

tipos y el rendimiento de la cultura americana. Pero habría una segunda operación que toca la esfera de las valoraciones. Es decir, se trata de considerar a América en términos de valor, de elaborar una crítica que opere con las categorías axiológicas: verdad, belleza, bondad, justicia... Así, "la razón histórica hace comprensible, exhibe objetivamente lo acaecido; la crítica de la historia emite juicios de valor sobre aquella realidad histórica". Hay, pues, en semejante modo de abordar la filosofía americana una fidelidad a la historia, un "historicismo", y una valoración "crítica", o para decirlo en "un solo término: *historicismo crítico o trascendental*" (pág. 191).

Así comprendemos de modo evidente cómo el problema de la filosofía de América ha dado oportunidad a Francisco Larroyo para expresar las nuevas modalidades de su posición personal. No ha podido escaparse a la aguda conciencia histórica de nuestro tiempo, tampoco a la evidente historicidad de la filosofía, ni a la necesidad de una filosofía americana, pero a querido sortear el peligro de un relativismo histórico a la manera de Ortega y Gasset, sosteniendo la obligatoria presencia de una razón trascendental que somete la heterogeneidad de los procesos históricos a ciertos imperativos formales de comprensión, como son la tipificación del proceso histórico y su valoración.

Sin embargo, hace falta un poco más para acabar con el relativismo histórico, porque un historicista de ese jaez podría preguntar a Larroyo si las morfologías de la historia y la cultura americanas no podrían, a su vez, estar preñadas de historicidad y subjetivismo, y si lo que se entiende por verdad, belleza, bondad, etc., no es distinto en cada caso. De tal modo que los imperativos de tipificación y valoración no resolverían el problema porque seguirían sin explicación y mostrando una evidente historicidad los contenidos de morfologías y valora-

ciones. Habría que ver, pues, de modo más claro, que estas últimas estuvieran conformes con los llamados principios lógicos supremos, y que éstos no estuvieran atacados de historicidad, tal como lo afirma de modo radical el historicismo que se ha venido combatiendo.

ABELARDO VILLEGAS

*Filosofía del hombre*, por Agustín Basave Fernández del Valle. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

El doctor Basave y Fernández del Valle, catedrático de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nuevo León y en el Instituto Tecnológico de Monterrey, no ha menester de presentación especial, por ser bien conocida del público hispanoamericano su ya nutrida bibliografía, particularmente en los dos campos —que parecen ser hasta ahora los de su predilección— de su especialización filosófica y jurídica. Encarna así este joven y ya tan fecundo autor, el tipo, tan arraigado en los pueblos hispánicos, del filósofo-jurista; expresión que ha de entenderse —apenas si hay que decirlo— no por modo de yuxtaposición mecánica, sino de genuina simbiosis vital. En los pensadores de esta condición, en efecto, el complejo de normas jurídicas, por una parte, no es jamás enfocado tan sólo dentro de las exiguas dimensiones dogmáticas del derecho legislado, sino bajo la alta luz de las supremas valoraciones intrínsecas; y la especulación filosófica, a su vez, recibe el influjo bienhechor del espíritu de claridad, rigor formal y contacto con la realidad que han distinguido tradicionalmente a la mentalidad jurídica. De esta mutua y fecunda interacción son buenos ejemplos así la obra que ahora reseñamos como la *Teoría del Estado* (por algo subtitulada *Fundamentos de*

*Filosofía Política*) del propio Dr. Basave; libro este último del que aparecerá muy en breve la traducción alemana hecha por un profesor de la Universidad de Innsbruck, donde ha llamado poderosamente la atención. En fin, por creerlo de interés y sin alargar demasiado este preámbulo, destaquemos la circunstancia de que el doctor Basave, bien que haya viajado ampliamente, es por su formación básica y por el teatro de su actividad principal, un producto de la provincia mexicana, y aun en buena parte de aquella que mayores asperezas ofrece a la vida intelectual. Es un ejemplo reconfortante y un signo precursor de la descentralización cultural cuyo progresivo incremento creemos estar en los votos de todo mexicano.

"Docta y pensada" llama a esta *Filosofía del hombre*, con innegable autoridad, el ilustre filósofo italiano Michele Federico Sciacca, en un prólogo que condensa admirablemente el espíritu de la obra y el enfoque muy personal del autor ante el problema del hombre. "Aun manteniéndose el autor —dice Sciacca— en la línea clásica del pensamiento (considerado en sus dos no discordantes directivas, la agustiniana y la tomista), sabe reavivarla a la luz de la problemática actual." Estas palabras definen la doble vertiente: tradición y modernidad, a lo largo de la cual ha sabido Basave orientar su pesquisa "con una viva participación y una ansiosa persecución —dice aún Sciacca— que hace de su volumen una viva y nada académica investigación".

