que ver con el existencialismo (a lo sumo, los elementos existenciales podrían relacionarse con la mística, y sólo parcialmente).

6. Como insinuamos al principio, Gardet ha confundido la experiencia mística con la realización metafísica. San Juan de la Cruz, Santa Teresa y All Halláj son místicos pero Meister Eckhart, San Bernardo, Ibn Arabí y Ramana Maharshi son metafísicos puros (contemplativos, no místicos).

ARMANDO ASTI VERA

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, traducción del alemán por Elsa Tabernig, 2 vols., Nova, Buenos Aires, 1952.

Corresponde a Hegel el mérito de haber elevado a la dignidad de ciencia la historia de la filosofía, que hasta su tiempo apenas había pasado de ser algo más que una árida y desconcertante recopilación de opiniones heterogéneas. Disponer los sistemas en desarrollo unilineal, mostrar cómo el anterior promueve la aparición del siguiente y ver en la sucesión temporal de las doctrinas los momentos ideales necesarios del autodespliegue de la razón, han sido sus interpretaciones más originales. Pero a Hegel faltaba el método filológico que permitiera determinar objetivamente los hechos, evitando caprichos y anacronismos. Esa tarea deslucida y penosa reclamaba una pléyade de investigadores, y todo el siglo XIX está jalado por los progresos de la crítica historiográfica aplicada a la filosofía: aportaciones monográficas aisladas y grandes panoramas ponen claridad y orden en la maraña del pasado. Wilhelm Windelband es el heredero de esa consciente tradición. Aprovecha la investigación monográfica, extrae los mejores resultados de la filología, y no le son ajenas las grandes síntesis de Eduardo Zeller, para el pensamiento antiguo, y de Kuno Fischer, para la filosofía moderna, pero se destaca por el sello inconfundible que sabe imprimir a sus exposiciones porque en su obra el filósofo acompaña al historiador.

La ordenación de las ideas no es fruto del azar: obedece a criterios, y el propio Windelband se interrogó más de una vez acerca de los principios metódicos que han de inspirar la elaboración de toda historia de la filosofía. Desechó

por insuficiente el punto de vista ingenuo de la descripción, que se limita a reseñar las ideas de cada pensador, no sin someter previamente a la crítica el documento y la tradición. Propugnó, en cambio, el punto de vista genético de la explicación, que para él comporta tres momentos: el psicológico, el pragmático y el histórico-cultural. En pocas palabras: buscar en el hombre y en los rasgos que individualizan su personalidad el motivo real de sus opiniones, comprender su doctrina a partir de las contradicciones de sus predecesores inmediatos y ver en la sucesión temporal de los sistemas, el progreso consciente del pensamiento humano y de la vida entera del espíritu. Pero la historia de la filosofía es también filosofía, y la exposición genética se resentiría en su base si sus resultados no se articulasen finalmente en la firme estructura de un sistema o, por lo menos, apuntasen a un complejo de preocupaciones que, en cierto modo, anticipa, con acento problemático, los lineamientos de una doctrina en vías de elaboración. Se impone, pues, tomar en cuenta el punto de vista especulativo de la crítica, que caracteriza las distintas fases de la evolución filosófica como aportaciones a una convicción doctrinaria.

Este es, sin duda, el talón de Aquiles de toda historia de la filosofía: que el afán de objetividad y la exposición imparcial de los sistemas ajenos viene a corroborar, en última instancia, las convicciones del historiador. Pero sólo en este terreno la historia de la filosofía se torna realmente filosofía: no ya glosa impersonal de opiniones o ciencia aparentemente neutral, sino lisa y llanamente filosofía, es decir, miembro vivo de un sistema. De la amplitud y flexibilidad del sistema que profesa el historiador dependerá la vitalidad de su exposición. Las preferencias de Windelband, satisfechas todas las prudencias metódicas, se inclinan visiblemente hacia Kant. Su mérito no reside en ver las ideas del pasado "a través" de Kant, sino en haberse colocado, con conciencia histórica alerta, en la circunstancia de cada pensador y en su esfuerzo por tornar verosímil su mensaje "desde dentro" del mismo, para lo cual los criterios psicológico, pragmático y cultural le proporcionaban una dirección objetiva que compensaba con felicidad la atracción ejercida por el pensamiento de Kant. A ello se unían otras virtudes adecuadas para despertar el entusiasmo del lector: su interés humano por la vida de los filósofos, su curiosidad por sorprender el mecanismo psicológico que preside el nacimiento de las ideas, su esfuerzo crítico por coordinarlas lógicamente en una exposición histórica y la capacidad para disimular una vasta erudición en un ágil y animado relato histórico. Por estos méritos la obra de Windelband supera las limitaciones del momento en que nació y del público a que iba dirigida, y, salvados algunos detalles de información que la crítica posterior ha enriquecido y que no cuentan en la magnitud del panorama trazado, nos transmite un mensaje cuya fecundidad no se ha atenuado aún.

