

## ¿Hay contradicción formal en el método de Kant?

Algunas notas sobre crítica del conocimiento y la solución de Balmes. (\*)

### I. *Perenne vigencia del problema criteriológico.*

Se nota en los filósofos de nuestros días que ha ido produciéndose un cambio en el centro de interés, que hace todavía pocos decenios estaba en lo que se llamaba «el problema crítico», mientras que hoy día se ha corrido la atención hacia la fundamentación de la Metafísica.

Claro está que ambas cuestiones están mutuamente conexas, de modo que de la solución del problema crítico depende que sea o no sea posible la Metafísica; del mismo modo que la solución que va abriéndose paso con la legitimación de la Metafísica, importa como correlato una solución paralela criteriológica.

No obstante el planteamiento es distinto en los dos casos y para el segundo, el metafísico, ayuda mucho un previo planteamiento criteriológico. El procedimiento de Maréchal podrá discutirse y aprobarse o no, pero no impide que antes de verse uno constreñido a superar el inmanentismo kantiano con un salto «metalógico», haya quienes se planteen si hay o no hay contradicción en el mismo planteamiento kantiano, para empezar ya desde ahí su superación.

---

(\*) El lector advertirá en seguida que este artículo tiene la redacción de una conferencia en vez del estilo más ceñido de un estudio de investigación. No obstante, puede ser que encuentre en este mismo estilo expositivo propio del conferenciante, la ventaja de mayor declaración de ciertos puntos.

Precisamente en este sentido me mueve ahora a redactar las presentes líneas el hecho de que con ocasión de un escrito mío titulado *Balmes ¿qué diría hoy?*, se ha publicado en una revista, una reseña que invita a un diálogo sobre este tema.

En efecto, en esta reseña se decía que Balmes no había logrado superar el planteamiento cartesiano y poscartesiano, porque no se puede «a partir del pensamiento llegar a las cosas».

Para justificar esta afirmación, se decía: «Balmes enseña que la conciencia es la “primera base para formar el juicio” y que luego se complementa por el “instinto intelectual” el cual “nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo”. No podemos hacer nuestra esta doctrina. Pues si partimos del pensamiento nunca llegaremos a las cosas. Primero conozco el objeto, luego el acto por el que lo conozco, y finalmente la potencia que conoce. Primero conozco y luego conozco que conozco» (1).

Hay aquí dos puntos distintos: 1.º ¿Podemos «a partir del pensamiento» llegar a las cosas? 2.º ¿Es esta solución la que se halla en Balmes? Empecemos por lo primero.

## II. Raíz del planteamiento.

Para Kant la Metafísica es imposible porque el factor «formal» del conocimiento, proviene de la facultad, en cuanto que ésta «pone» con su forma «a priori» la universalidad y necesidad, es decir «la síntesis», que por consiguiente no provendrá de la cosa «en sí», sino de la facultad concedora. Para la sensibilidad, son las intuiciones puras de espacio y tiempo; para los juicios son las categorías «a priori»; para la demostración de las Ciencias, son los Primeros Principios, que son sintéticos.

En la mentalidad de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, conocemos las cosas «meramente como representadas», de modo que las cosas «en sí», *existen*, pero son *totalmente incognoscibles*. ¿Por qué «existen»? Porque son el «elemento material» de la sensación; y precisamente reafirmando que *existen* se defendió Kant en sus *Prolegómenos* de la acusación que se le hizo de idealismo. ¿Por qué son totalmente incognoscibles? Porque nosotros no tenemos, como dice Kant, «intuición intelectual», sino que partiendo de la «intuición pura de la sensibilidad» (espacio-tiempo) que es «a priori», es decir, de la *facultad concedora*, forzosamente hemos de conocer las cosas *tan sólo y meramente* «como representadas»; de suerte que no podamos a través de ellas «como representadas» conocer intelec-

---

(1) Reseña publicada en la revista «Mikael», Revista del Seminario de Paraná (Argentina) 1 (1973) 150-151.

tualmente nada de ellas «en cuanto existen en sí» (2). Por esto dice en la *Crítica de la Razón Práctica*, que bastaría que alguien demostrase que alcanzamos una cosa «en sí», para que ya todo el edificio de su primera Crítica se derrumbase (3).

Ahora bien, este es el punto que nos es preciso examinar y someterlo a crítica, para ver si es coherente o no el Método de Kant; si hay o no hay una contradicción implícita en él. Porque si fuera así entonces sacaríamos de ahí interesantes consecuencias.

### III. La inevitable «transcendencia» en la «inmanencia».

Kant tiene presentes en su conciencia actos de pensar, actos de conocer, actos de querer, de sentir, etc. Para hacer el análisis transcendental de los actos de conocer, y buscar qué condiciones «a priori» hacen posible que conozcan, es preciso que Kant capte y conozca sus propios actos psíquicos de los que habla, tal como ellos están «en sí», en mí (podría decir él), es decir, en su inmanencia.

Si no los capta «en sí», sino «meramente como representados» cuando va a hablar de ellos, entonces no hace la *Crítica de la Razón Pura*, sino «cómo ha de representarse la Crítica de la Razón Pura»; y si admite que los capta «en sí», entonces hay una contradicción formal inicial, la cual haría que rechazado como contradictorio este consecuente, quedase negado el antecedente, es decir, su mismo planteamiento o método.

Estas líneas, tan breves como densas, requieren un examen más detenido.

Supongamos que tengo en mi inmanencia consciente un dolor de muelas: llamémoslo «Acto 1.º» que está «existente en sí». Claro es que «existe» este dolor de muelas «en sí», pero «en mi inmanencia» (porque no se nos ocurrirá proyectar el dolor de muelas como si fuera una silla o un árbol). Este dolor existente «en sí» en mi inmanencia. *es doloroso*.

Ahora voy a formular un juicio sobre este acto y digo: «el dolor de muelas es existente en mi conciencia»: llamemos al sujeto de este juicio («el dolor») «Acto 2.º» que «representa». En este juicio tengo «como representado» el dolor de muelas que se consideraba como «existente en sí», en el Acto 1.º, puesto que de aquel dolor

(2) Sobre esta cuestión véase mi obra *Filosofía y Razón*. Madrid 1948, Cap. «De Fichte y Hegel a Stuart Mill», § II, La «cosa en sí» de Kant, pág. 128 ss.

(3) KANT, M.: *Crítica de la razón práctica*, trad. Miñana y G. Morente. Madrid 1913, p. 26; en *Gesammelte Schriften*, hgg.v.k.p.Ak., vol. V, p. 12 *Vorrede*; *Crítica de la razón pura*, trad. M. García Morente, Madrid 1928, vol. II, p. 284; *Ges.Schr.* vol. III, p. 269.



he dicho algo al formular de él un juicio. Pero advirtamos bien, que el dolor de muelas «como representado» en el Acto 2.º cuando hablo de él, *no es doloroso* como el del Acto 1.º: son dos entidades distintas que capto inmediatamente en mi misma inmanencia: el dolor como existiendo «en sí» y el dolor como «representándolo».

Pregunto: a través del dolor «como representado» (cuando formulo juicios) ¿capto algo que pertenece al dolor «como está en sí», o no?

Si no, tampoco puedo decir nada de él, por hipótesis.

Si admito que sí, entonces he de explicar de dónde proviene que a este «existente *en sí*»-*en mí*, le atribuya por ejemplo la *universalidad* y la *necesidad* (es decir, la síntesis) con las que diré: «el dolor de muelas en mí, no puede existir y no existir en el mismo sentido». He de explicar esta síntesis, precisamente porque nunca en mi experiencia he percibido «todos» los dolores de muelas, sino siempre «uno» singular: ¿con qué derecho paso desde «uno» a decir «todos», atribuyendo esta universalidad y necesidad a algo que se toma en cuanto «existente en sí», en mi inmanencia?

Como se ve, es el mismo planteamiento de KANT lo que ahora se revuelve contra él; es su misma solución criticista la que hace imposible su *Crítica*.

En efecto, si KANT al examinar sus actos de conocer (para estudiar qué condiciones se dan cuando hace Matemáticas y Física, que no se darían cuando hace Metafísica),

1.º no alcanza sus actos de conocer, tal como se dan «en sí» existiendo en su conciencia, sino que los alcanza *meramente* «en cuanto representados» pero sin ninguna relación con ellos en cuanto están «en sí», entonces el mismo enunciado de la *Crítica* es un sin-sentido; porque al decir «tal acto de conocer alcanza o no alcanza tal objeto», no entiende esto (por hipótesis) de su acto de conocer tal como existe «conociendo», sino tal como está «meramente representado» cuando habla de él: pero este acto de conocer, entendido «*tan sólo* como representado», no puede representar nada, no puede conocer nada... Así como antes decíamos que «mi dolor existiendo en mí, es doloroso», pero «mi dolor como representado cuando hablo de él, no es en modo alguno doloroso», de modo semejante «mi acto de conocer este papel blanco» en cuanto existe en mí-«en sí» conociendo, me hace conocer este papel blanco; pero en cuanto está «*meramente* como representado» en el sujeto de un juicio que formulo sobre él, en este sentido este acto de conocer no puede conocer nada, ni representarme nada.

Por esto KANT propiamente no hace la *Crítica de la Razón Pura*, sino «cómo ha de pensar él» de los actos en la *Crítica*, de suerte que a través de estos actos conocidos «*meramente* como representados» (por hipótesis) no alcance nada de ellos tal como existen «en sí» representando, conociendo, etc.: y entonces no sólo es un sin-sentido

decir que el dolor «representado» como sujeto del juicio, es doloroso, y que el acto de conocer, meramente como «representado» conoce sino que es la contradicción formal de KANT al separar como Método fenómeno y nómeno, para imaginar que analiza partiendo solamente del primero.