"Mi propósito fundamental —dice Basave en la Introducción— ha sido el de ofrecer las bases y las líneas directrices de una metafísica del hombre, concebida como prolegómeno de toda fenomenología existencial. Abundan los análisis fenomenológicos —agudos y penetrantes— sobre el hombre, pero échase de menos una antroposofía metafísica que pueda servirles de fundamento y de guía" (p. 16). Está por

demás decir que compartimos totalmente esta tan justa apreciación sobre la insuficiencia de la fenomenología para fundar un saber radical y total sobre el hombre, pues como agrega con toda razón el autor: "No basta señalar el puesto del hombre en el universo; menester es precisar su relación con la realidad última metafísica y buscar el sentido a su existencia" (pág. 16). Efectivamente, no pueden ser datos fenoménicos, sino conclusiones metafísicas, aspectos tan esenciales del hombre como su *religación* con lo divino, con lo "absolutamente heterogéneo"; rasgo éste tan definitorio del hombre que por algo ha sido definido como el *ens capax Dei*.

Lo que no percibimos, en cambio, es la necesidad o simplemente la conveniencia de llamar a este saber sobre el hombre, como lo propone el autor (inspirándose, al parecer, en el filósofo español Pedro Caba), *antroposofía*, y por más que nos advierta que usa esta palabra "en su sentido etimológico, limpia de cualquier significado teosófico", y que, además, no se trata aquí "de una antroposofía revelada, sino que se circunscribe al orden de la razón natural" (pág. 18). Pues si así es, y si este conocimiento del hombre mantiene su autonomía tanto frente al saber o pseudo-saber esotérico de la teosofía como frente al otro saber divinamente revelado, ¿por qué no continuar adscribiéndolo a la antropología filosófica, la cual, como el autor lo reconoce posteriormente (págs. 46-47), ha acabado por distinguirse con toda precisión de la antropología científica? Por lo demás, todo es cuestión de palabras, y el único reparo que tenemos contra el susodicho término se funda apenas en la actitud reverencial que nos enseñaron los griegos a guardar frente a la *sophía* (posesión exclusiva de Dios), con la necesaria consecuencia de no poder ser el hombre jamás sino un enamorado de ella, un *philosophos*. El autor mismo, por otra parte, ha establecido inequí-

vocamente la equivalencia significativa entre uno y otro término al decirnos que: “La antropología filosófica o antroposofía es un conocimiento supraempírico y suprahistórico que estudia la estructura esencial del ser humano en todos sus estratos” (pág. 35).

Esto es lo verdaderamente decisivo y lo que da la pauta al desarrollo de la obra: este “integralismo metafísico antroposófico”, que, como dice el autor, no desconoce ni la insuficiencia radical del hombre, ni su contingencia, ni su dimensión temporal o su angustia, pero que, “al lado de estos aspectos negativos, hace hincapié en los otros aspectos positivos; nuestro dinamismo ascensional, nuestro ser axiotrópico, el esfuerzo por trascender, el sentido de la libertad, la esperanza, el afán de plenitud subsistencial, lo eterno del hombre” (pág. 19).

En la exploración de tan amplio horizonte el autor ha utilizado, como lo declara él mismo, los dos conocidos métodos de la explicación y la comprensión, propios respectivamente de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, y cuya separación radical “no podía ser más que pasajera”, pues “no se trata de métodos incompatibles, sino complementarios” (pág. 29). El hombre, en efecto, es tanto un dato biológico como una medida espiritual, y consecuentemente “no se le puede comprender por secciones o compartimientos, sino aprehendiéndolo como una *Gestalt*” (pág. 34). Igualmente el autor pretende coordinar las aportaciones del esencialismo y del existencialismo: “Se nos ha dicho que el hombre no tiene esencia, sino historia. Pero la historia sólo podrá decirnos lo que le acaece al hombre, pero nunca lo que el hombre es” (pág. 42).

