

Estado actual de las corrientes filosóficas en Europa (*)

I. — EL PUNTO DE OBSERVACION

Parecería pretensión excesiva la de conocer tan bien el complejo fluir de la filosofía europea, que pudiésemos expresar en breve espacio cuál es el estado presente de las corrientes filosóficas europeas. Puede sin embargo mitigarse la excesiva pretensión de este título, con un subtítulo que especifique el marco dentro del cual estudiamos esta evolución. El marco es, en efecto, el reciente Congreso Internacional de Filosofía, el XII^o en la lista de los grandes Congresos filosóficos Internacionales, que del 12 al 18 de septiembre de 1958 se han celebrado en Venecia.

Si con esta limitación queda más reducido el inmenso campo de nuestra exposición, nadie puede quejarse, en el otro extremo de que el campo quede así demasiado restringido, y nuestras pretensiones demasiado modestas.

En efecto, la aportación a estos Congresos es universal y abundante. En el catálogo impreso de los congresistas inscritos al reunirnos en Venecia figuraban 1.241 filósofos. Examinando esta lista se advierte que la procedencia de los filósofos es tan múltiple por las nacionalidades y por las tendencias, que es todo el mundo filosófico el que resonó en las aulas de la Fundación Cini de la Isola San Giorgio, durante el Congreso de Venecia. Tomemos, pues, como base de nuestro balance el estado actual de las corrientes filosóficas europeas tal como se reveló en esta manifestación internacional. Lo que se vea a través de esta manifestación no es, ciertamente todo; pero contiene, a no dudarlo una idea bastante aproximada de algunas características más destacadas.

Esta exposición podría hacerse de dos maneras distintas en cuanto al modo. Podría ser una exposición de cronista o una exposición de filósofo. El cronista dice que dicen; pero él no dice; el filósofo

(*) Conferencia pronunciada en el INSTITUTO FILOSÓFICO DE BALMESIANA el día 23 de Octubre de 1958.

dirá por su cuenta. Mi intento ni es tomar la actitud del cronista, que se detiene ante un impersonal «dicen», ni la posición del filósofo que por ceñirse al «yo digo» corre el riesgo de no interesar a los que desean información. Quizá será más interesante la relación del cronista-filósofo, es decir, la del que empieza con el «dicen» pero no se detiene, sino que pasa a exponer su pensamiento señalando así caminos de crítica, sugiriendo materiales para reflexionar sobre una posible superación.

II. — ORGANIZACION INTERNA

La Organización de estos Congresos Internacionales está regida por una Comisión internacional, que al designar al fin de cada Congreso el lugar de celebración del próximo, confía a la representación de los filósofos de aquél país las modalidades de celebración del Congreso futuro. Por esto ha resultado tan diversa la estructura del Xº Congreso de Amsterdam en 1948, la del XIº de Bruselas en 1953 y la del XIIº de Venecia en 1958.

Los organizadores de éste creyeron que en vez de limitarse a agrupar en todos los epígrafes posibles las diversas comunicaciones que de todo el mundo espontáneamente les llegasen, sería mejor que tomasen como exponentes de las principales preocupaciones de hoy, tres temas. Quedaba en libertad cada uno para añadir por su cuenta comunicaciones de otros temas: pero éstas iniciativas privadas quedaban algo en la penumbra: no serían objeto de sesiones plenarias. Por tanto, el mero examen de los temas señalados oficialmente por los organizadores del Congreso para las sesiones plenarias, ya es un indicio de las corrientes filosóficas que más interesan al mundo de hoy. No importa que alguien opine que la Comisión organizadora se ha equivocado en su preferencia; por lo menos nadie negará que los temas señalados tienen ciertamente gran importancia, sean o no los más importantes, y por tanto manifiestan algo el estado actual del pensamiento europeo. Las palabras con que la misma Comisión organizadora daba cuenta a los congresistas de su elección eran las siguientes: «La Comisión organizadora del Congreso, tras madura discusión, ha determinado adoptar un sistema de desarrollo de los futuros trabajos que permitan concentrar la atención del mayor número de participantes sobre los *principales problemas que actualmente descuellan en el horizonte filosófico mundial*».

¿Cuales eran, pues, los temas que en opinión de jueces tan competentes descuellan en el horizonte filosófico mundial?

Tres temas, que se refieren a tres zonas de la Filosofía: a la Metafísica pertenece el primero, a la Moral el segundo, a la Metodología el tercero. De Metafísica se escoge un tema: El hombre y la naturaleza; de Moral se escoge otro tema: Libertad y Valor; de Metodología se toma otro tema: Lógica, Lenguaje y Comunicación.

III. — EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

El prodigioso desarrollo de las ciencias en nuestro siglo invita a reflexionar. Es una ocasión para que se pregunte el filósofo qué papel tiene el hombre dentro del cosmos que parece dominar, pero que parcialmente queda siempre rebelde proyectándolo hacia un límite futuro, tanto más alejado cuanto más se avanza.

La primera ponencia de este tema fué encomendada al filósofo de la Universidad de Columbia del Estado de Nueva York en Estados Unidos, Philipp Frank. Y el título que tomó para su trabajo fué: *Tarea presente de la ciencia.*

Frank enuncia algunas de las preguntas que pueden formularse a propósito de la relación «hombre naturaleza» como consecuencia del desarrollo de las ciencias en el presente siglo. Tales son, por ejemplo: «¿rigen al hombre las mismas leyes naturales que rigen las rocas, las plantas, los animales? Y en caso afirmativo, ¿hay además de estas leyes naturales, otras leyes «morales», «espirituales» o «humanísticas», privativas del hombre frente al cosmos, como serían por ejemplo la «libertad» y la «espiritualidad humanas»?

Frank contesta ante todo con lo que cree un hecho: que partiendo de la ciencia contemporánea, diversas filosofías han dado diversas interpretaciones: el idealismo, el materialismo, el organicismo y otras, de suerte que han querido utilizar la ciencia para el servicio de sistemas particulares filosóficos. Y por ello, dice Frank se han dado de la ciencia interpretaciones tan diversas y aun opuestas. Como ejemplo aduce la teoría de la relatividad, que según él ha dado pie (y no lo dice, pero se sobreentiende en su contexto: *con igual fundamento* ha dado pie) a interpretaciones que favorecen ya al espiritualismo, ya al materialismo; algo parecido con la teoría de los «cuantos» en física.

De donde concluye que se pasa de la interpretación cósmica del universo, a una interpretación humana, la cual habría de calcarse sobre ella y viceversa. La conclusión final, rebosante de pesimismo, y hasta diría de escepticismo, es que las concepciones filosóficas, que se deducen igualmente de la ciencia interpretada diversamente, pero que son entre sí opuestas, como el materialismo o el espiritualismo, no pueden tener las pretensiones de validez teórica, científica que esperan obtener los filósofos. Tal fué en líneas generales la comunicación de Frank.

Si quisiésemos, todavía nos sería posible resumir más las ideas centrales que revelan el nervio lógico de su argumentación y pensamiento: 1.º, es un hecho que de los avances científicos han querido aprovecharse filosofías diversas, aun opuestas entre sí; 2.º, es así que todas ellas con el mismo derecho y verdad sacan sus propias conclusiones (esto no lo dice expresamente Frank, pero es una premisa pa-

tente en toda su mentalidad y discurso); 3.º, luego ninguna de estas concepciones filosóficas (sea materialismo soviético, sea espiritualismo) tiene pretensiones fundadas de validez teórica.

Desde luego la concepción de Frank revela una mentalidad muy difusa en Estados Unidos, que en el fondo denominaría de inspiración positivística y por tanto agnóstica en cuanto a la Filosofía.

