

**HIRSCHBERGER, Johannes:** *Historia de la Filosofía*, tomo I (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento). Barcelona, Herder 1954.

La perentoria necesidad en que la Filosofía se encuentra de tener que dar a cada paso razón de sí misma, la ha llevado a ser, en último término, Filosofía de la Filosofía. Por otros motivos se ha llegado a decir también que la Filosofía es Historia de sí misma; lo cual resulta ser más grave, y, en todo caso, más importante para nosotros en este momento.

Ahora bien, supuesto que sea suficiente la mera situación fáctica en una época determinada para hacernos abundar a sus hijos, sin escapatoria, ya que no siempre en sus convicciones radicales, cuando menos en una manera semejante de sentir las propias; en tal caso estamos obligados a reconocer la huella profunda que hoy ha ejercido y ejerce esta última afirmación; una postura que, situada más allá de toda ponderación, acaba por ser "historicismo". Es menester no olvidar esto cuando se trata de enjuiciar obras de Historia de la Filosofía, entre otras razones porque sus autores vienen de alguna manera obligados a adoptar una posición frente a él; pero, además, porque explica la multitud de aquellas que ahora se escriben.

Efectivamente, hoy por hoy tal empresa constituye una atracción irresistible, a pesar del riesgo que representa lanzarse a la aventura de sentar doctrina acerca de la Filosofía misma, y con ello verse envuelto en el espinoso problema de dar cuenta de lo que haya de ser y de valer su legítima historia.

Por encima de todo, el hombre actual se encara ilusionadamente con el pasado en un inédito afán por desvelar *su* verdad verdadera. Y si las propias fuerzas, o ciertos intereses últimos, o determinadas circunstancias no dan para más, cuando menos dan para unas notaciones, que luego pueden merecer la importancia de una "separata" respecto de la obra que las ha motivado. Por ejemplo, la aportación de ORTEGA, en forma de prólogo, a la edición castellana de la *Historia de la Filosofía*, de E. BREHIER.

En nuestro idioma tenemos actualmente obras considerables además de la ya citada; entre otras la de DILTHEY, la de B. RUSSELL, la de ABBAGNANO, etc.; algunas de ellas, por sus ambiciones, sujetas a la posibilidad de una minuciosa crítica. Y últimamente la de Johannes HIRSCHBERGER.

Por el hecho de haber escrito una Historia, una buena Historia de la Filosofía, HIRSCHBERGER se ha visto también comprometido a dar razón del acontecer filosófico de la Humanidad, desde luego, pero aun de la esencia misma de la narración que emprende.

HIRSCHBERGER tiene prisa por entrar en materia y acaso descuida un poco algunos aspectos de este y de otros problemas habitualmente introductorios. Sin embargo, algo nos dice. Ponderadamente se instala en una tradicional posición de equilibrio. La Historia de la Filosofía es ciencia histórica y es Filosofía.

En rigor, ni siquiera los escépticos, que amontonaban las "opiniones" de sus predecesores en aquellos simulacros de historia, negarían esto último, probablemente porque en su ánimo no estaba que la Filosofía fuera otra cosa que eso: simples opiniones contradictorias.

Pero hay que aclarar, en cambio, guiados por el sentido moderno de la expresión, lo que sea realmente "ciencia histórica". Tampoco en esto habría hoy substancial desacuerdo: una ciencia tal ha de alcanzar el pesamiento genuino de los hombres del pasado o el significado verdadero de los hechos históricos, y lo primero en relación con lo segundo. "No hemos de ver en PLATÓN un Neokantismo, ni en ARISTÓTELES una Filosofía Escolástica" — dice HIRSCHBERGER —, y con ello dice suficiente.

Pues bien, la Historia de la Filosofía es ciencia histórica y es Filosofía, según acabamos de decir; pero sería desmesurado afirmar qué sea la Filosofía. En realidad aquí está el problema de hoy, la cuestión más inquietante. HIRSCHBERGER no le presta demasiada atención.