A este respecto, y para esclarecer mejor su pensamiento, el autor establece (pág. 51) la siguiente graduación jerárquica de los tipos de saber sobre el hombre: 1) Saber empírico y vulgar;

2) El saber de las ciencias naturales, de tipo general, explicativo y causalista; 3) El saber histórico, basado en la comprensión de lo concreto humano; 4) El saber filosófico sobre la esencia del hombre, y 5) El saber teológico adquirido por la Revelación. Ahora bien, es sólo por los dos últimos tipos de saber como llegamos al conocimiento de “que tenemos una sustancia que está religada a la esencia divina, y que es, en definitiva, lo que hace sustanciosa nuestra existencia, dándole su peculiar sabor y consistencia” (pág. 52).

Lo dicho hasta aquí hará fácilmente comprensible la posición adoptada por el autor en uno de los capítulos más centrales de su libro: “Nuestra vida”, donde nos dice que la angustia no puede ser la esencia del hombre; que la verdadera angustia sólo surge cuando por el pecado nos encontramos “sin mundo y sin Dios”, y que en todo caso es apenas uno de los términos de la “pareja inescindible angustia-esperanza”, cuya posición constituye, según dice el autor, “el fondo de mi metafísica integral de la existencia” (pág. 113). La esperanza, cuyo correlato es el ser necesario —al contrario de la espera, referida al ser contingente—, resulta ser así la “actualización de mi ser religado” (pág. 115).

“El tiempo y nuestros tiempos” titúlase el capítulo en que el autor, luego de someter a una crítica las nociones más corrientes del tiempo (Aristóteles, San Agustín, Bergson. . .) estudia la dimensión temporal del hombre, mas para trascenderla en los capítulos siguientes (“Libertad y valor” y “La plenitud subsistencial”), en los cuales establece, como realidad subyacente al flujo temporal de las vivencias psíquicas, la sustancialidad del yo, con base, sobre todo, en estados psicológicos, tales como “el aprendizaje, el arrepentimiento, la decisión, la esperanza, la promesa y la preocupación” (pág. 170). Este yo, además en tanto que espíritu, revela al hombre

como un ente referido a valores, "ser axiotrópico", lo que da ocasión al autor para exponer la crítica que desde la filosofía escolástica suele hacerse al dualismo entre ser y valor postulado por ciertas corrientes axiológicas (págs. 190-192). Por último, y como los valores tienen su último fundamento en Dios, el hombre resulta ser no sólo un ente axiotrópico, sino también "teotrópico", y no con destino ineficaz o fallido, pues el autor aduce, en relación con la inmortalidad del alma, diversas pruebas de orden filosófico, psicológico, moral e histórico (págs. 197-199).

De los capítulos mejor contruidos es el dedicado al problema de la historia, problema absolutamente inexcusable en toda antropología filosófica, sea del tipo que fuere. Comienza el autor por trazar un cuadro sucinto de las principales concepciones, o mejor, como lo dice él mismo, "visiones" de la historia que han tenido vigencia en la sucesión de los tiempos, a saber: visión hebrea (la historia como la realización del destino del pueblo elegido y del reino de Dios en la tierra); visión helénica (el orden histórico como regularidad periódica inviolable); visión cristiana (la historia como instauración del reino de Dios, pero en sentido espiritual, y determinada además por acontecimientos tan únicos e irreversibles como la Encarnación); visión renacentista (viraje de la actitud teocéntrica hacia la actitud antropocéntrica). Éstas son, pues, "visiones" más vividas que conceptualizadas. A continuación estudia el autor las doctrinas sobre la historia: materialista, positivista e idealista, tal como se ofrecen sobre todo en la obra de Marx, Comte y Hegel-Croce, respectivamente; y, por último, la doctrina escolástica de la historia, en cuya exposición el autor declara seguir la del neoescolástico Ludovico D. Macnab. De acuerdo con esta concepción, la historia es tanto resultado de la libre causalidad humana como de la no menos libre causalidad divina, a

cuyo propósito el autor intenta conciliar la conocida antinomia libertad humana-premoción divina, aunque sólo de paso, lo que, por otra parte, es bien comprensible, por tratarse de cuestiones teológicas, y aun de la más ardua teología. Lo que no nos parece muy acertado es la comparación entre el arbitrio humano en la historia y la teoría física de los "cuantos" en la interpretación de Eddington (pág. 239), ya que esto es hacer en exceso metafórica la noción del libre albedrío e introducir, por ende, la libertad en la naturaleza o la necesidad en la conducta humana.