Sometamos ahora a un examen crítico esta concepción de Frank. Hemos reducido su discurso, el nervio central de su pensamiento a una argumentación bien clara: se sacan de la ciencia moderna toda clase de conclusiones; pero todas ellas se sacan con el mismo derecho, rigor y verdad; luego ninguna concepción filosófica puede tener pretensiones de fundada validez teórica.

Ante todo lo que salta a la vista es que Frank, por tomar una actitud positivista, incurre en la misma contradicción fundamental del positivismo. El positivismo que dice: «ninguna filosofía es válida», se contradice ciertamente, pues esto mismo que él ha dicho es una filosofía. Ya Aristóteles en su *Protreptikós* había notado esta íntima contradicción, cuando dijo con una idea que se fué haciendo famosa a través de las citas que hicieron de él los pensadores posteriores: «si hay que filosofar, hay que filosofar; y si no hay que filosofar, ya hay que filosofar» (1) es decir, hasta para decir que no vale la filosofía ha de valer la filosofía que consiste en defender que no valen las demás.

Es semejante a la contradicción en que incurre por ejemplo Alexis Carrel en su obra *La incógnita del hombre*. Carrel, siguiendo la teoría de Bridgman dice que sólo admite «conceptos operantes», rechaza todos los «conceptos inoperantes». ¿Qué entiende por «concepto operante»? Por «concepto operante» entiende aquél cuyo objeto, cuyo contenido, es algo comprobable directamente en la experimentación del laboratorio. Si algo pesa sobre la balanza, si algo cae bajo el objetivo del microscopio o telescopio, si algo actúa en un campo magnético, etc., es «operante»; si no, no se admite (2)

Pero preguntámonos: es «operante» esta teoría de los conceptos «operantes»? ¿en qué balanza pesa? ¿en qué objetivo de microscopio la puedo comprobar? ¿en ninguno? Entonces la teoría de que sólo valen los conceptos operantes es una teoría inoperante; por tanto, si sólo puede admitir el hombre los conceptos operantes y ésta teoría es inoperante, no puede ser admitida por el mismo que la formula. Es la clásica contradicción radical con que topa todo aquél que niega las fuentes mismas del pensamiento y del ser: negando la fuente primitiva del pensar y del ser, habría de tener valor esta fuente del pensar

(1) *Fragmenta Aristotelis*, col. Aem. Heitz, París 1947. p. 47: «Esto es, que si uno dice no haber Filosofía, usa de demostraciones, a saber, filosofa». *Τουτέστιν ὅτι εἰ λέγει τις μὴ εἶναι φιλοσοφίαν, ἀποδείξει κέχρηται, ἀπλῶς φιλοσοφεῖ.*

(2) CARREL. A.: *La incógnita del hombre*. Barcelona, 4.ª ed., 1941. Capítulo II, *La ciencia del hombre*, 1, p. 39.

y del ser para que valiese la expresión que deniega todo valor radical al pensar y al ser. Recordemos como cosa sabida que en parecida contradicción, aunque formulada diversamente en cuanto a sus pormenores, incurren el escepticismo, el relativismo, el idealismo absoluto y el idealismo trascendental.

Nos parece que algo parecido le pasa al señor Frank. Si de la naturaleza presentada científicamente se pueden sacar con igual legitimidad doctrinas opuestas como espiritualismo o materialismo, idealismo o realismo, y por ello ninguna de las teorías que se saquen del estado de la naturaleza, presentada por la ciencia, puede tener pretensiones de validez, me pregunto, si el señor Frank no ha sacado de la naturaleza presentada por la ciencia la teoría de que no se pueden sacar teorías: por consiguiente tanto vale su teoría, como el materialismo, o el idealismo, u otra cualquiera posición, ya que ninguna de ellas podrá tener validez teórica, según él. Es decir, si la concepción de Frank se supone verdadera, resulta por ello mismo que se convierte en falsa.

En realidad lo que hay aquí es que el señor Frank supone (sin demostrarlo) que todas las cosas que se han dicho en Filosofía son igualmente verdaderas; que por el mero hecho de haberse dicho, todas se han dicho con igual derecho; que por no poder ser todo verdad, todo es error; pero todos estos asertos el señor Frank no los ha demostrado; ni siquiera ha intentado demostrarlos.

La eterna tentación del positivista consiste en no advertir que es muy compleja la realidad y la evidencia con que el hombre capta esta realidad; y por ello mismo no sólo puede construir asertos científicos, de corte matemático y comprobables; también deduce o infiere asertos que no pueden comprobar directamente por versar acerca de nociones últimas, o sea filosóficas; ahora bien, él mismo, por necesidad, quiera o no, reconózcalo o no, habrá de usar nociones filosóficas, y podrá usarlas bien o mal. En la zona de la «sabiduría» o filosófica, hay más posibilidad de desviación y error que en las ciencias experimentales. Y es por cierto providencial esta posibilidad: sin ella el hombre no sería un ser responsable en sus ideas; sería una mera máquina de calcular, que no sentiría remordimiento, ni el gozo del bien cumplido. Sólo daría un quejido ante el error, como una máquina da un chirrido cuando se rompe una pieza y por ello se equivoca en el cálculo. Pero la realidad es muy diversa, el hombre no es una máquina de calcular.

La primera ponencia, pues, del Congreso expresa, el estado actual de una de las corrientes filosóficas hoy día más difusas (especialmente entre los anglosajones); pero, como todo positivismo, es sumamente floja esta concepción.

La segunda ponencia fué encomendada por los organizadores del Congreso al profesor ruso M. B. Mitin, miembro de la Academia de Ciencias de Rusia, residente en Moscú. El título de su ponencia fué también, «Hombre y naturaleza».

Empezó su ponencia el señor Mitin recordando que el problema de las relaciones entre hombre y naturaleza es central en la filosofía, pero que algunas teorías los aislan en vez de compararlos, mientras que no sólo se han de comparar las relaciones del hombre con la naturaleza, sino que se han de llevar hasta la sociología. No creo que hasta aquí haya muchos que disientan de las palabras del señor Mitin.

A continuación afirmó (sin exponer ninguna prueba o raciocinio demostrativo) que sólo el marxismo llega a dar una solución científica al problema. El hombre actúa sobre la naturaleza y la modifica transformándola para sus propios fines, y esta producción reviste caracteres sociales, porque el hombre no está hecho para vivir como un Robinsón, sino que necesita de los demás para su desarrollo.

Ahora bien, las diferentes organizaciones de la sociedad dependen del desarrollo de las fuerzas productivas y de la forma de producción: por ello las diversas estructuras sociales se caracterizaban por el modo de producir: es la historia de la humanidad que va desde el paleolítico en que se empleaba el hacha de piedra, hasta el descubrimiento de la energía atómica en nuestros días. Por ello, según vieron Marx y Engels, el capitalismo que tuvo un puesto en el proceso de la evolución técnica, es hoy día un estorbo para ella. Sólo los socialistas (entiéndase: comunistas) eliminan las contradicciones de las edades precedentes.

Sentadas estas afirmaciones, descendió ya el conferenciante a terrenos casi políticos: ante todo afirmando que no es verdad que en la tierra no haya recursos suficientes para alimentar a toda la humanidad, pues sólo se cultiva un millardo de hectáreas, cuando se podrían preparar para su explotación diez millardos. Pero ¿por qué no se explotan? ¡Ah! —dijo— la culpa la tiene el capitalismo; el capitalismo es el que con las guerras destruye las riquezas naturales. Todo al revés es lo que pasa con el socialismo (es decir, comunismo). Este busca la industrialización para beneficio del hombre y de la sociedad. No quita la iniciativa individual, al revés, el individuo sólo realiza su propia libertad dentro de la comunidad. La actual revolución técnica se endereza en los países capitalísticos a fines de guerra, mientras que en la sociedad socialista se dirige a fines pacíficos. Por esto hay que pensar en estructuras sociales nuevas, con una igualdad en el disfrute de la posesión de los bienes y con el derecho al trabajo colectivo. Así desaparecería en la sociedad racionalmente organizada la miseria, la inseguridad y el temor del futuro. Tal fué en sus líneas fundamentales la disertación del comunista M. B. Mitin.