Pero nosotros, puestos a delimitar posiciones, y tomando pie en alguna observación del propio HIRSCHBERGER, diríamos que hasta aquellos "no iniciados" a que él se refiere achacándoles que ven la Historia de la Filosofía como "*historia errorum*", sostendrían la identificación de ésta con la Filosofía misma.

Sin duda lo piensa además HEGEL, en el polo opuesto de la "pura iniciación". Contra su concepción de la Historia y de la Filosofía como una "gradual y progresiva automanifestación del Espíritu y la Verdad", se sitúa HIRSCHBERGER, con unas razones que nos re-

cuerdan sugestivamente las tentativas frustradas y las vías muertas, en la evolución creadora de la teoría bergsiana del *élan vital*.

Pero, además de HEGEL, el historicismo de nuestro tiempo, vinculado de un modo u otro a él, ha pensado también en la identificación de la Filosofía y su historia; aunque, en otro sentido, HIRSCHBERGER nos desconcierta cuando de repente salta el vocablo a su pluma; seguramente el historicismo es algo más que “un amontonamiento de materiales de museo”; más bien creeríamos que a la “Historia de la Filosofía se le le hará el reproche de historicismo” cuando o bien se vea en ella una serie de pasos insustituibles hacia algo absoluto — posición de HEGEL —, o bien se la considere otra vez como *historia errorum*, pero a la luz de una nueva perspectiva: la que juzga “que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error — que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada —”, posición del historicismo orteguiano, por ejemplo, cuyas son estas últimas expresiones.

Claro que no es este el momento, ni el lugar apropiado para entrar en un debate acerca del historicismo, pero acaso sí que debiera enfrentarse con él una Introducción que se estime como tal a una Historia de la Filosofía de amplios vuelos. Mas no como simple prólogo desgajado de la obra total, como es el caso de la contribución de ORTEGA al libro de BREHIER, pues entonces constituye sólo un ornato, una mera coincidencia, o un puro pretexto para “decir cada uno la suya”.

En cualquier caso HIRSCHBERGER no entra ni sale en la cuestión, sino que se sumerge definitivamente en su propia obra concreta, a propósito de la cual vale decir lo que prudentemente advierte B. RUSSELL en su *Filosofía de Occidente*, para situarnos de pasada — estrictamente de pasada — frente a otro de los problemas, seguramente, en la medida de su insolubilidad, el problema radical, que una Historia de la Filosofía plantea: el del conocimiento directo de todos y cada uno de los filósofos.

Pero esa prudencia de B. RUSSELL es evidente que carece de mayor importancia; quizá es un gesto leve de elegancia; en el fondo se trata de la necesidad hecha virtud.

Resulta irremediable: una Historia de la Filosofía acaba siendo desigual. Ello es lo que acontece también con la obra de HIRSCHBERGER, incluso al tratar la Filosofía de los grandes filósofos. En este sentido los estudios llevados a cabo alrededor de ARISTÓTELES y Santo TOMÁS, por ejemplo, dejarían insatisfecho a un especialista. Sin embargo, dada la finalidad de la obra, no vamos a exigirle más de lo que se pide a las mejores Historias de la Filosofía.

Que el lector no sobrevalore, con todo, esta reserva. Por lo que nos dice acerca de los sistemas filosóficos estudiados y, sobre todo, por los problemas de crítica, de sentido y de interpretación histórica que plantea y que no pocas veces resuelve, la *Historia de la Filosofía* de HIRSCHBERGER es algo más que un texto para estudiantes, sin perder por ello, en definitiva, esta última cualidad, que quienes presentan la edición han encomiado.

Si intentamos ahora atar esos cabos sueltos que la problemática de una Historia de la Filosofía nos ha sugerido, todo ello en orden a una valoración adecuada de la presente obra de HIRSCHBERGER, forzosamente habremos de destacar en ésta, en primer lugar, la exigencia de lo que estamos llamando "sentido histórico", y que hace posible y fecunda toda labor ulterior. Dicha exigencia constituye una laudable obsesión de HIRSCHBERGER. Así, su estudio adquiere esa cualidad especial de transmitir al lector una impresión de autenticidad.