2.º En la otra hipótesis, o sea, que KANT al examinar sus propios actos de conocer, a través de ellos «como representados» cuando habla de ellos, alcance algo de ellos tal como están existiendo «en sí», representando, conociendo, etc., entonces se pregunta uno: ¿de dónde viene la universalidad y la necesidad con que atribuye a «todos» los actos de conocer tal o cual poder representativo, etc.? El en su conciencia no los percibe «todos», sino siempre singulares y contingentes, en el horizonte sensible del tiempo interno; sin embargo ahí hace una síntesis en sentido «transcendente». Esta síntesis —según lo dicho antes— no es meramente «trascendental», sino «transcendente»: luego al decir que la Metafísica es imposible está haciendo en realidad una Metafísica (4).

#### IV. *La síntesis implícita en el Principio de No-contradicción.*

Además de esto, hay un punto sumamente interesante: que el Principio que KANT establece como el supremo Principio de los Principios analíticos, en realidad es también sintético, como los demás; lo cual no sólo confirma lo que decíamos antes sobre la contradicción fundamental y radical que hay en el mismo método kantiano, sino que hace ver esta contradicción desde un ángulo de visión diverso.

Puede este punto brevemente exponerse así: según KANT hay Principios que son «analíticos» y otros que son «sintéticos». La clave que tiene KANT para clasificar a unos y otros es ésta: *todo aquello que el predicado AÑADA al sujeto*, es síntesis; por tanto la UNIVERSALIDAD y la NECESIDAD que el predicado añadan al sujeto *en su contenido* u *objeto* significado, hacen que se afirme aquel juicio de un modo *sintético*.

En el juicio analítico el predicado no añade *nada* al sujeto. Lo repite de un modo tautológico. Por esto, si bien se requieren los juicios analíticos para hacer Ciencias, no bastan, porque no son juicios «extensivos» (Erweiterungsurteil), no extienden el *contenido* del sujeto; son meramente juicios «explicativos» (Erläuterungsurteil).

(4) *La cuestión metafísica más decisiva: ¿hasta dónde llega la trascendencia?* «Espíritu» 18 (1969) 20-25. Se advierte en seguida que establecer nómenos totalmente inalcanzables por la razón especulativa, pero decir esto mismo «especulativamente» o bien es pronunciar un aserto sin sentido (si al decirlo no son alcanzados), o bien es pronunciar un aserto contradictorio (si ya son alcanzados «especulativamente».



¿Por qué entonces se afirman con universalidad y necesidad? No porque al *contenido* de un sujeto particular o singular, el predicado le añade una nota con universalidad y necesidad (esto sería síntesis); sino que se afirman universal y necesariamente de un modo puramente «a priori», es decir, por razón de la facultad o sujeto que ha de pensar así porque es su propia constitución transcendental.

En el otro extremo de la clasificación están los Principios sintéticos. En ellos el predicado añade algo al sujeto, hace con él una síntesis. Estos principios si bien son útiles para hacer Ciencias, tampoco bastan. ¿Por qué? Porque añaden al sujeto algo, sí; pero se lo añaden de un modo SINGULAR Y CONTINGENTE (sin universalidad y necesidad) y por consiguiente tampoco bastan para darnos una ley, es decir, un aserto que extienda nuestra ciencia (o si se prefiere decirlo así: no nos bastan para justificar la *inducción*, que universaliza). Por ejemplo, si digo «Sócrates corre», claro está que en la noción de «Sócrates» no está la de «correr», porque si estuviera, entonces en caso de existir Sócrates, estaría siempre corriendo; y en este caso decir «Sócrates corre», sería puramente analítico. Por tanto, cuando afirmo singularmente un predicado, de un contenido singular dado por la sensibilidad, hago una síntesis, pero «a posteriori», o sea, en virtud de la experiencia singular meramente, y por tanto se referirá su contenido meramente a «este», a «aquel», al «otro», etc.

Pero hay, según Kant, otra tercera clase de juicios (aquellos que en la clasificación de Santo Tomás serían llamados «nota per se, quoad nos tantum»): es la clase de juicios propiamente científicos, que parecen participar por una parte de la naturaleza de los segundos (porque extienden el *contenido* del sujeto); pero por otra parte, de la de los primeros (porque lo extienden este *contenido*, con universalidad y necesidad).

Son aquellos juicios en los cuales el predicado *añade* algo al *contenido* del sujeto; y en esto no son analíticos, sino sintéticos; pero lo curioso es que extienden este *contenido* del sujeto, al atribuirle el predicado, no de un modo meramente «singular» y «contingente», sino que le atribuyen este *contenido* de un modo «universal» y «necesario».

¿Por qué? ¿de dónde viene la *universalidad* y *necesidad* de esta extensión de las notas del sujeto? La respuesta es que propiamente, en rigor, no se extienden las notas o *contenido* del sujeto, porque esta «universalidad» y «necesidad» son «a priori»: es decir (en la mentalidad kantiana de lo «a priori») puramente por la constitución del sujeto o facultad: son los juicios «sintéticos a priori».

Con este hallazgo que Kant cree haber hecho, puede presentarse ante los dos frentes irreductibles de su tiempo, empirismo y racionalismo; es decir, Hume y Leibniz.

Si cuento los dedos de mi mano izquierda y los de la derecha, hallo que suman diez. Si digo: «*estos* y *estos* ahora suman diez», pero

no llego a poder afirmar universal o necesariamente: «todos» sumarán diez, entonces esta mera constatación empírica no me basta para poder tener Ciencia Matemática. Por tanto si tuviera razón Hume al decir que el universal no es en realidad más que una colección de datos singulares de los sentidos, entonces habría que destruir la Matemática como Ciencia; y hasta (¡horror!) la misma Física de Newton, idolatrada por Kant.

Pero si pongo el principio unificador, o sea universalizador y necesitante, en la facultad, como algo «a priori» (la facultad «ha de pensar así») entonces claro está que juzgaré de cada experiencia singular que será así. La intuición pura de espacio y tiempo, como es la «forma» o elemento formal-unificador, de la sensibilidad, no sólo hará que me aparezca «este» grupo de cinco y «este» grupo de cinco, sumando diez; sino que me permitirá afirmar universal y necesariamente: «*todo* grupo de cinco y cinco, sumarán diez».

Kant no contaba con que en este caso le saldría un inconveniente: así ha explicado que la ciencia Matemática *humana* sea universal y necesaria; para los hombres. Pero ¿y un espíritu puro no encarnado, es decir, no sujeto al tamiz de la sensibilidad, podrían para este ángel, dotado de «intuición intelectual» (que Kant no admite para el hombre) cinco y cinco, sumar catorce mil o bien tres cuartos? Lógicamente Kant contesta: «no lo sé». Y ahí está precisamente uno de los puntos de crítica que Edmundo Husserl dirigirá contra Kant: yo sí que lo sé: «quiero hacer una Filosofía que sea para hombres, para ángeles, o para dioses...», *verdaderamente* universal y necesaria.

En este momento, dejemos a un lado esta interesante intervención de Husserl y su fenomenología, para no distraer nuestra atención de lo que decíamos de Kant. Lo que hemos dicho a propósito de la universalización y necesidad que en la sensibilidad viene del factor «transcendental» (es decir, constitutivo del sujeto o facultad cognoscitiva), lo mismo se dirá paralelamente cuando hable de la universalidad y necesidad de los juicios de la Física (entiéndase: Ciencias naturales): también habrá una «forma» en la facultad, es decir, un elemento «a priori» (o mejor: «transcendental») unificador: serán las doce «categorías», con que la apercepción juntará en una unidad universal de juicio la multiplicidad de datos de la sensibilidad.

Punto importante: en estos dos casos (Matemáticas y Física) el factor unificador de la *facultad* conocedora, extiende *el contenido* del sujeto (y por ello esta ciencia queda encerrada en el fenómeno): en cambio cuando habla de los Primeros Principios con que la razón enlaza los juicios demostrando, hay una división fundamental: en unos juicios también es la facultad quien extiende *el contenido*, en otro la facultad *no extiende el contenido*, sino que ella ha de proceder de esa manera. El primer caso será el principio de Causalidad; el segundo, el de No-contradicción. Expliquemos más este punto.



Si digo «el sol calienta la piedra» (es decir: «es causa del calentamiento de la piedra») refiriéndome meramente a un grupo de casos en que lo he comprobado así, no puedo enunciar el Principio de causalidad de un modo universal, por hipótesis. Pero si es la facultad la que hace «a priori» la *síntesis* (extendiendo el *contenido*) por decir por ejemplo «*todo* lo que empieza tiene causa», entonces claro está que tendré universalidad y necesidad en este Principio: pero su aplicación quedará estrictamente ceñida al orden de la experiencia: no podré decir, por ejemplo, «el mundo es contingente, luego existe Dios, Creador, porque *todo* lo que existe contingentemente tiene Causa».

Ahora bien, esta solución que ha dado Kant, no puede aplicársela a sí mismo, es decir al Principio con que él ha hecho su Crítica; con otras palabras, no puede decir que el Principio de No-contradicción también sea «sintético a priori»... Si el Principio de Causalidad es «extensivo del *contenido*» y por tanto sintético «a priori» (como también lo sería el de Razón Suficiente), entonces ¿con qué Principio ha hecho Kant su *Crítica de la Razón Pura*? No puede haberla hecho con un Principio «sintético a priori», pues entonces su *Crítica* no sería un Análisis transcendental, sino una Metafísica... El libro que declararía: «toda Metafísica es imposible», sería a su vez una Metafísica.

Por ello para Kant le es absolutamente preciso que el Principio de No-contradicción no sea «extensivo» de un *contenido*, sino que sea un Principio *puramente analítico*, es decir, que su universalidad y necesidad no se digan como EXTENSION DE UN OBJETO DADO EN LA EXPERIENCIA SENSIBLE. ¿Cómo entonces? La pretensión de Kant está muy clara: en mi Crítica no empleo el Principio de Causalidad, sino solamente el de No-contradicción (y el de Razón Suficiente) pero de un modo que es *puramente formal*, no *extensivo*...

