

NOTICIAS DE REVISTAS

BORTOLASO, S. I., G. : *Filosofía aristotélica e finalismo*, en «La Civiltà Cattolica», q. 2.651 (3-XII-60), páginas 461-470.

La filosofía de Aristóteles se funda en la aspiración natural del hombre hacia el saber y hacia la verdad. El deseo innato de conocer, que tendrá su más adecuada manifestación en el conocer intelectual, se manifiesta ya, según Aristóteles en las ínfimas actividades cognoscitivas del hombre. El dinamismo provocado por el innato deseo de saber alcanza todos los grados de la conciencia humana, desde las más bajas a las más elevadas, dándoles una orientación y un significado finalistas. La base la constituyen *las sensaciones*, que el hombre tiene en común con los animales. Viene después la experiencia, fruto de una primera comparación de los datos sensibles. Más allá está la ciencia, que mira al saber por sí mismo. En el vértice está la filosofía, que Aristóteles llama

ma Sabiduría, culminación del saber humano, suprema realización del deseo innato de conocer. La define como «la ciencia que ve y contempla los primeros principios y las causas primeras». En este interesarse únicamente por la verdad, ve justamente la auténtica grandeza de la filosofía y la más alta expresión de la civilización de un pueblo. Sin embargo, el aspecto más característico de la definición aristotélica de la filosofía es la búsqueda de los principios y de las causas primeras. La filosofía aristotélica quiere hacer inteligible la realidad que nos circunda, y lo cumple estudiando los principios y las causas últimas. ¿Cuál es exactamente el motivo último por el que la filosofía es la ciencia que domina a las demás?: «porque conoce el fin por el que cada cosa debe hacerse»; y subraya que la ciencia dominante es la del fin y la del bien, porque por eso se hacen todas las cosas. La primera característica del finalismo aristotélico es la

identificación del fin con el bien; la segunda es la afirmación de que el fin, o sea el bien, es una de las causas.

Para comprender el método con el que Aristóteles llega a sus afirmaciones sobre el finalismo es necesario tener presente el espíritu característico de su filosofía, que se revela sobre todo en su punto de partida: la maravilla, el estupor. Aplicaciones de su teoría del finalismo encontramos principalmente en su ética, que está orientada hacia un fin último, la felicidad. También su *Física* y su *Metafísica* están impregnadas del mismo principio. Como dice Ross, la metafísica aristotélica no es pura deducción, sino que está empeñada en descubrir las verdades fundamentales. En alcanzar estas primeras evidencias y certezas, el Estagirita es maestro insuperable.—

LUIS ESCOBAR DE LA SERNA.

FLORIDI, S. I., U. A.: *Le contraddizione nel "campo socialista"*, en «La Civiltà Cattolica», q. 2.653 (7-1-61), p. 29-43.

La «resolución» de la Conferencia de los representantes de los partidos comunistas y obreros, publicada el pasado 6 de diciembre, después de casi un mes de discusiones, llevadas en el más absoluto secreto, ha subrayado la «unidad y la compatibilidad» de los partidos comunistas como «condición» indispensable para el éxito de la causa obrera en todos los países, estableciendo que semejantes conferencias se convoquen cada vez «que

sea necesario para la discusión de problemas de actualidad, para intercambio de experiencias, para conocer las posiciones recíprocas, para elaborar una línea común mediante la consulta y la coordinación de la propia actividad en la lucha por los objetivos comunes». Es un hecho innegable que en tiempo de Stalin Moscú no sentía la necesidad de consultar tan frecuentemente a los *leaders* de los partidos comunistas, en tanto que, desde que Krushev, en el XX Congreso del P. C. U. S. (enero 1956), condenó el «culto a la personalidad», la necesidad de tales consultas se va imponiendo cada vez más. Las conferencias de 1960, y especialmente la de noviembre último, ¿han resuelto las contradicciones existentes en el «campo socialista»?