En segundo lugar, el esfuerzo por convertir el conjunto de agrias discusiones en que parecen consistir ciertas Historias de la Filosofía, que entonces acaban siendo la peor de las historias, en una narración ejemplar, donde al hilo de un contraste vital entre los hombres que han pensado acerca de las cosas, se manifiesta y resplandece una sorprendente y casi perfecta unidad en la verdad.

Sirva de ejemplo en HIRSCHBERGER el hincapié del historiador para mostrar un acercamiento del Estagirita respecto de PLATÓN, que la posteridad ha estado muy lejos primero de apreciar, y luego de consentir y de tolerar.

En tercer lugar, considerada la dificultad inherente a cualquier obra de esta índole — dificultad ponderada con anterioridad — y que estriba en el inmenso volumen de estudio que requeriría una labor de primera mano sobre todos los autores, HIRSCHBERGER parece superarla gracias a un acierto especial en la elección de las obras monográficas clave.

En cambio, abundando un poco más en la preocupación por una Historia de la Filosofía completa y uniforme, habríamos de cargar a la cuenta negativa de HIRSCHBERGER ciertos baches en la obra total. Es una lástima, y quizá merezca un reproche por ello, la menor atención, aún salvando las distancias, hacia figuras extraordinariamente representativas como OCKHAM y SCOTO.

Por último, deberíamos mencionar las deficiencias de la bibliografía castellana. Incluso teniendo en cuenta las advertencias del compilador, la desigualdad es de tal relieve que invalida toda posibilidad de excusa.

**MILLAN PUELLES, Antonio:** *Fundamentos de Filosofía*, tomo I, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1955, 300 págs.

Este primer tomo del manual de Filosofía que prepara el profesor MILLÁN PUELLES, catedrático de la Universidad de Madrid, comienza con una Introducción en la que determina qué es la filosofía y cuál es su ámbito de relación con el de la teología, las ciencias particulares y la "concepción del mundo". El objeto del tomo primero está constituido fundamentalmente por las dos primeras partes de una exposición sistemática de los principales problemas filosóficos. La primera estudia el ente lógico y la segunda el ente móvil en general.

No dice el autor de cuántos tomos se compondrá la obra completa, pero, dado el volumen concedido a la Lógica y a la Filosofía de la Naturaleza, suponemos que constará de tres, si se limita a la exposición doctrinal y prescinde de la histórica.

Decir que la obra del profesor MILLÁN viene a llenar un hueco es poco. No había, en efecto, en castellano, un manual que se adaptara plenamente a lo que se pretende en el primer curso de Filosofía y Letras con la inclusión en él de una asignatura filosófica. Los *Fundamentos de Filosofía* de GARCÍA MORENTE Y ZARAGÜETA no han podido ser sino un sustituto de la obra que hacía falta, pues su autor estaba bien lejos de pensar en este fin cuando dió en la Argentina las conferencias recogidas y completadas en ese volumen. La obra de COLLIN es poco universitaria.

Son características de la obra que reseñamos, la claridad, el orden, la penetración y el criterio sano y seguro en la exposición y solución de los problemas. Es, por tanto, la mejor iniciación que podemos recomendar a quien se interese por las cuestiones filosóficas.

ANTONIO DEL TORO

**MELLER, Bernhard:** *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Anhang: Aillys Traktat, "De materia concilii generalis", Freiburger Theologische Studien, Heft 67, Freiburg, Herder, 1954, XXXII, 346 págs.

Constituye esta obra el estudio monográfico más importante de cuantos se han dedicado al pensamiento filosófico-teológico de Pedro DE AILLY. Su mayor interés radica, indudablemente, en la novedad de las interpretaciones que el autor aporta no sólo de la ideo-

logía del P. DE AILLY, sino también de la de otros pensadores de la llamada Escolástica decadente.