Esto equivale a decir: admito que el Principio de No-contradicción es absolutamente universal y necesario; sin esto el pensamiento lógicamente se autodestruye en el escepticismo; pero esta universalidad y necesidad no son una extensión del *contenido* u *objeto*, sino algo puramente, digamos, «lógico» o «formal»: he de pensar así.

Precisamente por esto Kant cambia la fórmula del Principio de No-contradicción, «Imposible que *algo* al mismo tiempo sea y no sea», para formular: «*el predicado* que contradice al sujeto, no le conviene».

Dice que en la fórmula primera, aristotélica, se han metido por descuido dos «síntesis», que echarían abajo todo el sistema kantiano, claro está, porque con ellas no haría mero «análisis transcendental».

La primera de estas síntesis sería la de las palabras: «al mismo tiempo». En esto Kant se equivoca, porque si digo: «es imposible que el triángulo equilátero sea *al mismo tiempo* isósceles», es evi-



dente que no se trata de tiempo, sino: «en cuanto tal», o sea: «en cuanto al mismo sentido», o bien: «en cuanto sea equilátero». Por tanto aquellas palabras: «al mismo tiempo», no restringen el Principio al tiempo, sino que lo toman de un modo tan absolutamente primero (como la noción de Ser), que «también» se apliquen al tiempo. Pero en fin, no vamos ahora a discutirle a Kant esta equivocación, porque no nos interesa.

La segunda síntesis sería, según Kant, la de las otras palabras: «imposible», es decir, la expresión de la «necesidad» de que una *noción* o *contenido* «no pueda ser». Es decir, estas palabras *extienden el contenido* con universalidad y necesidad; serían ya una síntesis.

Por esto precisamente Kant ha cambiado la fórmula de este Primer Principio, para convertirlo en ley «del pensar», no «del ser»: «el predicado que repugna a un sujeto, no le pertenece». ¿Por qué en este caso habría una universalidad o necesidad *no expresadas*? ¿acaso esto evitaría la contradicción de una síntesis subrepticia? Sí, piensa Kant, porque así este Principio es meramente «formal», meramente «ley del pensar», no «ley del ser» como ampliando o extendiendo cualquier dato singular existencial.

Ahora bien, ahí está precisamente la contradicción fundamental de Kant, porque él hace de hecho de este Principio un uso *extensivo* del *contenido*; es decir, no «porque he de pensar así, lo predico así», sino al revés: «porque el *objeto* exige (= universal y necesariamente) ser así, por esto se lo atribuyo». O sea, porque es ley del Ser, por esto es también ley del pensar; y no viceversa, porque fuera meramente ley del pensar, lo atribuyera en la predicación y me engañaría creyendo que es también ley «del ser».

En efecto, Kant examina sus actos de conocimiento en las Matemáticas, Física, etc., para buscar las condiciones que los hacen posibles. Pero en su experiencia sensible, de su sensibilidad interna o temporal, nunca los ha tenido «todos» presentes: sólo «algunos»: «ese», «tal otro».

Si el sentido de sus afirmaciones es: «este acto mío de conocer (al que capto como existiendo «en sí» en mi inmanencia) es el que exige no-poder no-ser en cuanto sea» (es decir, universal y necesariamente) entonces junto con esta síntesis habrá hecho una Crítica —equivocada o no, ahora prescindamos— *de sus actos de conocer* y por tanto de la Razón que piensa, de la Mente que piensa, no de los actos «meramente» en cuanto representados en su pensar; pero en este caso ya ha hecho una Metafísica precisamente como condición para declarar que toda Metafísica es imposible.

Por el contrario, si el sentido de sus afirmaciones fuera meramente: «no sé si *este* acto mío de pensar, existente ahora en mí, en realidad podrá ser y no-ser en el mismo sentido, pues sólo digo que *yo* debo pensar así de él, como no pudiendo atribuirle un predicado contradictorio», entonces en este caso Kant, por las mismas pala-

bras de esta segunda hipótesis, no habría hecho la *Crítica de la Razón Pura*, sino «cómo he de representarme los actos míos de pensar, que si fueran así en cuanto se dan existiendo, implicarían una *Crítica de la Razón Pura*; pero como no sé si existiendo son así excluyendo absolutamente poder no-ser en cuanto son, tampoco puedo decir que infieran esta *Crítica*». ¿Valdrá para otra Razón que no esté identificada con la mía en mi inmanencia representativa? ¿o que no esté de igual manera identificada con mi constitución *transcendental*, que se proyecte fuera como un monstruoso «yo» transcendente que habría de ser sólo «yo» transcendental? Como se ve, su *Crítica* sería un perfecto sin-sentido.

#### V. Primeras consecuencias.

No hay que imaginarse que soy yo quien por primera vez he reconocido y afirmado que en el «Principio de No-contradicción» hay realmente una síntesis, como expuse más ampliamente ya hace años (5). Por el contrario hay filósofos que así lo han reconocido explícitamente.

Un punto en que a veces voy más allá de ellos, creo que es el siguiente: que reconocen la contradicción formal en Kant; pero no sacan de ahí las consecuencias que se pueden sacar. Vamos a ver dos casos.

1.º Joseph Maréchal en una nota de las primeras ediciones del cuaderno III de *Le point de départ de la Métaphysique*, venía a decirnos: ¿qué sacaríamos con machacar a Kant esta contradicción fundamental? ¿decirle que con este Método no puede llegar al «idealismo transcendental» sino al «escepticismo»? ¿y qué sacaríamos con llevarle al escepticismo? (6)

Creo que en esto se equivoca Maréchal: no pretendo llevar a Kant al escepticismo, sino mostrar que su Método *lógicamente* no desemboca como él pretende, en un idealismo transcendental, sino en el escepticismo.

Me dirán: ¿y entonces qué? Mi respuesta es muy sencilla: basta apelar a la más elemental ley lógica: CCpKqNqNp. Aquella proposición, sistema, doctrina, de que se sigue lógicamente una contradicción, es falsa, ha de ser negada. Negado el consiguiente se debe negar el antecedente. Es decir, no pretendo que Kant desemboque en el escepticismo; pretendo que si lógicamente debería seguirse de su Mé-

(5) *Investigaciones Metafísicas*. Barcelona 1948; I parte, § IV, p. 28 ss.

(6) MARECHAL, J.: *Le point de départ de la Métaphysique*. Bruges 1923, vol. III, p. 91, nota; p. 140.



todo un consecuente contradictorio y por tanto falso (el escepticismo), también es falso el antecedente de que se sigue.

2.º El otro caso que citaré es el de Josef de Vries. Este, a propósito de mi libro citado antes, decía (7) que por el hecho de que muestre yo a Kant que hay una síntesis, todavía no he dicho «cómo la hay»; no he explicado cómo se hace esta síntesis.

En esto respondo que tiene razón Josef de Vries: todavía no he dicho en este momento de la explicación *cómo se hace*; pero ya he dicho *cómo no se hace*, que es mucho. Por ahí —he dicho— ciertamente no. Por tanto ni me es preciso contar con el «agnosticismo trascendental» de Kant, ni me es necesario refutarlo, como si llegase a un término, el «idealismo trascendental». Sencillamente porque con su Método no puede llegar ahí.

Entonces, ¿no mostraré cómo se hace? Ciertamente. Ahí vendrá ahora la explicación positiva de que dispone nuestra Filosofía (8); pero el primer paso previo para mostrar cómo se justifica esta síntesis ha sido desbrozar el terreno mostrando *cómo no se justifica*.

Adviértase que entre la primera contradicción que hemos señalado en el sistema kantiano en el § III y la señalada en segundo lugar en el § IV, hay una íntima coherencia: es la clásica contradicción que muchísimos kantianos han observado en Kant a propósito de la noción de «cosa en sí» (9). Decir que la cosa «en sí» *existe*,

---

(7) «Scholastik» XX-XXIV (1949) 444. En otros sitios expone el mismo autor más abundantemente lo mismo, por ejemplo en el excelente libro *Denken und Sein*, Freiburg 1937, trad. *Pensar y Ser*, Madrid 1953. I Parte, capp. 4, § 3, p. 94, «El principio de contradicción como juicio sintético a priori», donde afirma: «Es decir, el principio de contradicción es un juicio *extensivo* a priori» (el subrayado es mío), aunque el autor, advirtiendo esta contradicción que hay en el planteamiento de Kant, quizá no se da cuenta de las graves consecuencias que lleva consigo en cuanto al mismo planteamiento de su Método. — Véase ahí mismo, p. 95, bibliografía sobre este punto.

(8) O.c. en la nota 5, *Investigaciones metafísicas*, § VIII ss., p. 52. — En plan de exposición escolar en mi *Curso de cuestiones filosóficas*, Barcelona 1963, cap. VII, n. 191 ss; y sobre todo cap. XII, n. 532-535.

(9) Véase por ejemplo MARECHAL, J.: *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. IV, Bruxelles-Paris 1947, libr. I, cap. IV, p. 165 ss.; libr. II cap. V, p. 283 ss. «La réalité de la chose en soi»; ETCHEVERRY, A.: *L'idéalisme français contemporain*, Paris 1934, libr. II, cap. I, p. 200-204; DELBOS, V.: *De Kant aux postkantians*, Paris, 1940, cap. I, § 2, *Le problème de la chose en soi*, p. 40-57. Por el contrario tiende a explicar y a defender la coherencia de Kant. CASULA, MARIO: *Studi kantiani sul trascendente*. Milano 1963, II, cap. II, § 3, «La sostituzione della cosa in sé come fattore conoscitivo: il costruttivismo fenomenista», que reduce la cosa «en sí» a factor «trascendental»: «La risposta è appunto la concezione della cosa in sé come *realtà trascendentale*, ossia come *pura condizione di pensabilità del fenómeno*, nelle due versioni,

que *influya* en nuestra sensibilidad, pero que es *totalmente* incognoscible (Primera edición de la *Crítica y Prolegómenos*) es contradictorio, porque ya ha debido conocerla en «algo» para afirmar su existencia y su acción; y si la ha conocido en «algo», ya no pueden detenerse las inferencias en muchísimas otras nociones de ahí deducidas (10). Si para evitar esta contradicción dice que la noción de «cosa en sí» es solamente un «concepto límite», esto es, se me señala con el fenómeno el límite de mi conocimiento, pero sería una noción meramente negativa (Segunda edición de la *Crítica* y el *Opus posthumum*: «Gedankending»), aún queda más patente la contradicción y la incoherencia, porque entonces un mero «ente de razón no puede «influir» sobre mi sensibilidad dándome la materia para que mi yo transcendental le imponga la forma «a priori» del conocimiento.