La reacción que en muchos se produjo es la que expresó un filósofo que estaba a mi lado: «propiamente no es filosofía lo que ha expuesto —dijo— sino más bien propaganda comunista». Esta fué realmente la impresión de muchos: no se había de discutir en plan filosófico esta disertación porque en el fondo no había filosofía, sino política.

En cuanto a mí esta disertación suscitó una pregunta en mí

interior: ¿por qué razón los comunistas, a quienes se había ofrecido una ocasión tan propicia para exponer su filosofía, no la utilizaron? Es bien conocido que ellos, siguiendo a Marx, el cual empalma la concepción dialéctica de Hegel con el materialismo de Feuerbach, profesan el llamado «materialismo dialéctico». ¿Por qué no lo expuso el señor Mitin? En los anteriores Congresos no faltó esta exposición. Recuérdese por ejemplo el Congreso de Amsterdam en 1948 con las exposiciones de A. Banfi y L. Rieger (3). Mi impresión es que quizá ellos mismos adviertan que hacen un mal papel cuando exponen ante el mundo filosófico una teoría filosóficamente tan pobre, contradictoria e inestable, como es el materialismo dialéctico. Recuerdo todavía las objeciones que entonces les opusieron, por ejemplo en la intervención de Deckers.

No es ésta la ocasión para resumir las críticas que se han formulado contra la filosofía marxista, porque por una parte son bien conocidas, y por otra parte en Venecia no se repitieron, sencillamente porque los comunistas propiamente no expusieron su filosofía. Por tanto huela su comentario.

En cuanto al resto de las ideas vertidas en su ponencia, sin duda que le concederíamos sin dificultad al señor Mitin que la estructura social, *también* depende de la producción, y que la situación económica *también* es un factor presente en la evolución de la sociedad. Lo que habría que demostrar, y no intentó demostrar, es que en la historia y organización social sólo interviene este factor económico material frente a factores espirituales que *considerados como radicalmente superiores*, para él no existirían. ¿No ha intervenido nunca en la historia el anhelo de la verdad, del sacrificio de sí mismo por Dios? ¿acaso fué un problema meramente económico el motivo de los grandes movimientos de las Cruzadas en la Edad Media, para libertar de los infieles el sepulcro del Señor?

Finalmente otras afirmaciones como aquella de que sólo el comunismo puede evitar las guerras, son afirmaciones de propaganda política ante las cuales el filósofo no siente deseos de contestar, porque están en un orden extrafilosófico.

De todos modos no se crea que para nuestro intento, que es sondear el estado actual de las corrientes filosóficas en Europa, fué inútil asistir a la ponencia del comunista M. H. Mitin. Fué un testigo del estado pobrísimo a que ha llegado la filosofía en Rusia, reducida a ser una mera propaganda política, impuesta por el Estado comunista.

El tercer ponente que tocó el tema general con el título de «Hombre y Naturaleza», fué el jesuita alemán, Joannes B. Lotz, de la Fa-

(3) BANFI, A.: *L'homme copernicain*. Publicado en: *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy*. Vol. I, fasc. I. Amsterdam 1948. pág. 29-32; RIEGER, L.: *Le travail comme base de la civilisation*. *Ibid.*, fasc. II, pág. 1222-1234.

cultad Filosófica que la Compañía de Jesús tiene en Pullach bei München. Su exposición, original en la presentación y en la penetrante síntesis, refleja el núcleo fundamental de las tesis de la Filosofía cristiana.

Ante todo recordó las tres nociones que nos ofrece la filosofía occidental al definirnos la naturaleza: la totalidad de las «cosas», la totalidad de lo «sensible», la totalidad de los «existentes» en general. Ahora bien, estas nociones no coinciden, porque si bien toda «cosa» es sensible, y todo sensible es existente, sin embargo no es evidente que todo sensible haya de ser «cosa», ni que todo existente haya de ser «sensible», puesto que no puede nadie excluir la hipótesis de un sensible que rebasa el orden de las cosas, o de un «existente» que rebasa el de lo sensible.

No es preciso demostrar que el hombre es sensible; pero ¿queda encerrado dentro del orden de las «cosas», o lo rebasa, hacia lo suprasensible? Para investigarlo hay que partir de la acción del hombre, es decir, por su proceder conocemos sus virtualidades, lo que es. Precisamente según lo que él sea, será la «apertura» con la que se dirigirá a las cosas, o en general hacia los objetos. Si se quiere, es el «a priori», entendiéndolo esta denominación moderna en el sentido clásico de que «operari sequitur esse»: cada cual sólo puede actuar según lo que por su naturaleza es; su naturaleza, su esencia, es el «a priori» de su acción. Ahora bien, una de las zonas en que se manifiesta más es la del conocimiento, y dentro de él, se manifiesta con el «juicio». En todo juicio decimos de cada cosa, o de cada existente que «es», y en su forma más general decimos que el «existente es», tal o cual; y por ello, por atribuir siempre un «es» a todo, podemos hasta omitir un predicado particular y decir «el existente es», en su forma más general: «Dabei besagt das im ist gesetzte Sein letztlich reales Dasein oder Existieren, das keineswegs mit Heideggers blosser Vorhandenheit zusammenfällt, wie sich bald zeigen wird», «Esto significa ser puesto en el es como finalmente un Existente real o Existir, lo cual de ninguna manera coincide con el mero carácter de *estar a la mano* de Heidegger, como se mostrará en seguida». Declarando esta idea del P. Lotz, diría con palabras que quizá a algunos les serán más claras (a otros más oscuras) lo siguiente: por reconocer el carácter tético, posicional de un «existente» trascendente implicado en el «es» del juicio como tal, no se deduce que esta forma «ser» del «existente» esté por necesidad encerrada en el límite de la finitud de los objetos presentes. Heidegger concibe esta finitud, pero no lo demuestra.

En efecto, el horizonte del «ser se nos manifiesta por lo que implica el sentido del verbo «es», cuyo carácter más típico es el de ser *absoluto*, es decir, que trasciende todas las condiciones particulares de los dominios limitados y queda por lo mismo incondicionado, absoluto. Por ello el hombre que enuncia un juicio no queda encerrado en el estrecho límite de la sensibilidad y de lo sensible; por el mismo hecho de dirigirse al ser como tal y al existente en general, se abre para él el camino hacia lo no sensible.

Ahora bien, en la filosofía occidental, un conocedor cuyo horizonte tiene la anchura ilimitada del ser, es llamado espiritual. En otras palabras, aquella esencia que rebasa el orden limitado de lo material y sensible, negando una intrínseca dependencia a este orden, es lo que es llamado espiritual. Por consiguiente el hombre en su ser más íntimo es espíritu, y como tal comunica con los espíritus supra-humanos, y ante todo con el Espíritu absoluto, Dios, que ya aquí se nos anuncia. Por consiguiente, el hombre está ordenado a la naturaleza entendiendo por naturaleza la totalidad de los existentes en general; pero por su ser más íntimo trasciende esta naturaleza entendida como totalidad de lo sensible; es, pues, un ser sensible, que trasciende el orden de las «cosas» sensibles.