El año 1960 nació en el clima de distensión de Camp David. En aquella ocasión Krushev anunció incluso una reducción del ejército soviético, precisando, no obstante, que la URSS poseía un «arma terrible», por lo que «la reducción de nuestros efectivos no disminuye la eficacia del combate, sino que la aumenta». Una nota discordante en la reunión de los representantes de los Estados miembros del Tratado de Varsovia, fue aportada por Kang Sheng, miembro del partido comunista chino, quien afirmó que «la naturaleza del imperialismo no puede cambiar», y para que los soviéticos comprendieran mejor, atacó a los revisionistas yugoeslavos, llamándoles «renegados». Para defenderse de las más o menos explícitas acusaciones de revisionismo, Krushev aprovechó la celebración del 90.º ani-

versario del nacimiento de Lenin para lanzar una campaña en favor del leninismo de sus tesis. Los chinos, por su parte, tampoco dejaron pasar esta ocasión para confrontar su tesis con abundantes referencias a las obras del mismo. La fallida conferencia cumbre de los cuatro grandes, saboteada por Kruschev con el incidente del U-2, dio a los chinos la oportunidad de reafirmar sus puntos de vista. El discurso pronunciado por Kruschev en Bucarest puede parangonarse, por su importancia y consecuencias, al famoso «informe secreto» del propio Kruschev en el XX Congreso del PCUS: después de la demolición del mito de Stalin, ha comenzado el de Lenin. Por otra parte, el partido comunista que más se acerca a las posiciones de Kruschev acerca de la coexistencia, es el yugoeslavo, aunque también existen contradicciones.

La «resolución» de la conferencia de Moscú, con sus continuas referencias a la Declaración de 1957, no ha resuelto las contradicciones chino-soviéticas. Y no podía ser de otro modo: existe efectivamente entre China y la URSS una contradicción principal que no permite identidad de síntesis. El dogmatismo de China y el revisionismo de la Unión Soviética están dictados por el diferente estado de desarrollo de los dos países. La divergencia chino-soviética ha sacado una vez más a la luz lo absurdo del marxismoleninismo que quiere reducir todo y a todos a perfecta unidad bajo una única fórmula teórica y una sola dirección económica y política, mientras la realidad y los hombres son distintos.—LUIS ESCOBAR DE LA SERNA.

KARRENBURG, FRIEDRICH: *Christlich-sozial heute*, en «Zeitschrift für Evangelische Ethik», März 1961, Heft 2, pp. 90-104.

El trabajo es la edición resumida de una comunicación leída por el autor ante la «Sozialkammer der Evangelischen Kirche in Deutschland» el 21-IX-1960, en Berlín, informando y criticando los resultados del «Christlich - Sozial Arbeitnehmerkongress» que tuvo lugar en Colonia a comienzos de 1960. Divide el trabajo en cinco puntos.

En el primero hace un breve resumen de la historia del movimiento socialcristiano: detallando nombres, documentos, instituciones y conferencias, tanto por parte de los católicos como de los avengelistas, hasta concluir en la situación actual de la cuestión tal como la enfoca el partido demócratacristiano (CDU).

En segundo lugar se expone el programa político de los socialcristianos, tal como se expuso en el Congreso, sobre las cuestiones que siguen: propiedad privada, libertad de mercado y de competencia, frenos a la conversión del poder económico en político, reparto de la propiedad y del producto social, empleo del ahorro; controles fiscales y judiciales a la concentración del capital; disciplina de precios; asociaciones económicas; liberación económica de la familia y de la mujer; principio de subsidiaridad; seguro de enfermedad, etc.

En tercer lugar se resumen las diferencias sentadas entre el programa social-cristiano y el socialista liberal (SPD), poniendo de relieve cómo es-

tas son muy secundarias, puesto que se refieren en general a problemas muy ulteriores; excepto en una cuestión fundamental: la actitud ante los problemas religiosos, puesto que según los hechos, y según el mismo programa de Godesberg, el socialismo no se siente llamado a crear una sociedad en que todos los hombres puedan vivir libremente y sin estorbos sus responsabilidades, y en particular las que tienen ante Dios.

Frente al programa liberal, se pone de manifiesto, primero, la gran evolución habida en el seno del mismo, acerca de cuestiones fundamentales (como el concepto de la libertad, de bien común, de la economía como medio, del Estado y de la Democracia); segundo, que la crítica del mismo ha sido injusta, atribuyéndole efectos que se ocasionaron históricamente por otras múltiples concausas. Con motivo de lo cual se ha afirmado la voluntad de no fijarse tanto en las diferencias como en los principios de concordancia y acuerdo.

Por último, F. Karrenberg hace una crítica fundamental contra los resultados del Congreso: haber seguido el estilo mecanicista de la política que hoy impera, sin haber añadido ni un solo matiz «específicamente cristiano». Lo cual, dice, puede que sea incómodo de realizar, pero los que estuvieron allí reunidos, lo estuvieron en el nombre y bajo el concepto de «cristianos».—F. PUY MUÑOZ.

BORTOLASO, S. I., G.: *Filosofía ed esperienza religiosa*, en «La Civiltà Cattolica», q. 2.653 (7-I-61). páginas 53-63.