#### VI. Consecuencias ulteriores.

Aunque parezca que con esta ya larga exposición nos hemos separado de lo que intentábamos al principio, no es así: lo tenemos muy presente.

En efecto, se objetaba: «Si partimos del pensamiento nunca llegaremos a las cosas». Ahora volvemos a tomar esta afirmación contando con el análisis anterior y razonamos así: partiendo de la hipótesis de una distinción «fenómeno-nómeno» para filosofar dentro del «mero» fenómeno con «mero» análisis transcendental, se desem-

---

già viste, di oggetto trascendentale e di noumeno negativo», p. 146, donde concluye: «Tenendo conto di questo retroscena teorico e di queste distinzioni, non sembra difficile, crediamo, conciliare in maniera coerente i contrasti fra i testi».

(10) Además de la transformación que produjo en Kant esta contradicción fundamental de la «cosa en sí», que lo hizo oscilar desde la redacción de la primera edición a la segunda edición de la *Crítica*, es muy de notar el *Opus posthumum*, cuando Kant, ya anciano, forcejeaba entre los dos ángulos de la tenaza. Adickes ha dicho que estos escritos póstumos de Kant revelan un cerebro senil en descomposición; otros por el contrario ven ahí el resultado obvio de la ambigüedad inicial de su Método. Véase la interesante obra de PELLEGRINO, UBALDO: *L'ultimo Kant*. Milano 1956; II parte, cap. VII, «La cosa in sè», pp. 215-224, con la conclusión general de la obra, que dice así: «le oscurità e le contraddizioni che si possono cogliere dell'O.p. sono un vizio che è alla base stessa del criticismo, come ho cercato di mostrare nell'ultima parte» (p. 264). A la amplísima bibliografía que hay sobre este punto (UEBERWEG, F. - Max Fr.-Köhler: *Grundriss d.Ges.d.Phil.*, Berlin 1924, § 50, n.3, p. 731 ss. *Metaphysische Interpretation Kants der Begriff des Dinges an sich*), se van añadiendo sin cesar nuevos estudios, como DE CONINCK, A.: *L'analyse transcendantale de Kant est-elle cohérente?* Nauwelaerts 1956.



boca en una contradicción: luego no puedo seguir por este camino, con este Método. Voy entonces (sin poner como *premisa*, aunque tal vez esté *subyacente* de hecho: prescindiendo ahora de ello: ni lo afirmo, ni lo niego) voy a someter a reflexión mis propios actos inmanentes, para ver únicamente *cómo* se justifica críticamente que a través del acto representante alcance algo del existente «en sí» (dejando para otro sitio que será la Metafísica, una exposición «sistemática», no meramente «crítica», del hecho de esta síntesis que no sería proyección de la facultad, sino expresión de un *fundamento* dado en la representación sensible):

1.º La dualidad «sujeto-objeto» o si se quiere, «inmanencia-transcendencia». Se capta esta inevitable dualidad en un caso privilegiado: en la reflexión sobre los propios actos de conciencia, porque en este caso ambos elementos —la cosa «como representada» y la cosa «como existiendo en sí»— están dentro de mi misma inmanencia o conciencia: como existiendo «en sí v. gr. aquel dolor, que «en sí» es ciertamente «doloroso» decíamos; como «representando» o enunciando que existe, no es doloroso, sino un concepto «universal».

2.º El segundo paso consistirá en enhebrar juicios sucesivos, hasta aplicar a estos objetos que son «transcendentes en mi inmanencia», a) los conceptos *universales*, b) el concepto de «ser», c) los Primeros Principios, como el de No-Contradicción, que es absolutamente universal y necesario en lo que formula; d) así como es expresión de la «unidad» del ser, su «verdad» o inteligibilidad, asimismo el desarrollo del Principio de No-contradicción nos da (supuesta la noción de algún entendimiento) el de Razón Suficiente, que tendrá *la misma universalidad y necesidad* que el de No-contradicción.

Y ahí viene un punto importante: como la extensión «ilimitada» del concepto de «ser» y de Razón suficiente, exigen la *inferencia* o *deducción* hasta la *plena* transcendencia (no ya la «transcendencia en la inmanencia» al modo de Husserl, como hasta aquí, sino la «plena» transcendencia) entonces con toda lógica inferimos ya el paso a lo existente «en sí», cognoscible a través de sus manifestaciones: primero el mundo espacio-temporal y después ya en la Metafísica las nociones de Substancia, Causa, etc., y el Absoluto, Dios, que por ser principio único de ambos términos correlativos (objeto o cosa y facultad concedora humana) constituye a ambos con esta esencial « semejanza » que es lo que da al hombre su «a priori» cognoscitivo, «a priori» que no será un «a priori *ocultativo*», sino «a priori *manifestativo*», como dijo muy bien en cierta ocasión el filósofo alemán Johannes Lotz.

Con este proceso, como se ve, aunque con todo respeto hacia Maréchal, no obstante rechazamos de plano su procedimiento. No nos hace ninguna falta acudir a un «salto metalógico» para saltar desde la inmanencia a lo «en sí», ni es preciso apelar al «hambre de Dios» para objetivar el singular «existente», ni a ninguna especie

de «ontologismo» a lo Gratry, ni a «naturalizar lo sobrenatural», etc., para poder llegar «a las cosas» (11).

### VII. *En qué está la originalidad de Balmes.*

No admito la interpretación que muchas veces se ha dado del primer libro de la *Filosofía Fundamental* de Balmes. Creo que estas interpretaciones que corrientemente se dan de su Epistemología, son equivocadas; no sólo no expresan su pensamiento sino que lo falsean.

He expuesto el pensamiento de Balmes en una obra relativamente reciente (12) y en un trabajo bastante sintético de Enciclopedia (13). Como se verá en estos estudios, no se trata en Balmes meramente de decir: «el instinto intelectual nos obliga a dar valor objetivo» a las representaciones. No es esto. Claro está que comprueba que se halla en nuestra facultad este dinamismo (que él llama «instinto intelectual») de modo que psicológicamente hablando, sucede así, que nos lleva a objetivar en la transcendencia la representación. Pero lo propio de su sistema es esto: es imposible al filósofo que reflexiona sobre sus conocimientos para hallar su fundamentación, le es imposible prescindir de ninguno de *tres* elementos que por necesidad se le darán: 1.º captación de *esencias* (o «evidencia» en sentido cartesiano), 2.º aprehensión de algo *existencial* ya que la dualidad «sujeto-objeto» está en los mismos *hechos* o *actos* que existen en nuestra inmanencia, 3.º un finalismo o dinamismo intelectual, absolutamente indispensable: porque así como es del todo imposible reducir a mera *colección de hechos* singulares la *necesidad* y *universalidad* de esencias, también es imposible quedarse en el análisis con una mera comprobación de identidad, por la razón de que siempre se da algo más, que es un dinamismo, un finalismo, un «instinto intelectual» —dice él— que no se llamará «racional» como si fuera deducción, o como si fuera análisis racional, sino que se llamará «racional» porque está a la base misma de nuestra razón, «la constituye». Por consiguiente, si excluir cualquiera de estos tres elementos me lleva a una situación sin salida, de contradicción, me es preciso empezar comprobando la realidad de estos tres: y por con-

---

(11) Entre la copiosísima bibliografía sobre esta cuestión, es especialmente apreciable por su nitidez y precisión: DE VRIES, J.: *Critica*. Barcinone 1964, que dedica un capítulo al problema «Metaphysica cognitionis», cap. X, p. 199 ss.

(12) *Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento*. Barcelona 1969.

(13) *Jaime Balmes*. «Grande Antologia Filosofica», Marzorati, Milano 1972, vol. XX, «Il Pensiero Moderno».



siguiente el «instinto intelectual» no tiene meramente la función de objetivar transcendentemente la representación (lo cual es verdad), sino también la de darme el fundamento de que reflejamente compruebe que sin él no puedo quedarme en un mero inmanentismo, o subjetivismo, o idealismo.

Para explicar algo más claramente este denso párrafo, quizá podría decirse así: pongamos un caso evidentísimo, aquel en que menos pueda parecer que tendremos necesidad de este dinamismo objetivador: por ejemplo, el mismo Primer Principio formulado en forma de Principio de identidad Cpp, o bien el de No-contradicción NKpNp: «Lo que *es*, en cuanto *es*, *es*»; «Es imposible a lo que *es*, en cuanto a lo mismo y en el mismo sentido *no-ser*». Propuestos los términos de estos Principios y explicado su sentido, ¿brota o no brota su evidencia? Me dirán: sí, y por esto los afirmamos.

Pero replico interpretando el pensamiento de Balmes: *no basta* esta captación de esencias: también ha objetivado su contenido por su dinamismo intelectual. En efecto: si le es evidente que lo que *es* en cuanto *es* no puede *no-ser*, ¿por qué le es evidente que *ha de serle* evidente? ¿por qué ha de serle evidente de modo que *no habría podido* no ser así? Si alguien cree que podría darme una respuesta, por favor démela; porque esta respuesta equivaldría al argumento anselmiano u ontológico; equivaldría a demostrarme que «el ser *ha de ser*», que «*debía* existir el Ser Necesario, Dios...» lo cual sólo nos es evidente «a posteriori», no «a priori». No hacemos como Kant que en el período precrítico imaginaba que habríamos de ver «que ha de haber posibilidad»; sino que partiendo por el contrario *del hecho* de que pienso con verdad que pienso con verdad, es decir, que hay «posibilidad» entonces sí, infiero que «*debe existir* el condicionante, Ser Necesario»: pero no lo deduciría partiendo de su sola noción.