No obstante, a pesar de este núcleo espiritual, el hombre queda también en parte sensible; su ser espiritual está sumergido en un elemento no-espiritual o material, es decir, en el cuerpo que está totalmente inmerso en lo sensible. En el mismo juicio descubrimos que el juicio parte de una intuición sensible, la cual no alcanza el ser como tal. Este elemento material o corpóreo sólo por lo espiritual o metasensible del hombre trasciende también en el hombre el orden de la mera «cosa». Así el hombre se refiere al cosmo de los existentes que no son más que «cosas», animales, plantas e inorgánicos.

Así está el hombre a la vez en la naturaleza y sobre la naturaleza. Sólo con esta doble caracterización puede ser hombre; si intenta estar sólo sobre la naturaleza, o por el contrario sólo inmerso en ella, en ambas direcciones fracasará, contradicho por la esencia del hombre y de la naturaleza. Con ello la relación del hombre a la naturaleza exige aquel equilibrio término medio, a causa del cual siempre «uber der Natur immer in ihr steht», él está siempre sobre la naturaleza y también en ella.

Tal fué en resumen la interesante comunicación del P. Lotz. Examinando su contenido uno observa fácilmente que hay en ella ciertos puntos de contacto con los temas más característicos de filósofos cristianos de hoy; se observa también que no los copia servilmente sino que los corrige o si se prefiere lima sus asperezas; y por último, que con ello coincide con las fuentes de lo mejor de la tradición de la Filosofía Cristiana.

He dicho que en la comunicación del P. Lotz resuena como un trasunto de los temas más característicos de la Filosofía Cristiana de hoy. En efecto, pasado el primer siglo después de Kant, con las secuelas del idealismo por una parte, y de las preocupaciones por el problema crítico, hoy día más bien se vuelve la atención a la *justificación metafísica* de la solución crítica, que sin negarse, se da por supuesta. Tal es el sentido de no pocos pensadores: el lejano Balmes, con aquel capítulo eximio en que ve en el carácter absoluto o necesario de la verdad un camino para llegar a Dios; en el otro extremo, están las exageradas desviaciones del mismo camino en sentido ontologista de Rosmini, y en nuestros días los conatos de Blondel.

y Maréchal. Sólo que Blondel acentúa demasiado cierto intuicionismo anticonceptual y voluntarístico, de que Lotz prescinde, prescinde también de lo propio de Maréchal que todavía intentaba resolver el problema crítico aceptando a Kant como método, para llegar finalmente por un finalismo de cierta mescolanza «voluntad-entendimiento» al salto metalógico al absoluto, Dios. Lotz no va por estos caminos poco seguros y —en mi opinión— poco recomendables. Pero toma lo bueno de ellos. Lo bueno de ellos es, así lo creo también yo, observar dentro de la misma conciencia y actividad humana las implicaciones metafísicas del juicio, con el carácter absoluto de la verdad trascendente, que implica tanto un vestigio de necesidad en lo objetado, como un «a priori» o naturaleza capaz de ilimitación en el «objetante», el hombre: por ello es capaz de alcanzar la Verdad con carácter absoluto, vale a decir, la Metafísica, y por tanto de demostrar a Dios, Ser Necesario. Pero con ello la comunicación de Lotz, si bien muy original e interesante en su ceñida expresión y en la actualidad con que presenta los problemas metafísicos centrales, en el fondo coincide con el tema eterno de San Agustín, como reconocen todos; con el de Santo Tomás, como los más reconocen también; más aún, con el tema central de Suárez, como yo —no sé si atortunadamente o no— he intentado demostrar, en parte en un artículo publicado en julio pasado en *Pensamiento*, y en parte en otro, continuación del anterior, de la misma revista (4). Me parece que también en los asistentes al Congreso se observó la impresión de que dejando aparte discrepancias secundarias que no hacen al caso, en lo central resonaba en la palabra del P. Lotz el punto actual y central de la metafísica cristiana hoy día.

Tenemos, pues, como resultado de la primera pulsación sobre el estado actual de las corrientes del pensamiento europeo hoy, que interesa la Metafísica e interesan sus problemas, siquiera para explicar el por qué de este incesante porqué, como hacen los positivistas al suponer implícitamente una Metafísica siquiera para reducir toda Metafísica a la materia, lo cual encierra una implícita Metafísica, como hacen los comunistas cuando quieren negarla. De todos modos las orientaciones sobre el gran plano de la Metafísica, captadas en Venecia son para mí muy características, como ya hemos visto: la del neopositivismo, la del materialismo, la del espiritualismo cristiano.

IV. — LIBERTAD Y VALOR

La segunda gran zona de interés, reflejada en el Congreso fué, como ya he dicho al principio, el de la moral. Y por cierto la Moral

(4) ROIG GIRONELLA, J. S. I.: Desde la admisión de la Verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios. *Pensamiento* 8 (1951) 31-52; el segundo estudio se titula *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez*. *Pensamiento* 15 (1959).

en un punto que es el de la constante polaridad y casi antinomia, Libertad y Valor. Tres fueron también los ponentes de este segundo tema. El primero de ellos Miguel Reale, de la Universidad de Sao Paulo y del Instituto Brasileño de Filosofía.

La ponencia de Miguel Reale es una visión histórica de la progresiva variación de los problemas que plantea el binomio «libertad-valor» a través de un siglo y medio.

Empezando por Kant, alude a la concepción dicotómica de sus dos Críticas, que colocan a un lado el determinismo estricto que regiría el mundo natural, y a otro lado la ley moral que sería propia del mundo nouménico de la libertad. Con él, Windelband cree poder resolver el problema de la libertad a la luz de dos principios: vigencia de lo teórico o especulativo dentro de la causalidad natural, y vigencia de lo normativo o sea axiológico dentro de la conciencia. Dos zonas entre las que no puede haber conflicto porque tampoco puede haber en ellas interacción.

Pero este problema fué pronto replanteado de modo muy diverso por los que le siguieron. Abagnano no quiere ver la polaridad de los dos mundos como consecuencia de dos disciplinas o de la dualidad espíritu-materia del hombre, sino algo radicado en la esencia del hombre mismo. Por esto Nietzsche y Kierkegaard abrieron camino en otra dirección. Este último funda la libertad en la misma subjetividad; porque el hombre está en el mundo puede trascender el mundo; en cambio para Nietzsche el hombre se va autocreando y el valor radical del hombre se identifica con la libertad como espontaneidad creadora de valores.

Pero pronto se pasó de la ética a la ontología de la libertad o si se quiere a una ontología de los valores. Fué Bergson quien lanzó una dura crítica contra Kant a base de la noción de tiempo. La libertad no está entre los nómenos inaccesibles a la experiencia, sino en el tiempo, que en cuanto intuído en su concretez no se limita a ser una forma del orden fenoménico. Otra crítica contra Kant fué dirigida por Nicolai Hartmann y Max Scheler. Mientras para Kant la conciencia del deber, en cuanto pura ley formal precede al valor, en la filosofía de Scheler el valor mismo aparece como presupuesto del deber-ser. Todo «debe ser» se funda sobre un valor. Es decir, Kant notó la correlación entre libertad y valor, pero dió como unión de ambos un punto quimérico: por ello se plantea el problema en un plano ontológico o si se quiere antropológico: o la libertad se reduce al valor, o el valor a la libertad o quedan ambos en una polaridad opuesta, como opinó el ponente.