No fue fácil para el pensamiento moderno distinguir netamente la experiencia religiosa de las demás formas de experiencia que constituyen la vida del espíritu. Los primeros en descubrir, siquiera sea imperfectamente, sus líneas características y en colocar las bases para una filosofía de la religión fueron William James, Rudolf Otto, Max Scheler, Karl Kerényi y Mircea Eliade. El tema de las relaciones entre filosofía y experiencia religiosa ha sido afrontado en el XV Convenio galaratense (5-8, XII, 60). Los problemas que se presentaban a la discusión eran los más estudiados por los filósofos actuales.

El prof. Guardini abrió la discusión del problema de una fenomenología de la experiencia religiosa explicando primeramente en qué sentido entendía hacer uso de la fenomenología. El término fenómeno no debe tomarse en el sentido del idealismo alemán, sino en su significado originario, el griego. ¿Cuál es la peculiaridad específica de la experiencia religiosa? ¿Cómo se distingue de los demás tipos de experiencia (estética, moral, filosófica)? ¿Con qué facultad viene percibida la experiencia religiosa? La consideración de las maravillas de la ciencia física o matemática, la inseguridad de la existencia, lo precederо de todo lo que es humano, el hecho de la muerte..., de todas estas maneras puede manifestarse una experiencia religiosa. Para explicar cómo se percibe ésta, recurre a la psicología del fenómeno del encuentro, especialmente cuando se trata no de una realidad física, sino de una persona humana. La experiencia religio-

sa es un dato innegable, un dato al que la conciencia humana da valor.

Las reacciones de la conciencia contemporánea frente a la experiencia religiosa fueron tratadas por el profesor Guitton, quien hizo referencia al pensamiento de Bergson. Guitton ha presentado, en forma de antinomia, tres problemas referentes a la gama de los sentimientos con que la conciencia humana reacciona frente al fenómeno religioso. El primero se refiere a los dos extremos de la superstición y del catarismo. Ya Bergson había distinguido, o mejor, opuesto el aspecto estático de la experiencia religiosa al dinámico y propiamente místico. En el primer caso la experiencia era puramente social y hasta biológica; en el segundo, era la de una participación en la Fuente misma de la creación y de la vida. No menos interesante es el segundo problema: ¿alegría o angustia en la experiencia religiosa? Observa Guitton que en este sentido no era Bergson naturalmente sensible al aspecto de angustia que presenta para algunos la experiencia religiosa. Respecto al tercer problema: ¿el objeto de la experiencia religiosa es Dios o simplemente lo divino?, Guitton afirma que la experiencia vale en tanto en cuanto viene interpretada en base a los principios de la gnoseología y de la metafísica.

Por su parte el P. Johannes B. Lotz ha tratado de aclarar el concepto básico de experiencia, de las relaciones entre la experiencia religiosa y la filosófica. Toda su relación se mueve a la luz del ser, tratando de evitar los dos extremos del racionalismo y del irracionalismo.

Entre las conclusiones más importantes del convenio ponemos de relieve las siguientes: la experiencia religiosa es un tema que puede y debe interesar a los filósofos de hoy; representa un elemento connatural al hombre; su valor está confirmado por la filosofía tomista; en fin, la experiencia religiosa debe completarse con el estudio de la revelación cristiana, en la que encuentra su plenitud.—
LUIS ESCOBAR DE LA SERNA.

KOCH, KLAUS: *Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" im Israel der Königszeit*, en «Zeitschrift für Evangelische Ethik», März, 1961, Heft 2 (pp. 72-90).

Comienza el autor explicando el propósito que le guía: realizar un análisis del concepto de «fidelidad a la comunidad» (sādāq) deducido de los libros del Antiguo Testamento que se refieren a la época de la monarquía israelita; época que elige por ofrecer gran cantidad de textos, dada la naturaleza de los libros y de los hechos que éstos narran. Advierte la específica dificultad que se deriva del hecho de que no exista en la Biblia un pensamiento lógico-abstracto al modo de la filosofía griega, lo que hace que las ideas sean fluctuantes. Y así, el vocablo hebreo puede traducirse también por *justicia*, significado que más confunde que aclara.