Por consiguiente —infiere Balmes— el Método para filosofar no puede reducirse a mera *evidencia* de nociones (en sentido cartesiano); ni tampoco a meros *hechos*, los captados en la conciencia (en sentido empirista); sino que es preciso recurrir a un tercer elemento, ya que ni se puede reducir toda la realidad a mera «esencia», ni a mera «existencia» fáctica, sino que hay además una comprobación de singularidad existencial: este *dinamismo* o *finalismo* objetivador con que pienso con verdad que pienso con verdad.

Pero adviértase bien: este finalismo o dinamismo o instinto intelectual, *no procede separadamente de los otros dos* (a pesar de que falseando a Balmes lo interpretan así); sino *sobreponiéndose* a ellos.

Por tanto, cuando Balmes acentúa fuertemente contra Kant y contra Fichte que hay una inevitable «dualidad sujeto-objeto» en la propia conciencia del pensador; una dualidad «esencia-objetivación existencial de esencia», dualidad que no evita el filósofo encerrándose en su propia inmanencia, imaginando que con mera evidencia de

análisis de nociones ya ha evitado el dinamismo o finalismo irreductible a ello; cuando Balmes pone de manifiesto esto, tiene algo de genial, porque mostrarlo en nuestro siglo no tendría tanta originalidad, pero advertirlo en los mismos comienzos de la era criticista era dar un fuerte golpe crítico en la raíz misma del criticismo y esto hace más de un siglo, 1843-1845.

No se diga (como en una ocasión me objetó un gran filósofo): «por lo menos aunque Balmes tuviera esta intuición, no la sistematizó».

No creo que sea verdad: la sistematizó. Lo que sucede es que no hizo esta sistematización dentro de una exposición o tratado de *Criteriología* o *Crítica*, pero sí en lo que yo en otro tiempo he denominado una *Metacrítica* (14), que esto es el primer libro de su *Filosofía Fundamental*: no se pregunta en ella como Kant se preguntaba: «¿Cómo será posible hacer una *Metafísica*, ya que hay tanta diversidad entre los metafísicos?», sino que Balmes equivalentemente se preguntaría: «¿Cómo será posible hacer una *Crítica*, ya que hay tantísima diversidad y oposición entre los críticos?» Si la *Crítica* de Kant quiere ser una *Meta-metafísica*, también una *Meta-crítica* sería la obra balmesiana, en que examina cuáles son las aprioridades «materiales» humanas, requeridas para poder buscar bien las «formales». Una *Crítica de la Crítica*, esto sería la obra de Balmes.

La desgracia está, esta es mi opinión, que si Balmes hubiera nacido en otras latitudes, ya tendríamos una revista dedicada a Balmes y una cátedra balmesiana, que ahondarían en la dirección señalada por sus concepciones. Pero si nace en nuestro suelo, nosotros mismos lo desconocemos.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

---

(14) *Balmes filósofo*, o.c., pp. 29, 43, 57, 60.



HERNÁNDEZ JUAN SAHAGÚN LUCAS: *Persona y Evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*. Burgos, Aldecoa, 1974, XVII-346 pp.

¿Un libro más sobre Teilhard de Chardin? Sí, un libro más; y esta vez lo edita la Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos, en el número 30 de sus monografías o publicaciones. Y el libro sale voluminoso, denso, amazacotado, teilhardiano. El Profesor de Salamanca Miguel Cruz Hernández lo presenta con un Prólogo en que expresa sus sentimientos de simpatía por Teilhard y su entrega total al evolucionismo.

La obra tiene tres partes: 1. Centrarse sobre sí mismo; 2. Factores de la personalización humana. Descentrarse sobre el otro para supercentrarse en uno mayor; 3. Análisis crítico. Conclusión. Cada una de estas tres partes se subdivide ampliamente: La relación del hombre con el cosmos. La significación de la conciencia. El «ser» personal. La dimensión sexual y su función personalizadora. Ultrahumano y personalización. Suprahumano y personalización. El estatuto del ser y la ley de complejidad-conciencia (Valoración crítica). Método de personalización (Juicio crítico). Se termina con una amplia bibliografía de 13 densas páginas; y un índice de Autores.

Con razón comienza el autor su introducción con estas palabras: «No es fácil escribir en estos momentos sobre Teilhard de Chardin después de la inmensa bibliografía que existe. Pretender abordar una faceta oculta de este rico pensamiento es punto menos que imposible». Y así es en verdad. Nada nuevo encuentra el lector, que no haya leído más o menos condensado en otros. Los escritores teilhardianos se copian continuamente, ampliando unos lo que han escrito sus antecesores; resumiendo otros las ampliaciones de los anteriores.

Aquí, sin embargo, hay que confesar que nos encontramos con un libro que podríamos llamar, en cierta manera, de primera mano. Aunque el autor ha leído y copiado mucho de muchos, pero él personalmente ha leído —se nota a todas luces— los escritos de Teilhard. Y este hecho le da cierta agilidad de movimientos, aunque no demasiada originalidad de expresión.

Una cosa aparece clarísima al ir investigando —acompañados por la mano del autor— los escritos de Teilhard: el apriorismo de que es víctima Teilhard y la dificultad que encuentran sus admiradores y discípulos en descubrir su auténtico pensamiento y quererlo sintetizar.

No vamos a analizar punto por punto los largos y enojosos capítulos de esta obra que se hace difícil y pesada no por culpa del autor o de su estilo, sino por la materia en sí misma y por la filosofía que hay que buscar en Teilhard sin que logre darse con ella. Continuamente se tropieza con la voluntad férrea de Lucas Hernández por hallar conexión en los conceptos y ortodoxia en las ideas teilhardianas que maneja. Aparece claro cómo Teilhard ha de inventarse una noción de ser, de creación, de persona, de unidad, de multitud... que encaje a su concepto preconcebido de evolución. Nos dirá el mismo Autor que la idea de Evolución era al principio para el propio Teilhard una hipótesis de trabajo, pero que luego pasó a ser una convicción y una certeza científica absoluta (p. 33). Se refiere el Autor más a la filosofía de la evolución, que al hecho mismo de la Evolución. Teilhard formuló una filosofía o dialéctica original y nueva. Tan nueva y tan original que seguramente ningún auténtico filósofo le daría carta de ciudadanía. El propio autor escribe: «Aparece claro, pues, que Teilhard se ha forjado una nueva imagen del saber filosófico. Descontento de la filosofía que estudió, impregnada sin duda de excesivo intelectualismo y sin responder a las exigencias concretas de su espíritu sobre el ser de las cosas, hace tabla rasa de toda filosofía, emitiendo un juicio severo y demasiado generalizado, y reivindica para ella un nuevo campo de acción menos etéreo y más entroncado en lo circunstancial y concreto. Pretende que la filosofía sea a la vez un sistema, una regla de acción, una religión y hasta un presentimiento. En definitiva, su conocimiento sobre las diversas manifestaciones de la realidad, conectado siempre con el mundo de los fenómenos. Pretende llegar a saber a qué atenerse respecto de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza» (p. 39-40). Se esforzará inmediatamente el Autor por defender —con otros— esta filosofía llamándola heurística. De todos modos creemos que lo más adecuado que de ella puede decirse es que *ex absurdo sequitur quodlibet*. Un concepto de ser, preconcebido para dar explicación a un pensamiento apriorista, que sirva para hacer una filosofía o dé valor científico a una que ha de ser *ciencia experimental*, nos parece una aberración básica capaz de inutilizar la legitimidad de cualquiera conclusión lógica dentro de este sistema.

Nosotros no vemos cómo pueda hallarse lógica en el sistema teilhardiano, cuando propugna una unidad-creación o creación-unidad (p. 31s., sobre todo 33-34) y la «unión diferencia» (p. 210s.). Teilhard está jugando con las palabras «unión, unidad, uno, ser, persona».



Y las emplea como le va a gusto. Mucho se esfuerza el Autor para salvar la personalidad o independencia propia de la persona, y la personalización a que lleva el sistema de Teilhard. Los textos que aduce —y los maneja muy hábilmente— son a veces desconcertantes y manifiestan la falta de lógica y de filosofía de Teilhard. Se encontrarán todas las contradicciones que se quiera. ¡Lástima de energías que se han gastado en interpretar sus escritos!

A la verdad, nos horrorizamos al ver las largas listas de escritos y publicaciones, conferencias, etc., acerca de Teilhard de Chardin. Nos preguntamos: ¿no habría sido mejor relegarlo al olvido y dejar dormir el sueño de la paz a aquellos papeles que tanto inquietaron a su autor y tanto han inquietado a sus discípulos y admiradores? Porque creemos que es un hecho palpable que los escritos de Teilhard, en sí mismos, no han convencido a nadie; solamente han servido de pantalla para los evolucionistas, transformistas, materialistas (incluso ateos), católicos ya evolucionistas; han entusiasmado a los discípulos de Teilhard, y han llenado de admiración a los que han pensado con ellos hacer un beneficio a la religión católica y al teísmo. El mito va pasando; Teilhard va arrinconándose poco a poco, sin que le despierten nuevas aportaciones monográficas. Y los pobrecitos que han formado su filosofía y su ciencia a base de Teilhard se encuentran con las manos vacías y con sus carpetas estudiantiles llenas de citas y síntesis teilhardianas que de bien poco les sirven.