De acuerdo con todo lo anterior, el autor da amplia cabida a la historicidad en el hombre, aunque subrayando, una vez más, que su ser no puede ser "un puro acaecer" (pág. 259). En lo que atañe a la morfología de la historia, estudia con particular predilección las teorías de Toynbee y de Huizinga, a cuya tesis hace apenas estos dos reparos fundamentales: "1) No cabe hacer una morfología de la historia si antes no se reconoce la necesidad de hacer una metafísica del ente histórico. 2) No es tarea de la historia, sino de la persona, el valorar lo sucedido históricamente" (pág. 263). La historia, de este modo, es en definitiva enjuiciada por instancias suprahistóricas y ultratemporales.

En el capítulo sobre la muerte ("*Meditatio mortis*") encontramos los antecedentes de la filosofía existencial, sobre todo en San Agustín, y la incorporación del pensamiento heideggeriano, en expresiones como éstas: "La muerte no es una posibilidad remota, sino una posibilidad actualizada en tanto que posibilidad, una amenaza cierta y delimitante que nos está siempre presente" (pág. 288). Pero la muerte es, además, "la llegada a la plena madurez de la nueva criatura"; afirmación que el autor hace como cristiano, aunque cree que como filósofo puede también postular la inmortalidad del alma. Por nuestra parte nos permitimos apenas obser-

var que esta última afirmación no puede tener en filosofía un valor apodíctico, pues lo más que la filosofía puede hacer ver es que el alma intelectual no pertenece al orden de la generación y corrupción, sino al de la creación y aniquilamiento, y sólo la fe sobrenatural puede darnos la certeza de que no será aquélla aniquilada por Dios después de la muerte.

El libro concluye, como era de esperarse, con un capítulo sobre "la dimensión religiosa del hombre", en el cual el autor, aunque "sin regatear el alto valor" de las cinco vías tomistas, concede mayor papel en la vivencia religiosa a la otra corriente, más cargada de elementos intuitivos y efectivos, que transcurre desde San Agustín hasta Max Scheler. La presencia misteriosa de Dios en la unidad e inmutabilidad de la verdad, el sentimiento de nuestra insuficiencia, el anhelo de salvación, la tendencia a lo absoluto, la conciencia moral y otras vivencias semejantes, parecen ser para él, si no "demostraciones" rigurosas, "mostraciones" más valiosas de nuestra religación con lo divino (págs. 295-296). "Fundamentalmente religiosa, la vía existencial explora la veta inagotable de conocimientos y de energía en el interior del hombre" (pág. 303). A esta parte sobre todo de la obra del doctor Basave parece referirse el profesor Sciacca al decir que comparte con él "la afirmación de que el problema de Dios es intrínseco al hombre y está presente, como elemento de vida, como fuerza propulsora y como luz, en la dialéctica de la vida espiritual" (pág. 10).

En una obra de tan vasto ámbito prospectivo como ésta del doctor Basave, muchos desearán sin duda una exploración más a fondo de este o aquel problema; pero quizá no era posible hacerlo en un trabajo que pretende ser, ante todo, una síntesis cabal, y en la cual, según la clásica expresión, nada de cuanto es humano se ha pasado por alto. A esta integridad temática aúna

este libro otro mérito no menos relevante, que es el de combinar objetividad y subjetividad, caracteres ambos que reclama la filosofía y que muy a menudo andan tan disociados. La antropología de Basave, en efecto, arraiga en la tradición, pero además de incorporar a ella la modernidad, está muy lejos de ser un manual escolástico en el peor sentido del término, desde el momento que el autor asume una posición absolutamente personal y auténticamente vivida en cada uno de los problemas que suscita la consideración del hombre. Dicho de otro modo, no es Basave de los que confunden la filosofía con la literatura, es decir, de los que creen que el filosofar se reduce de todo en todo a una experiencia personal de originalidad intransferible. La filosofía, por el contrario, es obra al mismo tiempo colectiva y personal. El filósofo ha de continuar lo que sus mayores han hecho, y no tener la pretensión de innovar en descubrimientos, atisbos, soluciones incorporadas para siempre al patrimonio espiritual de la humanidad; pero esto sí, ha de tomar en todo ello la participación existencial que basta, aun en ausencia de una originalidad inventiva, a definir una auténtica vocación filosófica. Pues dentro de esta concepción de la filosofía y con tal espíritu ha sido escrita, a nuestro parecer, esta *Filosofía del hombre* cuya lectura será sin duda, para incontables lectores, una orientación muy útil en la exploración de un ente con respecto al cual el mandamiento delfico no ha perdido nada de su constrictión perentoria.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

*¿Qué son los valores? Introducción a la Axiología*, por Risieri Frondizi. Fondo de Cultura Económica, Breviario 135, México, 1958.

Ésta es una introducción excelente a