El autor trata de mostrar que en el problema del conocimiento — estudiado por él tanto psicológica como espistemológicamente — AILLY no es, como suele decirse, un puro nominalista, sino que acoge muchas doctrinas de Santo TOMÁS. Así, es plenamente tomista su teoría del alma como forma substancial del cuerpo; la del intelecto agente y las especies; la de la verdad; la de la certeza; la del valor absoluto del principio de no contradicción; la de la relación entre razón y fe. En cambio, revela un estrecho parentesco con OCKHAM la doctrina de la relación del alma con sus potencias; la del conocimiento del mundo exterior; la crítica del principio de causalidad — precedente, según el autor de la de HUME —, que le lleva a conceder solamente un valor de probabilidad a los argumentos “a posteriori” de la existencia y unicidad de Dios.

En cuanto al averroísmo, que algunos, como SALEMBIER, han creído descubrir en AILLY, el autor sostiene que, leídos los textos más sospechosos a la luz de su doctrina, netamente tomista, de la relación entre razón y fe, la pretendida afinidad con la teoría de las dos verdades se desvanece por completo.

Enriquece la obra un apéndice constituído por el tratado, hasta ahora inédito, de P. DE AILLY, *De materia concilii generalis*, una copiosa relación de fuentes y una bien seleccionada bibliografía.

L. CUÉLLAR

**SCHEEBEN, M. J.:** *Handbuch der Katholischen Dogmatik. Buch V. Erlösungslehre*, Halbband I y II, Freiburg i. Br., edit. por C. Feckes, Herder, 1954, 2 vols., XXVIII-426, VIII-516 págs.

Prosiguiendo una empresa comenzada en los años duros de la postguerra, nos ofrece la editorial Herder dos nuevos tomos de los *Gesammelte Schriften* de SCHEEBEN, que forman parte del *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Los dos nuevos tomos, que contienen la Soteriología de SCHEEBEN, han sido editados por C. Feckes, el prestigioso profesor de Bonn, conocido sobre todo por sus importantes obras en el campo de la ascética y mística.

La actualidad de la obra no requiere ser subrayada. SCHEEBEN tiene muchos títulos para que su obra sea revalidada para nuestro horizonte teológico. Su eficacia docente es, sin duda, la más intensa dentro del ámbito teológico del siglo XIX. SCHEEBEN perteneció a ese corto número de privilegiados a quienes una labor de profunda

investigación personal nunca apartó del diálogo magisterial con el nivel discente. En este sentido su obra es clásica. Lo es también porque SCHEEBEN, profundo conocedor del mundo teológico de los Padres, en especial griegos, de la Escolástica medieval y de la especulación teológica post-tridentina, ha sabido siempre mantenerse por encima del diálogo teológico de su circunstancia histórica.

El nuevo editor ha sabido ofrecernos, en las notas numerosas y sobrias al mismo tiempo, una confrontación de los puntos de vista de SCHEEBEN y los de la especulación teológica contemporánea. A esto se añade, como en los tomos anteriores, una bibliografía de las fuentes de inspiración de SCHEEBEN. Por lo que respecta al contenido de los presentes dos tomos, SCHEEBEN se mantiene dentro de la línea tradicional que presenta siempre el misterio de la Encarnación como el cumplimiento de la obra salvadora iniciada en el Antiguo Testamento. En este sentido la obra recibe una actualidad que proviene de la necesidad de afirmar, hoy más que nunca, la conexión de drama único entre la economía salvadora del Antiguo y Nuevo Testamento, que en ciertos sectores teológicos hodiernos se tiende a aminorar. Respecto a las relaciones que entre Encarnación y Redención median, insiste SCHEEBEN con particular vigor en el lazo estrecho que media entre ellas, siendo la Redención para él sólo la manifestación activa de aquella plenitud de gracia conferida a Cristo por la gracia de unión. Respecto a la Mariología, TAYMANS ha notado con exactitud (*"Nouvelle Revue Théologique"*, septiembre-octubre 1955, págs. 869-870), el notable desenvolvimiento que obtiene por relación a la época.