Por esto ha habido quienes han querido superar este dualismo, buscando abrirse camino entre los dos términos: uno es cierta unidad abstracta y el otro es una unidad absolutamente concreta, como nota Ugo Spirito. Tentativa de resolver la antinomia de lo uno y lo múltiple, la existencia y la trascendencia. En este sentido Lavelle puso el valor como atemporal, aunque descienda en el tiempo, por la dialéc-

tica entre relativo y absoluto. Es, pues, la libertad una trayectoria entre real y valor, entre los que se cruza la categoría de lo posible. Para Le Senne la libertad es revelación del valor. Pero para Heidegger es fundamento de los fundamentos, es el poder del hombre a constituirse como ipseidad: «nell'atto costitutivo della trascendenza il Dasein pone se stesso ed il mondo come ipseità, e in certo senso coincidono, quindi, trascendenza e libertà». De modo parecido Sartre afirma la libertad como fundamento de todos los valores. Es común a la filosofía existencial no cristiana reducir el valor a la libertad. En cambio para Gabriel Marcel, como para la concepción de la filosofía cristiana, la libertad nos refiere a Dios, a El pertenece. Para Jaspers, reducido el valor a la libertad, ésta es posible sólo como trascendencia y por medio de la trascendencia.

Ha contribuido a la problemática sobre el binomio valor-libertad la historicidad, que Miguel Reale considera como una adquisición definitiva, en cuanto no se puede ya concebir la historicidad como puro proceso ideal, sino que deja un residuo arracional, que hace imposible la identificación hegeliana entre «ser» y «deber ser». Por las aporías que de ahí han nacido, observa Reale, cobran interés las concepciones como las del espiritualismo cristiano, que conciben libertad y valor en dependencia de un acto creador que condiciona la historia y su desarrollo, dando unidad superior a su racionalidad e irracionalidad. Los espiritualistas italianos como Carlini, Stefanini, Battaglia y Sciacca, desarrollan así una axiología que tiene muchos puntos de contacto con Blondel, Lavelle y Le Senne, pero con mayor sentido de historicidad. También en el último Croce se notan dudas sobre la total racionalidad de la historia. Para M. Reale la fenomenología de los valores nos muestra la imposibilidad de la identificación absoluta entre libertad y valor, en nuestro proceso espiritual, porque el valor trasciende toda experiencia axiológica, todo acto que lo determine. La polaridad libertad-valor es la vida misma del espíritu. Menor interés ofrecen las concepciones del naturalismo, como en las obras de Juan Dewey, o las del comunismo. Este caracteriza la libertad como creación incesante de valores por la acción concreta del trabajo, frente a una libertad absoluta final, de una utópica sociedad sin clases. Por último, para un neopositivista no tiene sentido la pretensión de conocer la correlación de valores y libertad. Se considera como dato práctico el que haya hombres que se consideren libres y movidos por los valores; y derivan de ahí este hecho a resultados puramente empíricos.

Concluye Miguel Reale su rápido recorrido histórico comprobando el hecho de que el hombre de la postguerra siente la necesidad de replegarse sobre sí mismo a la intimidad de su conciencia, hacia el yo profundo, donde se abrazan libertad y valor, ser y debe ser, individuo y sociedad, existencia y trascendencia, y se pone como persona, valor fuente de todos los valores.

No me extenderé en la crítica que se ofrece a la comunicación

del señor Miguel Reale, porque en gran parte es una comunicación casi puramente histórica, muestrario de opiniones, y porque en parte manifiesta (este es mi parecer) una cierta confusión, de la que hablaré al final del examen de estas ponencias.

También fué preferentemente histórica la comunicación del conocido pensador de Filosofía Cristiana, Alois Dempf, de Munich en Alemania. Una de sus primeras afirmaciones fué la de que si bien libertad y valor son los temas que mueven la filosofía moderna, hay sin embargo ahí mismo el motivo de su más profunda división, según que atribuyan a la libertad un valor autónomo, o que por el contrario reconozcan la heteronomía del valor. Para ver si es posible una síntesis de esta antítesis es preciso examinar su génesis y los momentos en que fragua su desarrollo. En tiempo de Kant éste luchó contra el materialismo y el determinismo naturalístico, mediante la atrevida hipótesis de que es el hombre quien prescribe las leyes a la naturaleza, de suerte que lejos de estar sujeto a la naturaleza, se da a sí mismo sus leyes y espiritualmente se crea a sí mismo. Así se comprende por qué sus seguidores se dedicaron tan apasionadamente a investigar por qué la naturaleza se adecua a nuestro conocimiento, buscando la solución en una unidad superior de espíritu y naturaleza, llegando con ello a un panlogismo y panteísmo. Así atribuían a un Espíritu Absoluto (que pretendían identificar con la Razón) un valor supremo. Esta solución repugnó a los espíritus más profundamente religiosos (especialmente al Cristianismo) que tenían en la religión la más radical defensa del valor moral del hombre. Schelling a pesar de sus esfuerzos por asentar una filosofía de la libertad, entendida como valor positivo y autónomo, no escapó a la condenación global del idealismo, de modo que hasta hoy nos es difícil reconocer en la filosofía contemporánea existencial de la libertad el punto de llegada de esta tendencia schellingiana.

En nuestro siglo se inició la vuelta por las investigaciones de Husserl. Con sagacidad advirtió que el término al cual apunta nuestro pensamiento, con caracteres de universalidad y necesidad no puede provenir de nuestra actividad psicológica, reivindicando así el carácter propio de las esencias fenomenológicas. Quedó no obstante con un lastre de positivismo, sin método metafísico propio. Fué Max Scheler, quien en pos de Husserl dió el nuevo paso, abarcando los valores éticos dentro del ancho campo de una ontología general, dando a la libertad una realización dentro de un orden jerárquico de valores, establecido en conformidad con el cometido y las exigencias de la vida espiritual.

Otros buscaron en el individuo, fuera de toda preocupación social, el valor de la vida. El existencialismo empezó como psicologismo radicalmente subjetivo: religioso en Kierkegaard, estético en Nietzsche y psicológico en Freud. En cuanto a Hartmann, parte de la fenomenología axiológica y quiere armonizar la Ética de la libertad y la Ontología, por medio de la doctrina de los grados del ser, sin

recurrir a la Metafísica. Pero el carácter de objetividad que se atribuye al valor, terminó colocando en sitio secundario el principio de la autonomía. Así se ve en Scheler que pasó de una Ética del valor a la Sociología del conocimiento. Por último el movimiento inaugurado por Husserl ha tenido en sus sucesores un desarrollo metafísico, que se endereza a una nueva filosofía de la libertad, quedando abierta a todos los valores de la vida y al mismo tiempo trazando una jerarquía de los mismos valores.

La ponencia de Alois Dempf, como se ve, tiende a comprender el porqué del desarrollo histórico de la filosofía moderna axiológica, y a mostrar que se encamina de nuevo a posiciones no lejanas de lo bueno que tenía el punto de donde partió.

El señor Adolfo Muñoz-Alonso, Catedrático de Valencia y Director General de Prensa en España, fué quien tuvo la ponencia siguiente con el título de «Libertad y valor en correlación». Son en efecto, dos nociones que mutuamente se esclarecen la de libertad y la del valor, es decir, entre la dignidad de persona consciente de su libertad y los valores. Pero lo que pasa es que la libertad (que no es absoluta) en vez de realizarse en un valor, está al origen de nuevas exigencias y expectativas. El valor se actúa en el hombre como respuesta a la aspiración original de la conciencia. La naturaleza no impone al hombre un modo unívoco de actuación, sino que le ofrece una gran gama de determinaciones posibles. Se transforma entonces en un mundo inteligible de creaciones imprevisibles, y el hombre como creador de valores. Pero la libertad no es infinita, ni absoluta: sólo relativamente al valor es propiamente ella. En la correlación libertad-valor es el valor el que dota de sentido a la libertad existencial, salvando al hombre de la servidumbre natural. La determinación personal queda así transformada en consentimiento, con apertura hacia una libertad trascendente, por la excelencia inexhausta de los valores realizados.