Koch rastrea los siguientes matices y usos. «Fidelidad a la comunidad» significa *modo de obrar adecuado a la comunidad; afirmación de la unión* para buscar a través de las

vicisitudes de la vida el bien de la comunidad; es también mantener la fidelidad la mujer al marido (Tamar, Ruth) a pesar de todas las contrariedades; mantener la promesa de lealtad hecha al rey (David) por el pueblo, así como observar los deberes para con el pueblo de parte del rey. En otra serie de lugares, tiene el término hebreo diversos matices acusadamente jurídicos, o más estrictamente procesales. «Fidelidad a la comunidad» es *cosa u objeto justos*; se dice que es «fiel a la comunidad» el hombre que siendo inocente, ha sido acusado ante el tribunal; pero no el que está «dentro del derecho» simplemente, sino el acusado no culpable; existe «fidelidad a la comunidad» cuando hay un *lazo de amistad* obligatorio (David y Jonathan), o en el vínculo amistoso entre el huésped y el invitado (David y Abner). La Ley, el Deuteronomio, es «fiel a la comunidad» de Israel, como ninguna otra ley a ningún otro pueblo; y «fidelidad a la comunidad» es la especial atención de Dios hacia su pueblo. Desde un punto de vista de filosofía de la historia, la «fidelidad a la comunidad» será, no sólo *conducta moralmente recta*, sino también la misma *salvación*; y desde ambos puntos de vista tendrá su origen, no en el hombre, sino en Dios; por lo que equivaldrá también a ser fiel a Dios, o a ofrecerle sacrificio, o comer del sacrificio. Y con todo ello el hombre es «fiel a la comunidad» *a través de la sabiduría* por la que se une como «hipotásticamente» a Dios.

Koch concluye que este sentido teocéntrico de la idea explica por qué

Israel no podía llegar al «derecho natural», junto con otras consideraciones sobre el acontecer divino y la situación de la moralidad y la juridicidad, y sobre la exigencia moral de la unión comunitaria.—F. PUY MUÑOZ.

MARCOS DE LA FUENTE, JUAN A.:
Umanesimo e diritto naturale, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, noviembre-diciembre 1960, págs. 693-699.

El humanismo jurídico puede entenderse en tres sentidos diversos: en cuanto el derecho es considerado como producto humano; en cuanto la vida humana exige esencialmente el derecho; en cuanto el hombre es el fin del derecho, y no el derecho el fin del hombre.

1. El derecho como producto humano: No hay, en este punto, problema respecto al derecho positivo. El problema surge con el derecho natural, cuya validez no depende de la voluntad humana, sino de las exigencias de un orden trascendente. Se hace difícil hablar del derecho como humanismo, dado que el centro de gravedad se pone sobre un plano trascendente. El derecho natural sería, en virtud de esta trascendencia, la antítesis de tal humanismo.

2. La trascendencia del derecho natural: Es cierto que existen normas que son justas en sí mismas, pero no lo son independientemente de la naturaleza, porque conforme a ella son estructuradas y por ella adquieren su máximo valor. El derecho natural,

como el positivo, no es otra cosa que un medio o un instrumento para la realización de la naturaleza. Observamos cómo el ser humano tiene ciertas leyes que 'aliter esse non possunt'. Esta cualidad de la naturaleza humana procede de una necesidad ontológica, esto quiere decir que no pueden fundarse fuera del mismo ser, en una causa extrínseca.

3. Derecho natural e individualidad: El humanismo es ciertamente una exaltación de la naturaleza humana, pero de la naturaleza en concreto, individual y existencialmente considerada. El hombre se encuentra en el mundo en una singularidad, irrepetible e inevitable. No hay, sin embargo, conflicto entre la naturaleza, como universalidad, y la persona humana, como viva singularidad. Si hay conflicto es por un erróneo concepto de la persona, que se la entiende en el aspecto psicológico, cuando sobre todo lo que importa es su aspecto metafísico, es decir, su significado ontológico. El derecho natural no significa, por ello, un límite a la individualidad, sino que es la forma en que esta individualidad se realiza en la profundidad de su ser.

Como conclusión de estas consideraciones, podemos afirmar que la trascendencia propuesta por el jusnaturalismo es la razón de su profundo significado humano. Para el jusnaturalismo el derecho es un producto del hombre, no en sentido extrínseco como producto de la voluntad humana, sino como expresión de la naturaleza, que es su causa formal y en cuya realización se verifica la actualización del núcleo más válido de la

singularidad. Esto demuestra el alto valor «humanístico» del derecho natural.—N. M. LÓPEZ CALERA.

LÖWITH, KARL: *De l'existence historique*. Trad. del alemán de P. Aubenque. "Les Etudes Philosophiques", n.º 4, octubre-diciembre 1960. París, págs. 472-489.