Todo el capítulo 4: *La dimensión sexual y su función personalizadora*, no parece un modelo de buena voluntad y de ingenio para justificar y enfocar cristianamente unos principios y unos textos que nos llevarían (y por desgracia pensamos que han llevado ya) a un amor libre como síntesis o grado supremo de la «castidad», de la unión, de la unidad a que ha de llevar la evolución. Mucho han influido las tesis teilhardianas a difundir los principios que tan fieramente han atacado al celibato eclesiástico y religiosos, presentando a los célibes como personas incompletas, irrealizadas, anormales o poco menos.

Las conclusiones del Autor creemos que son lo más defectuoso de su obra. En ellas parece que no quiere reconocer ninguno de los defectos que otros fervientes discípulos de su común Maestro han lamentado. Lucas quiere defenderlo todo, excusando aquello que no es defendible en modo alguno. Se consuela, quizás, diciendo que Teilhard está en la línea de los modernos pensadores. ¿No será, más bien, que los llamados pensadores modernos están imbuidos de ideas teilhardianas? Lo cierto es que la Filosofía, la Teología y la Moral moderna —en contraposición de la Tradicional de la Iglesia Católica— está llena de confusión, imprecisión, interrogantes, problemática, incertidumbre... ¿No es todo esto una coincidencia con la oscuridad, imprecisión, reticencias... del estilo de Teilhard de Chardin?

FRANCISCO DE P. SOLÁ

DEL PORTILLO, MANUEL, S. J.: *Teilhard de Chardin. Un autor discutido*. Madrid, 1973, 353 pp.

También la obra del P. del Portillo es un libro más sobre Teilhard de Chardin; pero se coloca en la cera de enfrente. Y ello hace que haya de tenerse en consideración porque se requiere cierto atrevimiento y grande personalidad —como dirían ahora —para arriesgarse a atacar al «divo» del cientificismo moderno. Y el P. del Portillo se atreve. ¿Será un reto de David contra Goliat? Pero no olvidemos que David venció, porque iba respaldado por «el Dios de los ejércitos»; y Goliat fue vencido porque luchaba con la espada, la lanza y sus armazones de guerrero. Algo de esto hay en la palestra a que baja el P. del Portillo. Los libros de Teilhard de Chardin se publicaron contra la voluntad de la Compañía de Jesús, a que pertenecía. Aun en vida del autor circulaban ciclostilados clandestinamente... El libro del P. del Portillo sale con todas las de la ley, con todos los permisos, aunque esto le haya retrasado varios años la publicación de su obra o su salida a la palestra. Va bien respaldado por la virtud de la obediencia, de la que decían los ascetas antiguos que «hace milagros». Damos, pues, la bienvenida al libro del P. del Portillo aunque sea un libro más sobre Teilhard de Chardin.

Otra buena cualidad tiene este libro: la honradez del autor, su sinceridad, su celo apostólico, su claridad y su... humildad. No tiene pretensiones de erudito, de filósofo, de teólogo o de científico. Es el auténtico David que siente bullirle la sangre en las venas cuando ve al Filisteo increpar a los ejércitos de Israel sin que salga a la pelea ninguno de los agueridos y armados soldados y generales del Pueblo de Dios. Pero el P. del Portillo no va con solo una honda y unas peladillas de arroyo —como tampoco David, que había matado leones, era un cobarde o un novato en las luchas— se presenta con un bagaje de lectura, de estudio, de reflexión y de oración. Todos son elementos que se necesitan para quien pelea por la gloria de Dios.

Y así nos presenta una monografía muy completa, sencilla, práctica, clara y acomodada a las personas de cultura y a las menos cultas. Sacarán provecho tanto los eruditos y especialistas, como los estudiantes y universitarios o personas de cierta formación cultural que no pueden por sí mismos analizar las obras de Teilhard y descubrir sus errores o inexactitudes, imprecisiones y falsedades. Porque uno de los grandes males que han hecho los admiradores y divulgadores de T. de Ch. ha sido presentarlo poco menos que como un Santo Padre de la Iglesia, como un religioso ejemplar, como la figura cumbre de nuestro siglo... con lo que han encandilado a muchísimos estudiantes y personas de cultura científica pero no teológica ni filo-



sófica, los cuales han leído entusiasmados las obras de Teilhard y de ellas han reportado gravísimos males, más quizás de los que contienen. Los científicos han admirado en él su filosofía que ignoran; los filósofos, su ciencia que desconocen.

Comienza el P. del Portillo con un estudio sobre la personalidad, vida y obras de T. de Ch., con algunas advertencias sobre el «mito» teilhardiano. En esta parte (pp. 36-42) expone la reacción de la Iglesia ante las obras de T.; y en las pp. 43-45 transcribe algunas expresiones impropias o peligrosas que se encuentran en los escritos de Teilhard de Chardin.

La segunda parte: *fundamentos científicos del sistema teilhardiano*, analiza las afirmaciones y pruebas evolucionistas de T. y de los científicos modernos que adhieren a este sistema hipotético. El autor afirma —con razón— que la evolución no es un *hecho demostrado* con argumentos científicos; no pasa de *hipótesis de trabajo*. Por tanto, todo el sistema y toda la filosofía, ciencia, teología, mística, etc. teilhardiana que se basa en la evolución, no es más que la estatua bíblica cimentada sobre pies de barro.

Con un título muy teilhardiano sigue la tercera parte: *Metaciencia y Metabiología de T. de Ch.* Es una síntesis y crítica del sistema científico-filosófico teilhardiano. No se entretiene el P. del Portillo en citas de T., que harían enfarragosa e interminable la lectura, sino que compara a T. de Ch. o su filosofía con la de los grandes autores católicos; y en cuanto a las doctrinas científicas puntualiza muy bien las bases flojas, débiles y falsas del evolucionismo, por lo menos entendido en el sistema tan universal de un Transformismo general, como admite y propugna T. de Ch. y sus seguidores. Ataca también, con acierto y precisión, algunos capítulos del libro «Evolución», que quiere presentarse como el último grito de la ciencia.

La cuarta parte trata de un tema delicado: *Teilhard, no del todo conforme con la Teología católica*. Aquí estudia los temas apasionantes de la «teología» teilhardiana, y que precisamente han servido de punto de partida para todos esos discípulos y admiradores de T. que con tanta buena fe han pensado hacer una obra apologética en favor del catolicismo o del teísmo, al divulgar las ideas teilhardianas. Los temas son: Dios, la Creación, Cristo, el Cristo cósmico, el Punto Omega, la Parusía, la «Via tertia», el orden sobrenatural, el pecado original, moral, etc. También estudia sus relaciones con el Marxismo y con el Modernismo condenado por San Pío X. Con razón opina el P. del Portillo que «las especulaciones de T. de Ch. nada tienen que ver con las conclusiones ciertas y objetivas de una ciencia sería fundada en la experiencia y en las razonables inducciones de ella derivadas. Son más bien imaginaciones fantásticas, sin fundamento real. Y su autor, un maravilloso poeta soñador, autor de ciencia-ficción o fantasciencia» (p. 236). Y nos parece todavía demasiado optimista el P. del Portillo, que en todo lo largo del libro

descubre una bondad de corazón y un temor de ofender a nadie, que es de admirar.

Con esta cuarta parte podría darse por terminado el libro. Pero el hecho de haber sido retenida durante cinco años su publicación, ha dado lugar a que el autor añadiera un *capítulo adicional* y nueve apéndices, que han enriquecido, completado y perfeccionado su obra haciéndola más moderna aún y meritoria de alabanza. El «capítulo adicional» es un comentario-refutación al estudio «La creencia cristiana y la Evolución» del P. Luis M.<sup>a</sup> Armendáriz —decidido evolucionista y teilhardiano— en la obra «Evolución» de la BAC. El autor sigue paso a paso las afirmaciones del P. Armendáriz —algunas muy atrevidas, ciertamente— y las contrasta con las afirmaciones de la doctrina católica del Magisterio de la Iglesia no sólo antiguo sino el más reciente de los Pontífices Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI.

Con gozo saboreamos este libro del P. del Portillo, al que felicitamos de todo corazón. Le merecerá —no lo dudamos— ingresar en las columnas de los estigmatizados y tachados de inmovilistas, retrógrados, conservadores, anteconciliares y quizás hasta anticonciliares. Pero esto no importa a quien busca la gloria de Dios. También Cristo estuvo en la lista negra. Pero Cristo es el camino, la VERDAD y la vida.

FRANCISCO DE P. SOLÁ

BLONDEL, MAURICE: *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*. Texte latin (1893). Introduction et traduction par Claude Troisfontaines. Centre d'Archives Maurice Blondel, n.º 1. Ed. Nauwelaerts, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris. 1972, 320 pp., 24'5 x 16 cms.

El libro incluye una reedición de la tesis latina de Blondel, de 1893, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (con la traducción francesa de Troisfontaines) y una larga introducción (pp. 1-142), que estudia comparativamente la tesis latina de 1893 y una especie de refundición francesa de la misma, que escribió Blondel en 1930 con el título de *Une énigme historique. Le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (citaré LVS). Voy a ceñirme a presentar y comentar este magistral trabajo introductorio de Troisfontaines. Baste decir de la tesis latina que su reedición hace tiempo que se echaba de menos.

No se puede entender en toda su peculiar originalidad el pensamiento de *L'action*, de 1893, si se desconoce su tesis contemporánea sobre Leibniz: «la petite thèse commande la grande», decía el mismo Blondel.

Troisfontaines divide la introducción en tres capítulos. El primero



señala los trabajos preparatorios de la tesis latina. El segundo expone el contenido de la misma. El tercero compara este contenido con el comentario francés de 1930. Este capítulo (pp. 97-131) es, a mi juicio, lo más interesante del estudio y voy a exponerlo algo más en detalle.

En general, al publicar Blondel, en 1930, su obra LVS, no pretende dar una traducción francesa de la tesis latina o resumir su contenido, sino repensar el problema «afin de voir ce qu'il en retient a près de quarante ans de distance» (p. 97).