Richard McKeon, de la Universidad de Chicago, fué el último que intervino sobre este tema con el título de «Libertad y Valor». Su comunicación es dividida en tres apartados, en cada uno de los cuales examinó lo que es el valor, lo que es la libertad y lo que es el binomio «libertad-valor». A propósito de este tercer punto observó que ha habido fundamentalmente dos concepciones diversas: una afirma que los valores son establecidos por la naturaleza humana y otra que son determinados por la reacción de las aspiraciones individuales y por las condiciones de la sociedad. La primera da lugar a la tendencia de reducir el bien al derecho, y la segunda a separarlos. La común responsabilidad de la dignidad del hombre se expresa en una variedad de sistemas filosóficos, con diálogo de filosofías sobre una base común y fines comunes para satisfacer necesidades fundamentales divergentes.

Tal fué en sus líneas más fundamentales el contenido del segundo tema, sobre libertad y valor.

Para expresar brevemente lo que por mi parte pienso sobre el conjunto de estas comunicaciones, diría que en mi opinión había en conjunto mucha confusión, mucha vaguedad, muy poco rigor científico y técnico, que nos dejaron la impresión final de divagaciones o variaciones sobre el mismo tema.

Los seres que se presentan a nuestros sentidos y a nuestro pensamiento, no sólo son *conocibles*, es decir, capaces de terminar nuestro conocimiento, sino que también son *apetecibles*, es decir, capaces de terminar nuestra apetición y además, cuando los conocemos, o cuando los amamos, experimentamos *sentimientos*. Si consideramos el ser como existente o posible, estamos dentro de la zona de la verdad; pero si lo consideramos en el otro aspecto, en cuanto es capaz de suscitar en nosotros inmediatamente apeticiones o deseos, y mediatamente sentimientos de gozo, temor, etc., lo llamaremos valioso, y valor aquello que es capaz de dar a algo el nombre de valioso. El orden de la moralidad por ejemplo, cuando decimos que algo está bien o mal, que es lícito o ilícito, será un caso particular de la zona de los valores.

Ahora bien, dentro de la Filosofía Escolástica no se crea un problema angustioso sobre los valores: el *ser* es no sólo verdadero, sino también apetecible y es, mediante su aprehensión y su apetición, capaz de determinar en nosotros sentimientos. Es decir, lejos de dividir el objeto en dos zonas impermeables, *nuestra Filosofía no abre un abismo entre el ser y sus atributos*. Por esto, brotando del mismo ser el carácter de ser inteligible por nuestros conceptos, y brotando del ser la capacidad de apetecible ante nuestra facultad tendentiva o apetitiva, es el mismo ser a la vez verdadero y bueno: por tanto así como es objetiva la verdad, así es objetivo el bien por ejemplo el bien del valor moral. Por esto la moral se hace con conceptos, mediante ellos conocemos las leyes morales. En nuestra filosofía hay capacidad de que en la filosofía de los valores adelantemos cuanto queramos investigando, pero problema angustioso no lo hay; tampoco hay confusión ni divagación porque radicamos todos los valores en el ser y en la Metafísica. Así como los seres son inteligibles, *totalmente* sólo de derecho (es decir, en cuanto creados por Dios que los conoce infinitamente) pero de hecho a nuestro nivel humano sólo poco a poco nos acercamos con un progresivo descubrimiento de su verdad ontológica, de modo parecido sólo por la existencia del ser Infinito e Infinitamente Bueno, Dios, todo ser participa de El con una parcial apetibilidad, de suerte que nuestra voluntad no crea el bien, sino que lo descubre y llega a un cierto grado, más o menos alto, según los sujetos, de participación del bien Supremo. No es buena una cosa porque la apetecemos, sino que la apetecemos porque es buena. En cambio desde que Kant dividió al ser en fenómeno (lo cognoscible racionalmente) y nómeno (lo apetecible en sí, no cognoscible), quedó también dividido, por no decir descuartizado, el hombre. Si apetece el bien moral, no porque en sí sea bien, sino porque siente

en sí que debe apetecerlo, no es difícil prever que saldrá un Nietzsche que dirá más consecuentemente que no hay ley fija moral sino que algo es bueno porque es apetecido por el superhombre. Con ello quedó sumida la filosofía moderna en la desastrosa Babel que la atormenta: el valor por una parte no sería valor si no tuviese cierta objetividad, y con ello exigencia de universalidad y necesidad (es decir, si sólo depende el bien de la apetición absolutamente creadora del hombre, lo mismo podría apetecer el suicidio, la esclavitud, el crimen, llamando bien al mal y mal al bien, con lo cual en realidad todos los valores desaparecen: no hay dignidad humana, el hombre es un bruto más refinado); pero por otra parte si ha de tener el valor cierta objetividad, necesidad y universalidad, pero no se ha radicado en el ser, sino en la libertad del hombre al que hacemos más o menos creador del ser y del valor, ¿cómo hallar entonces el modo de justificar la universalidad y necesidad requeridas por el valor para evitar este terrible relativismo, es decir, la antinomia libertad y valor? (5).

En mi opinión, en este punto de nuevo se manifestó la superioridad de la gran tradición de la Filosofía Cristiana; y los ponentes no fueron a la raíz del problema, no llegaron a tocar el fondo del tema, el cual sólo está en la radicación de la verdad y del bien en el ser, objeto del entendimiento, y por tanto en reconocer que el hombre no es Creador del ser, sino poseedor, participador de algo de él, con la misión de una progresiva aproximación.

De todos modos, terminamos este punto con una comprobación, que directamente toca a nuestro tema, y es que éste así tal como lo hemos visto, es el estado actual de las corrientes filosóficas europeas en este punto. Que este estado sea de confusiónismo o de clarividencia, que hayamos ganado o perdido, ya es otra cuestión. Creo desde luego, como ya he indicado, que en los filósofos de ahora hay confusiónismo, aunque creo también que comparando nuestros tiempos con los del positivismo que negaba todos los valores, o con los del idealismo que los reducía a una quimera, o a los del vitalismo de Nietzsche que los destrozaba, nuestra posición filosófica ha mejorado no poco. Los filósofos se preocupan del problema de los valores, se plantean el problema del modo de compaginar la libertad con su universalidad, y queda por tanto la esperanza de un progresivo acercamiento a posiciones más sólidas en un futuro quizá no muy lejano.

(5) Véase la magnífica aportación de A. ETCHEVERRY, S. I., con el título de *La Valeur et l'être* en *Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française* (1947). París 1947, p. 77-81. Véase también la acertada expresión de R. JOLIVET, *Le problème de la hiérarchie des valeurs* (en las Actas citadas en la nota 3. fascículo 1, p. 432-435) que concluía así: «Pour conclure, le problème de la hiérarchie des valeurs me paraît impossible à résoudre d'un point de vue purement psychologique. Le problème est de nature métaphysique...»

V. — LOGICA, LENGUAJE Y COMUNICACION

Si el primer tema del Congreso se refería a la Metafísica, y el segundo a la Moral (aunque en realidad su raigambre era también metafísica y por falta de ella hemos observado antes el confucionismo y vaguedad que reinaba), el tercer tema pertenece a la Metodología.

En este tema nos detendremos poco. No sólo porque revistió mucho menor importancia ante la acogida dispensada por los Congresistas, y en el ambiente general, sino también porque su contenido, más especializado, no se presta tan fácilmente a una exposición que prescindiera de tecnicismos. Bastará para nuestro intento un resumen para advertir, como pretendemos, el estado general de la mentalidad en este punto.