Felicítamos a la editorial Herder, que tantos méritos tiene ya contraídos con el mundo intelectual católico, por el éxito de estos dos nuevos tomos de la obra de SCHEEBEN, cuya revalidación ha emprendido.

A. ALV. BOLADO

**FERRATER MORA, José:** *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1955, 155 págs.

Obra de carácter ensayístico, posee muchas de las cualidades propias del género (fluidez, agudeza, poder sugestivo, etc.), pero adolece también de algunos de aquellos defectos que, desde el punto de vista científico, suelen restarle valor (superficialidad, esquematismo excesivo, etc.). A pesar de ello, la obra ofrece interés por

homo *libidinosus*". Explicitamente: "En el momento en que la Psicología Profunda se pone a transformar la personalidad viva de un paciente, en este momento decisivo se convierte en Ética". Resumiendo, pues: el fenómeno neurótico ofrece dos vertientes que corresponden a la dialéctica entre naturaleza y libertad, y deberá atenderse a ambas componentes so pena de incurrir en un puro biologismo, de un lado, o en un espiritado indeterminismo, del otro. El "análisis psíquico" (entendido en sentido freudiano) permitirá descubrir causalmente la situación infantil patógena; pero sucede, además, que el paciente es una "persona" y su inadaptación constituye una falsa síntesis de la existencia humana. De ahí que el análisis deba completarse con una "síntesis existencial" que permitirá una nueva estructuración de la personalidad. Análisis y síntesis son, por tanto, los dos polos de toda psicoterapia.

Con lo dicho podrá advertirse que CARUSO se coloca dentro del plano de una antropología integral digamos clásica; pero con la particularidad de llevar su esfuerzo integrador al mismo dominio de la técnica psicoterápica. Tal esfuerzo lo conduce el autor con admirable seguridad, sin asustarse por las extremosas consecuencias a que llega, como en el caso de la incidencia de la psiquiatría con la ética, dominios que suelen considerarse como sólo extrínsecamente relacionados. A nosotros nos parece que la intuición más profunda de esta actitud podría resumirse así: No hay substitutivo para la Verdad. la Verdad presiona; la Verdad se venga siempre que se la contradice, siquiera sea parcialmente; la Verdad destruye, disgrega, a aquellos que no le oponen la simplicidad de un ser sin fisuras. Y, en definitiva, para CARUSO, la separación de los planos biológico, ético y religioso que inciden en el ser humano sólo tiene una justificación heurística.

Ahora bien: convendrá advertir que se da por descontado que la Verdad no admite monopolios ni bautizos precipitados (Dios nos libre de decir que necesitamos un psicoanálisis católico). Afortunadamente CARUSO ha visto muy bien que hay que respetar las dos grandes vertientes que se dan cita en el hombre — inmanencia y trascendencia — y que deberá evitarse toda absolutización parcial. Nuestra época, se ha hecho observar alguna vez, es hija de unos cuantos judíos — EINSTEIN, FREUD, BERGSON, MARX —, cuya característica común es la de subordinar el estudio de lo superior a las condiciones que impone lo inferior. Frente a ello debemos ciertamente delatar la arbitrariedad de esta previa opción por lo inferior, pero sin olvidar jamás que también lo "inferior" pertenece a la Verdad. (Uno se siente tentado de añadir que sin olvidar tampoco que esta