Las investigaciones realizadas por Windelband sobre el método y, en particular, sobre la génesis de las direcciones metódicas, su gravitación sobre la formación de los sistemas y su vínculo con la cultura y la ciencia, dieron nacimiento a su *Historia de la filosofía moderna*. A esta causa ocasional, que podría dar cuenta del origen pero no de la orientación y el propósito, se añadieron otros estímulos: la necesidad de restaurar la mejor tradición de la filosofía, empobrecida por el clima naturalista del positivismo, enroló a Windelband en el grupo de pensadores que pugaban por "volver a Kant". Esta consigna no traducía una nostalgia de arqueólogo, sino los requerimientos de una época. Con acentuado sabor historicista, Windelband afirmaba que cada época configura, en alguna medida, la misión de la filosofía, sin detrimento de su empeñosa aspiración a una validez su-

pratemporal. Pero "volver a Kant" era primordialmente "entender a Kant y superar a Kant". De ahí que Windelband comenzara por extender la reflexión crítica del maestro a las ciencias históricas y al terreno de los valores. La filosofía es, para él, "una actividad intelectual encaminada a ofrecernos una concepción del mundo y una apreciación de la vida, fundadas sobre bases científicas". El conocimiento y la acción son sus finalidades, la naturaleza y la cultura son sus objetos, y el filósofo habrá de desentrañar las leyes que rigen la primera y determinar los valores que aspiran a poner orden en la segunda. Obtener la articulación del mundo de las leyes y del mundo de los valores — itinerarios que recorre el hombre en su vida concreta — era el término a que tendían sus esfuerzos y, en cierto modo, la finalidad a que se encaminaba, en su opinión, la historia entera de la filosofía occidental.

Varios rasgos confieren una fisonomía original a su *Historia de la filosofía moderna*. Dividida en tres partes — Kant es la inflexión que sufre el curso en el tránsito de la primera a la última —, recorre la extensa época que va desde la declinación de la escolástica hasta el agotamiento del idealismo: renacimiento, reforma, racionalismo, empirismo, ilustración, criticismo, idealismo, irracionalismo, son las etapas que jalonan el itinerario. Pero la originalidad de Windelband resalta en dos rasgos: en haber destacado el acento nacional — italiano, alemán, francés, inglés — al lado de la dimensión universal de los sistemas, como si a través de la obra de los pensadores se expresara un alma nacional o, por lo menos, particularidades espirituales salientes de la colectividad a que pertenece el hombre. Y en haber mostrado la estrecha correlación entre la filosofía y la ciencia y la cultura. El pensamiento, por mucho que pretenda desenvolverse con autonomía, está condicionado por el estado de la vida cultural de una época y, con mayor frecuencia de lo que se presume, recibe incitaciones de la ciencia, del arte, de la religión, de la política, de la educación. La vida de la filosofía no transcurre en el aire enrarecido de una campana neumática, sino en la atmósfera viva de la comunidad; no es un juego de espíritus ociosos, sino una actividad de hombres animados por pasiones e intereses y en amable o en áspero coloquio con sus semejantes. Las creaciones culturales y las necesidades de la sociedad ofrecen materiales a la reflexión: los descubrimientos científicos, las crisis de la conciencia religiosa, los cambios de la vida social y política, las nuevas creaciones del arte proporcionan impulsos nuevos a la filosofía y atraen la atención hacia problemas que apasionan a los contemporáneos. Las referencias a la situación histórica, al clima espiritual de la época, al carácter del hombre que profesa las ideas, dan al ágil panorama de Windelband un atractivo singular, acentuado por las reacciones críticas del propio autor que manifiesta, alternativamente y con parquedad, su asentimiento o su disconformidad, empeñado siempre en mostrar la actualidad de un pensamiento que, no dejando de ser histórico, es "idealmente contemporáneo".

Windelband ha tenido larga prole: como filósofo integra con Rickert la escuela de Baden, a la cual se adscriben Emil Lask, Bruno Bauch, Richard Kroner y Georg Mehlis, y están próximos el pedagogo Jonas Cohn y los sociólogos Max Weber, Ferdinand Tönnies y Alfred Vierkandt. Como historiador ha tenido dilatada acción: sería injusto no recordar su influencia sobre la obra, por lo demás muy original, del americano Josiah Royce, *El espíritu de la filosofía moderna*, que por su orientación y contenido trasunta cualidades afines a las del maestro. La incorporación de la *Historia de la filosofía moderna* a la bibliografía de nuestra lengua colma una laguna sentida.