Tuvo la primera ponencia el señor Ch. Perelman, que había sido secretario en 1953, del Congreso de Bruselas. Su trabajo versó sobre la Lógica matemática o Lógica simbólica. Destacó la necesidad del formalismo en Lógica; pero también hizo ver que de hecho es imposible mantener un formalismo *sin presupuestos criteriológicos* y que por esto los Lógicos a veces discurren sobre una base platónica: «La construcción de una ontología y de una teoría del conocimiento, que tengan en cuenta sólo las exigencias de la lógica formal, se resuelve en un realismo o en un nominalismo: pero ambas formas están alejadas del modo efectivo con que se elabora el lenguaje y se ponen los problemas de la comunicación humana». De aquí concluye la necesidad de hacer una ampliación de la Lógica de modo más dúctil y moldeable, de suerte que pueda aplicarse a la filosofía y a las disciplinas humanas, no matemáticas, a fin de que haya en ellas un progreso semejante al que ha tenido en los últimos tiempos la lógica matemática.

Muy interesante me parece la comunicación del señor Perelman. Por mi parte expuse una idea semejante ya hace algunos años en «Pensamiento» invitando a que los autores de Lógica, rechazando el exclusivo univocismo que les lleva al dilema de caer en antinomias o bien suprimir del pensamiento humano amplias zonas (la Metafísica) entren (si acaso es posible lograrlo en lenguaje simbólico) por los cauces de un lenguaje formalizado *analógico* (6).

La segunda comunicación fué del inglés A. J. Ayer, Profesor en Londres, sobre el tema «Meaning and intentionality». El problema de la significación ocupa a los pensadores. Hay quienes lo han resuelto dando como término del significado algo extramental; pero se han encontrado con dificultades que para él son de que ciertas proposiciones tienen un perfecto sentido cuando no hay ningún objeto ex-

(6) ROIG GIRONELLA, J.: *La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas*. Pensamiento 10 (1954), 287-309.

tramental que les corresponda. Otros han intentado la solución a base de que lo significado esté en la misma mente humana. Pero tampoco ha satisfecho esta solución. Una tercera tentativa es la platónica, que coloca en un mundo ideal el término de toda significación. Pero tampoco ofrece una explicación satisfactoria. ¿Será, pues, un pseudoproblema el de la significación? No. Más bien hay que concluir que la eventual identificación del significado de los varios tipos de expresiones lingüísticas con otras tantas entidades objetivas, no implica lógicamente su realidad, sino, a lo más, su conveniencia verbal. El autor, rechaza la solución de Carnap, que sustituye a la objetividad, los sinónimos, ya que su raciocinio sobre la sinonimidad presupone, tácitamente o no, significados identificables con entidades de tipo objetivo. De modo parecido critica otras teorías. Concluye que todavía no puede considerarse resuelto el problema del significado y ha de someterse a nuevas investigaciones. Para el autor la más aceptable parece ser la de *términos de comportamiento*, injertada sobre la consideración de aquella particular actitud humana que es la creencia.

Me parece que la solución del señor Ayer ni toca el fondo del problema, ni es suficiente. En efecto, si el significado sólo señala una *actitud subjetiva de comportamiento*, ¿por qué tanta variedad de significados, como son los universales, los singulares, los particulares indefinidos, las cualidades, las sustancias, los entes de razón, etc.? Más aún, si interpretásemos la teoría del señor Ayer según lo que él mismo dice, tendríamos que no alude a ninguna realidad extramental objetiva, sobre la que pronuncia verdad o falsedad, sino que sólo expresa su *actitud subjetiva de creencia*. Pero en este caso dudo que él hubiese expuesto tan seriamente ante toda la Asamblea una teoría que no denotara más que una creencia personal o colectiva. En mi opinión el problema tiene raíces metafísicas que muchos filósofos no poseen; por no poseerlas, sigue la antinomia postcartesiana y postkantiana que hace oscilar la filosofía entre un univocismo y un equivocismo, en vez de dar con la raíz analógica de la realidad óptica. Con ello ni pueden resolver satisfactoriamente el problema que plantea la lógica formalizada, ni las implicaciones que exige su contacto con la realidad humana.

La tercera y última comunicación fué debida al conocido filósofo y escritor francés Aimé Forest, con el título de «La comunicación». Si las dos anteriores tocaban problemas muy interesantes y fundamentales de Lógica Matemática, esta tercera discurre por cauces más psicológicos y humanos, según la tónica, ya bien conocida, del insigne escritor francés.

Empieza notando la importancia que reviste para los filósofos de hoy día el tema de la comunicación, entendiéndolo por tal no el mero enunciado de un pensamiento a otra persona, sino la expresión de lo que somos, como personas comprometidas en una libre elección, para hacer valer una verdad que nos atañe de cerca, y que se trasmite, con los valores que se contienen en ella.

A este propósito expone y critica la teoría de Brunschvicg porque su idealismo considera la alteridad como mero dato empírico sin valor. También critica al existencialismo, especialmente de Sartre, porque confiando el momento de darse el ser al sólo valor de la libertad personal, el proyecto iracasa y la alteridad se revela sólo en el choque del conflicto de las conciencias. Para Kierkegaard, Jaspers, Marcel y Berdiaief la comunicación se realiza en la fe y en el amor, pero implican una paradoja: no reconocen el valor objetivo del pensamiento único a quien compete el derecho a la coherencia y a la universalidad, con lo cual no comprenden una comunicación verdaderamente espiritual. Husserl reconoce que la alteridad no es meramente dato empírico, sino que tiene un significado trascendental; y Merleau-Ponty sigue por las huellas de Husserl. En el mismo momento en que nosotros para comprendernos nos empeñamos en el mundo, no podemos dejar de reconocer a los otros como correlativos al mismo mundo en cuanto es obra común; y dado que la conciencia no puede retirarse del mundo sin renegar de sí misma, la comunicación cesa con ello de ser accidental, para fijarse en el mismo principio con que uno se decide y compromete. Hace notar cómo por la tradición agustiniana cuyos vestigios se descubren en Maine de Biran y Scheler, los pensadores franceses de hoy, Blondel, Guittou, Jankelévitch, Lacroix, Lavelle, Le Senne, Madinier, Marcel, Maritain, Mounier, Nedoncelle, Paliard, Ricoeur, descubren las dimensiones de la persona; el personalismo considera la comunicación auténtica como relativa a un diálogo fundado en el amor y donde la unidad no excluye, sino fortalece la cualidad singular de las diversas conciencias. El estudio de estas doctrinas nos permite analizar mejor la experiencia de la comunicación, que no es como la experiencia en la observación directa de un dato objetivo empírico, sino la experiencia indirecta de un valor. Es el tomar conciencia de los otros en una comunicación espiritual, al experimentar su presencia, influencia y mediación. Su movimiento se funda en aquella persuasión íntima en que el espíritu se recoge en sí mismo y se reencuentra más allá de la dispersión. La voluntad de comunicar da origen en nosotros a una experiencia que nos obliga a encontrar *más allá de nosotros la universalidad espiritual* que nos constituye. Es una voluntad de amor que se hace justificación de nuestra existencia.

Sólo diré, apostillando la hermosa ponencia del Sr. Aimé Forest, y el interés que suscitó, cuán lejos afortunadamente está la filosofía de hoy de aquellos tiempos no muy alejados cronológicamente, pero muy lejos espiritualmente, en que los filósofos (fuera de la tradición cristiana) se replegaban en sí mismos con una incapsulación egoística. Forest da aquí realmente un «consentimiento al ser», que se nos presenta dentro y fuera, como no estando nosotros en las fuentes creadoras del ser, sino en la comunicación con otros, que participan también de ellas.

VI — ASPECTOS COMPLEMENTARIOS DEL CONGRESO

Fijándonos, ahora sólo en el conjunto de las secciones particulares, indicaré cuatro ausencias y cuatro presencias, que me pareció se destacaban entre más de unos mil quinientos filósofos y de centenares de comunicaciones, leídas en Venecia.