Señala primero T. los puntos de convergencia entre ambas obras y los reduce a tres: «Blondel y présuppose une même conception générale du système de Leibniz; il construit ses deux textes suivant une même ordonnance générale; il situe dans les deux cas l'hypothèse du *vinculum* dans le cadre de la substance composée» (pp. 97-98).

En segundo lugar, expone las divergencias entre los dos textos, que pueden resumirse en un distanciamiento y en una actitud crítica del Blondel de 1930 respecto de Leibniz: «Dans la thèse latine, Blondel semblait accepter intégralement le système de Leibniz et la doctrine du *vinculum*; maintenant dans le commentaire français, il semble tout rejeter» (p. 112).

En tercer lugar, al comentar T. las últimas páginas de LVS (*Conclusion*), resume en tres rasgos característicos el pensamiento de Blondel. Es la suya 1.º una filosofía concreta, que busca una *via media* entre el empirismo y el idealismo y que pone lo real en lo concreto (*le concret*), síntesis de lo singular y lo universal (*vinculum substantiale*); 2.º es una filosofía de la acción, que identifica el *vinculum* con la acción: «L'Action de 1893 est incompréhensible tant qu'on n'a pas vu que Blondel met, sous ce terme d'action, le *vinculum* de Leibniz» (p. 127); y 3.º es una filosofía integral, que incluye el problema del pensar, del ser y de la acción. y que abarca incluso, a título de hipótesis, el mismo dogma cristiano y considera a Cristo como «Lien substantiel» («pancristismo»). «La Trilogie sera beaucoup plus réservée sur cette doctrine qui reste cependant présente et demeure pour Blondel le modèle de la réconciliation finale des créatures en Dieu» (p. 129).

Quiero destacar para terminar, una afirmación de T. que es como el resultado de su estudio comparativo: «On peut vraiment parler d'un premier Blondel et d'un second» (p. 119). La línea divisoria entre ambos pasaría por la obra de 1930.

Blondel I (*L'Action* de 1893) se inspira en Leibniz y en su *vinculum*. Sus rasgos esenciales son: la inmanencia como método («fenomenismo») y una tesis central, la doble mediación *réalisatrice* de la acción y de la Encarnación.

Blondel II (Trilogía) se distancia de Leibniz, cuya hipótesis del *vinculum* «perd presque entièrement son crédit» (p. 120); abandona el fenomenismo: los seres *son* (aunque sólo son «ébauches d'être»);

distingue mejor el orden de la creación del orden de la gracia y abandona el pan cristismo como problema filosófico.

En resumen, Blondel I asume el *vinculum* leibniziano y lo hace portador de su propio pensamiento, profundo y original, aunque enigmático. Blondel II «en se séparant de l'inspirateur de ses réflexions initiales, Blondel rénonce peut-être aussi à ce qu'il y avait de très original dans son chef-d'oeuvre: *L'Action* de 1893» (p. 141).

JUAN PEGUEROLES

*Fe Cristiana y cambios sociales en América Latina*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, 428 p.

El Instituto Fe y Secularidad publica en este volumen las Jornadas tenidas en San Lorenzo de El Escorial del 8 al 15 de julio de 1972, Jornadas que en sus días fueron objeto de viva controversia por su tema, sus oradores, su preparación y las peripecias de emplazamiento. Una Introducción del P. Alfonso Alvarez Bolado S.J. quiere ser una presentación apologética y defensiva de estas Jornadas y de sus doctrinas. *Unusquisque in suo sensu abundet*. Pero siempre se podrá poner en duda la legitimidad de muchas conclusiones, la veracidad de no pocas afirmaciones y, sobre todo, la universalidad de las doctrinas.

Los temas desarrollados fueron: Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación. — Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina. — Movimientos e ideología en A.L. — Dimensiones del Catolicismo popular y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales. — La Fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular. — Formas específicas del proceso latinoamericano de secularización. — Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas. — Las «élites» latinoamericanas. — Las bienaventuranzas y el cambio social. — Evangelio y praxis de liberación. — Teología y Política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación. — La transformación humana del tercer mundo, exigencia de conversión.

Siguen nueve comunicaciones y extractos de Seminarios. Los autores de los diversos trabajos y comunicaciones son, Agudelo, Ames, Arroyo, Assmann, Bolado, Bonino, Borrat, Büntig, Comblin, Dussel, Edwards, Galilea, Girardi, Gutiérrez, Lora, Padín, Poblete, Scannone, Segundo y Zevallos (los hemos colocado por orden alfabético como están en la faja de guardas del libro).

Como puede observarse por los títulos el tema central es la *Liberación*, o si se prefiere, la Teología de la Liberación, aquella Teología



ante la que nos ponía en guardia la Santa Sede. Y, ciertamente, basta leer someramente los trabajos que contiene este volumen, para comprender que se promociona una Revolución social y teológica (mejor, ideológica) que desemboca (si no arranca) en el comunismo o cosa parecida. Lo que llama la atención es que semejantes promociones provengan de un Instituto que se proclama de Fe y Secularidad. Ciertamente que es Instituto de Secularidad (¿equivalente a secularización?), pero no aparece demasiado la Fe.

Seguramente agrada coger al azar un parrafito y por él se podrá quizás valorar la obra: «*El actual desafío a la teología latinoamericana*. Pero se trata de un chance o posibilidad real que se presenta objetivamente. Debe con todo ser asumida objetivamente como *tarea* por la teología latinoamericana. Se le plantea así a ésta el desafío de cómo hacer para que el lenguaje de liberación al teologizarse no se despolitice, y sin embargo se «desunivocice», es decir, se libere de la univocidad que lo ata a su origen. Y cómo hacer para que, al abrirse analógicamente a su significación humana teológicamente total y a situaciones nuevas, no pierda su fuerza diaéctica y práctica, hasta alcanzar los niveles más concretos y determinados de lenguaje y praxis histórica, ya que de ellos partió. Pues, por un lado, aunque el lenguaje teológico debe «desapropiarse» kenóticamente de una «esfera propia» dualísticamente separada de la realidad histórica, no debe, sin embargo, *vaciarse*, del *theos* (que lo hace teológico), llegando a *confundirse* con el lenguaje socio-analítico o político unívocamente determinado, por ejemplo el marxista» (p. 253). Hemos respetado los subrayados, que no son nuestros.

Y como colofón del libro se nos ofrece una especie de Himno a la Liberación. Es de Jules Girardi (el Profesor expulsado del Instituto Católico de París por sus doctrinas poco ortodoxas). Después de comenzar con que «el primer mandamiento cristiano, el mandamiento nuevo, el mandamiento único, es el mandamiento de la confianza» y advertirnos que «sin confianza no hay amor; sin confianza no hay fe, sin confianza no hay esperanza», nos exhorta a confiar en el hombre porque «no se puede confiar en Dios sin confiar en el hombre... Sólo se cree en Dios si se entiende que la confianza en los hombres es el signo necesario y la medida de nuestra confianza en Dios». Pero resulta que «confiar cristianamente en los hombres es confiar en todos, pero no del mismo modo. Confiar cristianamente en los hombres es tener una clara preferencia; es confiar sobre todo en los pobres y en los oprimidos... Sólo el que confía en los pobres, confía verdaderamente en Dios». Y ¿qué se saca de confiar en los pobres? Que «confiar en los pobres es creer en sus virtualidades liberadoras, en su potencial revolucionario, aun cuando la represión y la violencia del sistema llega a empujarlos a una mediocridad aparente. Confiar en los pobres es creer en la fuerza y en el destino histórico de sus clases»... Continúa Girardi con una terrible invectiva contra la Iglesia: «Es-

coger a los pobres es, para un cristiano, denunciar el pecado histórico de la Iglesia, aliada con los ricos y los poderosos, el abuso objetivo, indudablemente no intencional, de la explotación de los pueblos pobres y de las clases populares...» (p. 385-389). ¿Para qué seguir? Da verdadera pena el confusionismo que reina en todas o casi todas las páginas de este libro, en el que se mezclan verdades de puño con falsedades no menos gordas; y sobre todo la exageración en universalizar, el simplismo en atribuir a la Iglesia —precisamente la Iglesia católica— la causa de tantos males y de tanta miseria como dicen que hay en el tercer mundo. ¿No se podría hacer un libro en el que se dijera totalmente lo contrario: que la Iglesia en el tercer mundo ha sido la que más se ha preocupado por los pobres, los humildes, los necesitados...? Y ¿cuál de los dos libros sería más verdadero?

FRANCISCO DE P. SOLÁ

ASSEMANN, HUGO: *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, 271 p.

En la misma serie o colección Agora (Crítica, Religión, Sociedad) publica ediciones Sígueme este tomo sobre la Teología de la Liberación. No es la primera vez que toca este tema, antes bien es uno de los preferidos por dichas Ediciones.

No vamos a detenernos a enjuiciar este libro, que no varía en nada la postura de tantos otros como se han escrito sobre este tema. Solamente queremos llamar la atención que el mismo autor inserta al final de su obra un artículo de Genaro Alarcón intitulado *Revelaciones sobre la campaña organizada contra la Teología de la Liberación*. Allí se quiere achacar a enemiga de esta Teología (contra la que la misma Santa Sede nos ha querido poner en guardia) a una campaña que contra ella se organiza por los capitalistas, teólogos, Obispos y otras entidades que quieren continuar en su opresión al pobre y sostenimiento del poderoso y potentado. Siempre la Iglesia ha querido la liberación del pobre (recuérdese al P. de las Casas, las Reducciones del Paraguay, la infinidad de misioneros mártires y que han vivido una vida austerísima al lado y con los pobres; cosa que no sé si hacen los que escriben libros sobre la Liberación o similares). Pero la Teología que se propone de la Liberación es una falsificación del Evangelio, una llamada y empuje al comunismo revolucionario, un meterse en política de tendencias revolucionarias con la excusa (u ocasión) de la necesidad de promover a los pobres y oprimidos. Creemos que nada hay más opuesto al Evangelio (y por tanto a una auténtica Teología) que un politicismo revolucionario. Ciertamente que el tema de las relaciones entre la Iglesia y la Política (no decimos la Iglesia y el Estado) es muy complejo y ha de ser



tratado con suma delicadeza y seriedad, pero no es menos cierto que la Teología ha de fundamentarse plenamente en el Evangelio, y en el Evangelio muy poco hay —si algo se puede encontrar— de relaciones de Cristo con la Política y los políticos de su tiempo.