Se nos impone como evidente que la naturaleza del hombre no es siempre idéntica ella misma, así como el cambio de su existencia histórica. Sin embargo, puede hablarse de una permanencia del hombre. El problema está en ver qué hay de permanente, durable y eterno en el hombre y en la totalidad del cosmos. Nuestro propósito está en aportar una corrección a la moderna obsesión por la historia y sus cambios, y así mostrar por algunas observaciones críticas que en todo el curso del tiempo *lo esencial* se conserva idéntico en la medida en que hay en general *una esencia* de las cosas. Luego diremos sobre qué autores se centra nuestra crítica sobre este desmedido entusiasmo por lo histórico en el hombre.

Las crisis, las revoluciones, la evolución de la técnica científica, la física moderna, etc., han hecho que el hombre moderno tenga de él mismo una concepción exclusivamente histórica. La expresión más común de la conciencia histórica del hombre moderno está precisamente en lo que continuamente se dice y se habla: hombre «pasado», hombre «futuro».

Ahora bien, si el hombre de hoy es completamente diferente del de ayer

y del de hace mil años, nosotros no podríamos comprender del todo los hombres de otros tiempos o de otras culturas.

Y si nosotros admitimos que hubo una transformación histórica en la esencia del hombre no podría producirse que el hombre permaneciera idéntico a través de los cambios y transformaciones.

Sin embargo, cabe preguntarse cómo se ha llegado a esta alucinación de considerar al hombre en continuo cambio y devenir, sin una permanencia en algo esencial y eterno. Hay que ver cómo se ha producido esta disolución del cosmos físico en una pluralidad de mundos históricos y cómo la naturaleza siempre idéntica del hombre se ha manifestado en una multiplicidad de modos de existencia histórica. Los pasos más decisivos para llegar a esta concepción han sido dados principalmente por el filósofo de la historia italiano G. Vico, en el siglo XVIII, y por Hegel y K. Marx, en el XIX. Destaquemos especialmente el «materialismo histórico» marxista como la forma más extrema de un pensamiento radicalmente histórico, que proviene de la filosofía hegeliana.—N. M. LÓPEZ CALERA.

FLORIDI, S. I., U. A.: *Parassiti e schiavisti nell'U. R. S. S.*, en «La Civiltà Cattolica» q. 2.651 (3-XII-60), pp. 449-460.

Tras una breve introducción, el autor comienza especificando cuántos y cuáles son los parásitos en la URSS, a la luz de la prensa y las publica-

ciones soviéticas. El significado del término «parásito» es muy vasto y complejo en la Unión Soviética. Parásitos son, en general, quienes no cumplen un trabajo «socialmente útil». De algunos hechos que reseña, deduce el P. Floridi que el comunismo ha fallado en su pretensión de mejorar a los hombres y asegurarles el reino de la justicia y de la honestidad. Esto ha ocurrido no sólo en el campo, sino también en la ciudad. El Estado soviético se encuentra hoy frente a una creciente masa de ciudadanos que desean la propiedad privada, lo que en gran parte debe atribuirse a la política contradictoria del partido y de sus *leaders*.

Kruschev tiene dos grandes ambiciones: la de vencer la competencia económica con América y la de dar el paso del socialismo al comunismo en la URSS. Para aumentar la producción ha apelado al natural deseo del hombre de poseer. La llamada al interés material ha producido su efecto. Pero, ¿qué pensar del paso al comunismo? Kruschev ha hablado de sacrificio y de autorrenuncia, pero la masa de trabajadores permanece sorda a este llamamiento, y los ha amenazado: cualquier organización sindical o agrupación de trabajadores puede y debe denunciar a quien viva no sólo de su trabajo aumentando sus riquezas personales. Insistiendo en la necesidad de dar el golpe decisivo a los «instintos de la propiedad privada», se ha hablado de que la construcción de casas individuales y el cultivo de los huertos particulares serán consideradas, de ahora en adelante, como inoportunos.

El autor termina con una defensa del pensamiento jesuítico al respecto, a propósito de ciertos artículos publicados en la revista soviética *Kommunist* y en la *Literaturnaja gazeta*. El ciudadano que quiere su casa y no desea limitar su espacio vital a los 60 m.² permitidos por el Estado —concluye el autor—, no es un criminal. El campesino que vive del trabajo le

sus manos y vende los productos de su ganado, no es un parásito. Cuando un Estado obliga a los ciudadanos a depender en todo y para todo de su arbitrio y a no poder disponer de nada sin su consentimiento, introduce en el mundo la barbarie y la esclavitud.—LUIS ESCOBAR DE LA SERENA.