1.º) Las ausencias son: ante todo, como es bien conocido, *la del idealismo*. Persiste —y es obvio— el eclipse total del idealismo, que si bien recibió con la primera guerra europea un rudo golpe, recibió el golpe de gracia con la segunda. Podría alguien invocar a Ugo Spirito y a Ebbinghaus, pero sus palabras (por de pronto más matizadas que en otros tiempos) caían en el vacío como símbolo de generaciones pasadas.

También se veía el fatal *declinar del existencialismo*. No digo que no hubiese acá y acullá alguna alusión esporádica, ni digo que Heidegger no goce todavía de gran prestigio en Alemania y fuera de ella. Sólo observo que los existencialistas ya no son mirados en conjunto como los que abren caminos para el futuro, sino como expositores de una dirección conocida, cuyos límites y deficiencias son patentes.

En tercer lugar, me atreveré a decir que, en mi opinión, también *está en declive la fenomenología*. Ya sé que todavía goza de gran crédito en Alemania; que en Bélgica los Archivos de Husserl están en plena actividad de reedición. No lo niego. Sólo observo que el anunciado coloquio de fenomenología no se pudo organizar y que en ello veo yo como un símbolo de un cierto marasmo y descontento que empieza a cundir. En efecto sienten todos más o menos que los fenomenólogos nos dicen siempre lo mismo: que si la «Epokhé», que si la «Einklammerung», que si lo mentado por la intencionalidad del pensar, que si la intersujetividad trascendental; pero no salimos de ahí, repitiendo siempre el mismo disco. Es decir, de la fenomenología como *filosofía* o no se habla, o ya no se habla en el sentido de Husserl; y si nos ceñimos a la fenomenología como *método*, se preguntan muchos, qué es al fin lo que nos ha dado este método que sea nuevo y definitivo para constituir «die Eine Philosophie» con que soñaba Husserl. Sería como una Lógica que sólo sirviese para autoconstituirse en Lógica, pero no nos sirviese para constituir ninguna ciencia (7).

La cuarta y última ausencia fué la de *la filosofía marxista*. Ya

(7) Véase mi reciente crítica sobre la Fenomenología: *Dudas acerca de la noción de «sujetividad trascendental»*, *Giornale di Metafisica* (Torino, Italia), XIII (1958), 425-438.

sé que no faltarán quienes se opondrán vivamente a mi afirmación. Me harán notar que asistieron al Congreso treinta profesores comunistas de Rusia, y que hablaron en las sesiones plenarias con tal insistencia que hasta se oyó la denominación de «propaganda». Pero no he dicho yo que no hubiera «marxistas», sino que no había «marxismo», entendiéndolo, desde luego, como filosofía del materialismo dialéctico. Marxistas los había: es evidente, y todos los vimos.

Hasta nos parecieron un desacierto los alardes de alguno de llevar hasta este punto la libertad de palabra y de expresión, como si la libertad de pensamiento y de palabra no fueran un medio (no un fin) para fines más altos, irrenunciables, absolutos, que no permiten festejar lo que es intrínsecamente perverso, al modo como no se concedería libertad de propaganda al que defendiese por ejemplo la teoría de que al terminar el Congreso cada uno asesinase a su vecino. Desgraciadamente había marxistas, y hacían una propaganda tan intensa que les favoreció poco, hasta desacreditarles. Lo que he afirmado es que no había «marxismo» en el sentido de filosofía marxista. En efecto, descender al nivel de los problemas económicos, de superpoblación, de la organización del trabajo y de la paz o de la guerra, es descender a un terreno casi empírico, si no se exponen los principios filosóficos de todo ello. Una exposición a fondo del materialismo y del materialismo dialéctico, no la hubo, por lo menos yo no la oí.

2.º) Frente a estas cuatro ausencias notaré cuatro presencias. Ante todo me parece que se podía notar un interés muy grande por los problemas que suscita la ciencia moderna, y los cauces de la *Filosofía de la Ciencia*, que cada día atraen a más pensadores.

Otra de las zonas de interés fué la de la *Historia*. No entendida, naturalmente, como disciplina empírica, sino como «normativa» o conato por lo menos de que lo sea, a través de la *Filosofía de la historia*, a través de los problemas de la historicidad y del desarrollo de la personalidad en el tiempo y en la *Historia*.

La tercera gran zona de presencia fué sin ninguna duda, la permanente vigencia de los *problemas metafísicos*. Metafísicos eran (por confesión de los mismos organizadores del Congreso) los temas de «El hombre y la naturaleza». Metafísicos eran (sin que lo dijeran explícitamente) los que asignaban a la Moral, con el título de «Libertad y valor». Un gran fondo metafísico se suscitó a propósito de los temas del tercer grupo, pues en los de *Lógica simbólica* se vino a desembocar en la fundamentación pre-lógica, es decir, ontológica, de los datos de la *Lógica*. Y en las secciones particulares eran los mismos temas metafísicos de siempre los que bajo diversos nombres, problemas y actitudes, se planteaban.

La cuarta presencia, que me es grato destacar, es la de la *Filosofía Cristiana*. Lo más interesante era recoger el ambiente; y este ambiente, si no me engaño, denotaba un gran respeto hacia las concepciones de la *Filosofía Cristiana*, que por su tradición y por su

ecuanimidad, si bien es muy poco conocida por muchos, merece no obstante el respeto de todos.

En resumen, mi impresión sobre el conjunto del Congreso dista mucho de ser pesimista. Cuando se aprecia el movimiento de conjunto de una multitud sobre una plaza, no se puede tener en cuenta la posición de uno o dos en particular. Se aprecia mirando la marcha en su conjunto. La marcha del conjunto del pensamiento filosófico ¿cuál es? Si miramos el siglo XIX, comprobamos al principio que hubo resurgir de la Filosofía Cristiana en tiempos de una total desorientación y postración: desorientación fuera, postración dentro. A mediados de siglo, el positivismo más radical agarrotaba todos los impulsos del espíritu y el kantismo dominando con prestigio vetaba el camino a toda Metafísica de lo trascendente; en suma, toda atención a los valores del espíritu. A fines de siglo el materialismo, no empujado por un partido, sino fruto espontáneo del racionalismo, oprimía al alma. Hoy día, ¡cuán lejos estamos de todo ello!

«Quedan resabios» —me dirán algunos—; «quedan excepciones» —añadirán otros—; pero no ven que el mismo hecho de que digamos que quedan «resabios» y «excepciones» confirma una marcha de conjunto de signo positivo: sin ello no serían «excepciones» ni advertiríamos su disonancia; la disonancia sería ley general; lo que disonaría sería la armonía. Hoy día la Filosofía Cristiana es mirada con respeto y sus representantes hacen oír la voz de sus grandes y profundas verdades. El positivismo no impide que en un Congreso Internacional se hable de los valores supremos del espíritu y del afán por resolver sus problemas para aunar la espontaneidad libre de la responsabilidad de cada cual (sin ello no habría bien moral) con la universalidad del valor, del «deber ser» (sin ello no trascenderíamos el orden del bruto). En cuanto al kantismo, ha venido a ser cada vez más y más un tema histórico de estudio, una actitud que se discute e intenta superar; del idealismo no queda rastro, y el intento de la fenomenología, ¿no fué acaso un ensayo de superación? Mucho más cerca, sin duda, estaba de la Verdad Cristiana la fenomenología, que el idealismo absoluto o el trascendental. El materialismo, puede decirse, es cultivado por una gran multitud de hombres, en Rusia, es verdad; pero fuera de este recinto, donde es impuesto, más que vivido, en los Congresos no se lo toma siquiera en serio, como tema de discusión.

Queda mucho por hacer, cierto; muchísimo. No era mi intento negarlo; sino notar que se ha hecho ya mucho, y que la marcha de conjunto (esta es mi opinión) nos lleva a mirar esperanzados el futuro.

J. ROIG GIRONELLA, S. J.