FRANCISCO DE P. SOLÁ

CAMERÓN, SARA: *La verdad en Heidegger*. Universidad Nacional de Córdoba, 1971, 48 pp., 19 x 12 cms.

GARCÍA ASTRADA, ARTURO: *América y las Ideologías*. Universidad Nacional de Córdoba, 1971, 56 pp., 19 x 12 cms.

ANQUIN, NÍMIO DE: *De las dos inhabitaciones en el hombre*. Universidad Nacional de Córdoba, 1971, 64 pp., 19 x 12 cms.

Estos tres folletos aparecen dentro de la Colección «Cuarto centenario». S. Camerón esboza brevemente el pensamiento heideggeriano en torno a la verdad. A. García Astrada recoge dos conferencias sobre «Europa y la crisis de las ideologías» y «Perspectiva de la filosofía argentina». N. de Anquín confronta las dos «inhabitaciones» del Absoluto en el hombre: como Ser en el pensamiento griego (participación) y como Dios creador en el pensamiento cristiano (analogía). El autor considera irreconciliables el concepto de participación y el de analogía: «aquella... pertenece a la ontología... mientras que ésta es teológica». Punto de vista discutible. Todo depende del sentido en que se tomen los términos.

J. P.

*Pensée ibérique et finitude. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains*. Publications de l'Université de Toulouse, 1972, 200 pp., 24 x 16'5 cms.

Este volumen de ensayos completa las dos antologías anteriores: «Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine» (1968) y «Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine» (1971). Después de tres años centrados principalmente sobre este tema esencial para el mundo cultural ibérico, el equipo de estudiosos de temas hispánicos ha querido presentar, en forma de ensayos, unas muestras de sus discusiones y búsquedas.

Los estudios se refieren a las dos corrientes más conocidas de la filosofía española contemporánea, la unamuniana y la orteguiana. Después se estudian, en los tres géneros literarios, novela, teatro y poesía, tres figuras representativas: Blasco Ibáñez, Unamuno y Cernuda respectivamente, destacando siempre la temática del tiempo y de la muerte.

J. P.

GABAUDE, JEAN-MARC: *Le jeune Marx et le matérialisme antique*. Ed. Privat, 1970, 280 pp., 21 x 12 cms.

El presente ensayo forma parte de la nueva dirección de los estudios sobre la obra de Marx. Es el primer trabajo que tiene por objeto la tesis de doctorado de Marx: «Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro», publicada en 1841. Esta tesis nos presenta a Epicuro como «un joven hegeliano», a la vez admirado y criticado por Marx y exageradamente diferenciado de Demócrito. El estudio arroja además nueva luz sobre varias cuestiones actualmente discutidas: originalidad de los dos grandes atomismos antiguos; significación del ateísmo, del humanismo y de la investigación filosófica.

J. P.

FERNÁNDEZ CANTOS, JOSÉ L. y CARRASCO, JOAQUÍN G.: *Ley general de educación. Espíritu y realidad de la reforma educativa española*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1971, 628 pp., 22 x 13'5 cms.

El volumen reproduce el texto íntegro de la reciente Ley general de educación, con notas aclarativas intercaladas. El libro no quiere ser fundamentalmente crítico, sino racionalmente expositivo.

J. P.

MIRANDA, JOSÉ PORFIRIO: *El ser y el Mesías*. Col. «Estudios Sígueme», n.º 10. Salamanca, Ediciones Sígueme 1973; 221 páginas, 12 x 21 cms.

Esta obra pretende separar al que llama «Dios verdadero», de los que «pueden ser conocidos, amados e invocados directamente». Ya se ve, con esto a dónde apunta. Otra cosa pretende también: entender de tal manera el Mesías que no sea como si viniese enviado para que los que creyesen en El y en la sociedad por El fundada, tuviesen vida eterna. Con esta mentalidad, se comprende la pregunta que encabeza el capítulo 10: «¿Parusía o presencia?» Es decir: ¿hay que esperar una venida gloriosa del Juez (Mat. 25) o interpretar «naturalísticamente» la revelación?

Como se advierte, no sólo no podemos estar de acuerdo con esta mentalidad, sino que tampoco lo estamos en que se difunda con apariencia científica y sobre todo con apariencia de religiosidad (aunque en la obra no consta licencia eclesiástica de publicación). Desde luego las citas filosóficas de Heidegger y de Sartre u otros, para el filósofo profesional no serán tomadas en consideración. En cuanto



a la exégesis bíblica, desde las que se apoyan en von Rad hasta las de Bultmann, no sé si tendrán de parte del exegeta consciente, una apreciación semejante.

C. V. M.

MATE, REYES: *El ateísmo, un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano I*. Salamanca, Ediciones Sígueme 1973; 221 pág., 15'5 x 23 cms.

Para comprender cuál es la mentalidad en que se mueve este ensayo, será suficiente transcribir, a modo de cata, algunas de sus frases. Véanse las que abren el libro: «El concilio Vaticano I, pertenece al grupo de pesadillas históricas que el cristiano o el teólogo moderno mandaría gustosamente al limbo de los sueños si le fuera posible» (pág. 13). Pero no resulta fácil enviar al «limbo de los sueños» su definición de fe, de que Dios, con la sola luz de la razón natural puede conocerse con certeza; y entonces el problema está en cómo salvar este obstáculo, para poder quedar con la misma mentalidad: «El ateísmo, si no es un fenómeno desconocido, es algo marginal a las preocupaciones teológicas de este tiempo, y, desde luego, no es objeto de la teoría del conocimiento natural de Dios. Lo que es nuevo es la problematización de Dios. Dios ha dejado de ser el punto de partida, evidente e indiscutible, para convertirse en un problema que había que resolver» (pág. 97). Los mismos títulos de los dos capítulos siguientes, ya son por sí muy expresivos: «El ateísmo, objeto teológico de una Iglesia politizada»; «La neoescolástica, teología de la restauración burguesa».

Entonces, ¿qué pensar de los «preambula fidei»? «La praxis eclesial es el nuevo *praeambulum fidei*» (pág. 203). En qué consiste esta «praxis» es expuesto durante la obra y resumido en las páginas siguientes (pág. 208-210), que terminan con una crítica, nada menos que del mismo Concilio Vaticano I: «El concilio no salió airoso de su confrontación con el ateísmo porque sucumbió a la tentación que antaño provocara el nacimiento del fenómeno ateo: la ambición del poder» (pág. 212) (¡sic!).

El nombre con que solemos designar esta mentalidad es la de «agnosticismo» (ya puesto de relieve por San Pío X en la *Pascendi*), consecuencia de las filosofías racionalistas pos-kantianas, que han ido incubando en el seno de los ambientes protestantes; fenómeno al cual solemos hoy día designar con el nombre de «progresismo». Cuál es el juicio que sobre este fenómeno ha dado el mismo Concilio Vaticano II, en los momentos en que ha abordado estos temas (por ejemplo cuando encarga que los futuros sacerdotes sean formados «innixi patrimonio traditionis perenniter valido») o por el mismo Paulo VI, ya directamente por sí, ya por medio de las

Congregaciones (por ejemplo con el *Mysterium Ecclesiae*, de la Congregación de la Doctrina de la Fe, el 24 de junio de 1973) está bien claro.

Cuál es, por consiguiente, también nuestro juicio sobre la tesis y mentalidad de esta obra, ya no parece necesario expresarlo.

JUAN ROIG GIRONELLA

PETRUZZELLIS, NICOLA: *Critica dell'inautentico*. «Il pensiero europeo. Collana di studi filosofici», vol. III. Napoli, Giannini editore 1974; 568 pág., 15 x 22'5 cms.

El autor nos dice en la presentación de este libro: «en la primera parte de este volumen se recogen algunos ensayos que abordan una problemática filosófica fuertemente apoyada en las costumbres. En la segunda parte en cambio, tratamos de ideas corrientes, nacidas frecuentemente de la deformación o de la exasperación de una temática que brota de las fuentes del pensamiento contemporáneo, que a su vez es atraído por algunas exigencias no siempre justas y límpidas».

En efecto, la primera parte, «Por una reconstrucción filosófica» trata de las ilusiones del cientismo; de la solución ficticia basada en la «posibilidad» (en realidad este capítulo es contra el existencialismo de Abbagnano); de recuperar la problemática ontológica; metafísica e historia; el primero axiológico; aporías del espíritu objetivo (se refiere a Hartmann); proposiciones normativas (contra el empirismo); la perspectiva ética; la pasión del pensamiento de Tomás de Aquino, Descartes y Espinosa; situación. perspectiva, universalidad; significación de la estética de Schelling; notas sobre la estética del teatro y la novela. Como se ve, hay una gran parte de fondo histórico en estas variaciones de tema filosófico.

La segunda parte consta de artículos mucho más breves, que podríamos decir que son temas de actualidad, como «el miedo del pensar», «crítica de lo inauténtico», «crisis de la cultura», etc.

En conjunto la obra está formada por una antología de ensayos que el autor publicó desde 1969 a mitad de 1973 en la revista «Rassegna di Scienze Filosofiche», en la publicación mensual «Il Cavour» y en periódicos como «Il Giornale d'Italia».

El pensamiento, siempre agudo y alerta del Profesor Petruzzellis, se enriquece con esta nueva aportación, que se leerá con gusto y provecho.

JUAN ROIG GIRONELLA