sempiterna división entre lo inferior y lo superior no deja de ser provisional y está pidiendo que se elaboren las categorías cristianas para pensar directamente el orden "fáctico", existencial). CARUSO ha escrito certeramente que "no sólo es lo religioso un símbolo de lo sexual, sino también lo sexual un símbolo de lo religioso". No se trata, pues, de negar que en la religión también juegan su papel los elementos del simbolismo, la compensación, el inconsciente colectivo, etc. Al contrario, estos elementos arrojan no poca luz sobre las formas deficientes de la religiosidad. Para el llamado "fariseo" o "beato" — permítasenos el inciso — la religión no trasciende el plano de una satisfacción simbólica de deseos, dicho en jerga psiquiátrica. Es innegable que a nuestro tiempo le cabe el honor de haber desenmascarado el obscuro campo de la inmanencia, con lo cual podrá deshacerse no poca confusión. Hoy, digamos por ejemplo, no nos escandaliza que haya cristianos bellacos y comunistas heroicos. Ambos son testimonios — amputados — de la Verdad. Pero precisamente por todo lo dicho, la tarea de edificar toda una nueva y grandiosa síntesis del Universo — tarea que evidentemente nuestro tiempo reclama — con la cual fundamentar una antropología integral, deberá proceder con exquisita honradez intelectual y deberá recoger todo el sinfín de datos que la Ciencia ha aportado. Sin duda el cientificismo es un prejuicio, pero no podemos permitirnos el lujo de incurrir en prejuicio simétrico, sino más bien aceptar la crítica positivista como un valor depurativo de nuestra cultura. En este sentido nos parece que CARUSO debería discriminar más explícitamente en una de las cuestiones que más confusión han creado en la actual problemática de la ciencia: Nos referimos a la distinción entre la ciencia como sistema y la ciencia como método. El mérito abrumador de estos colosos que se llaman FREUD y JUNG reside, naturalmente, en su metodología empíriológica, y no habrá que olvidar, por tanto, que la tesis antropológica de CARUSO deberá venir sancionada por el valor curativo de su método.

Se ha dicho que el psicoterapeuta tiene por función exclusiva desembarazar al cliente de contenidos patológicos y no proporcionarle una metafísica. CARUSO, en cambio, viene a defender que el psicólogo, incluso en tanto que terapeuta, no puede ser éticamente neutro. Más aún: que la neutralidad es siempre una utopía. Estamos de acuerdo. Pero queda por demostrar la insuficiencia terapéutica del psicoanálisis ortodoxo. CARUSO viene a insinuar que algunos éxitos de la terapia freudiana eran, en rigor, pseudo-curaciones, ya que se limitaban a substituir una neurosis individual por una colectiva, la propia del materialismo. La idea es penetrante, y tiene

sobre todo la ventaja de implicar que la salud mental es algo más que una mera ausencia de conflictos con el ambiente. Con todo, nos parece que debería aclararse más este problemático punto.

Tocante a la técnica médica preconizada por CARUSO, no nos toca a nosotros juzgar. Podrá preguntarse cuál es, a la postre, la diferencia entre "síntesis existencial" y consejo psicológico; podrá hablarse de una desorbitación del campo de la psicopatología interfiriendo con el sacerdotal; podrá decirse que CARUSO hiperboliza el aspecto metafísico del problema de las neurosis. Son cuestiones, algunas de ellas ya muy debatidas, sobre las que no vamos a insistir. Cabalmente la aportación más valiosa del libro está en la Antropología filosófica, y en este sentido creemos que la intuición central de CARUSO toca a la raíz de las cosas. En cuanto al aspecto médico, nos parece que, en cualquier caso, el problema de la readaptación del neurótico a un orden axiológico objetivo, es un problema harto real y harto descuidado. Creemos también, en pro del integralismo de CARUSO, que siempre resulta bastante problemático tratar de definir el umbral que separa al hombre neurótico del llamado normal — como no se recurra a métodos estadísticos de pura sociología —. Todo malhumor, pongamos por caso, todo echar las culpas a otro, todo acto humano de deserción, poseen una clara facción neurótica en miniatura. Y, ya puestos en ello, permítasenos sugerir que la causa última de la neurosis habría que buscarla en una soberbia fundamental — "yo me identifico con mi yo ideal" —, raíz de la inconfesabilidad del conflicto, y que ontológicamente significa una rebelión contra la creaturabilidad de nuestro ser, pues sólo lo increado es, en sí mismo, norma de perfección.

Para terminar destaquemos la excelente versión castellana del P. MESEGUER, S. J., quien es autor, asimismo, de un agudo prólogo especialmente dedicado al público de la Hispanidad.

SALVADOR PÁNIKER