

mundo helénico, por la problemática moderna y contemporánea de la semántica filosófica. Y termina, también, con la cuestión de la esencialidad lingüística de la filosofía.

En "Información filosófica e historia" (pp. 75-91) se trata de desentrañar el significado de "historia" para la historia de la filosofía. El análisis continúa en "Lenguaje e historia de la filosofía" (pp. 95-111). Su enfoque se puede resumir en el siguiente párrafo: "No hay más que la realidad de un presente en nuestra tarea de historiadores de la filosofía. El presente de la obra escrita, que nos habla desde un *antes*, pero que sólo a través de su lenguaje nos descubre las estructuras que lo forman, nos repliega hacia su pasado y nos ofrece el primero, esencial e ineludible paso para su interpretación" (p. 111). La conclusión vale también para la historia en general, pero no nos aclara el sentido, contenido, y razón de ser de la filosofía ni de la historia.

"Lenguaje e interpretación filosófica" (pp. 115-135) retoma la exigencia del análisis lingüístico como única vía de conocimiento filosófico. Puesto que "el concepto de logos quedó embalsado en los viejos diques griegos", la misión de la filosofía actual puede ser, según el autor, "derribar de una vez esa injustificada muralla, para que el logos fluya, parejamente, en el cauce tantas veces reseco del ser" (p. 134). Para ello debemos recurrir a la semántica, "porque si perdemos el peso real del lenguaje por formalizar, perderemos nuestra historia, nuestro pasado". La filosofía, que quiere bucear en las aguas del pensamiento, debe sumergirse en las del lenguaje.

Los tres últimos ensayos: "'Lógico' y 'terminológico' en filosofía (una nota introductoria al lenguaje de Heidegger)" (pp. 139-152), "Un modelo de semántica filosófica" (pp. 155-170), y "Semántica cartesiana (una lectura del 'Discours de la méthode')" (pp. 173-207), intentan una aproximación especulativa de la ciencia del lenguaje a la realidad filosófica. En especial el último, que analiza en los textos del Discurso la significación de *moi-même*, de *dire*, de *monde*, y otros términos cartesianos.

El libro constituye una gran fuente de información temática acerca de los estudios lingüísticos, y una buena muestra del enfoque semiótico de la filosofía. Pero a nosotros nos queda la gran duda extralingüística de que, reducir la problemática filosófica a una cuestión lingüística, puede ser una sutil manera de poner el carro delante del caballo.

OMAR ARGERAMI

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 111 pp. (*).

Ya en la Introducción se refiere el autor a la concordancia de Heidegger y S. Tomás de Aquino, en la medida en que esta concordancia se refiere a la fenomenología del Ser. Si Heidegger hubiera podido desembarazarse de las fundamentales estrecheces y deformaciones de su método, sus conclusiones hubieran seguramente llevado a una concordancia esencial con el pensamiento del Aquinate (10).

Capítulo I. "La ontología fenomenológica de Heidegger". — Si bien —como sobre todo hace resaltar su escrito "Qué es Metafísica"— es la nada lo que

(*) Reproducimos aquí, traducida, la recensión de la obra del director de SAPIENTIA, aparecida en *Zeitschrift für Ganzheitsforschung* (Neve Folge, 21. Jahrgang, Wien, 1/1977).

forma el sentido del Ser-ahí, con todo Heidegger en sus últimos escritos ha puesto el acento sobre el Ser descubierto y sobre el descubrimiento del ente, así como también sobre el Ser-ahí en el cual se descubre. En esto consiste la paradoja del Ser, en que hace patente al ente, para inmediatamente desaparecer como ser (14). El sentido del fundamento del ente es en Heidegger el Ser, el cual descubre al ente en el Ser-ahí, o bien lo hace manifestar (15). Es el Ser del ente, el que da sentido al Ser-ahí como a un lugar necesario para poder llegar a su descubrimiento. No es el Ser en base al Ser-ahí sino que es el Ser-ahí en base al Ser, lo que importa un correspondiente traspaso del centro de gravedad del sistema de Heidegger: desde el sujeto o Ser-ahí hacia el Ser del ente (17). La Verdad consiste en el hacer salir el Ser del ente de su olvido u ocultez, en un llegar a ser conscientes de la presencia o manifestación del ente, lo cual se puede expresar así: que la verdad consiste en un paso de lo *óntico* a lo *ontológico*, del *ente* al *Ser* (21).

La metódicamente condicionada estrechez está en Heidegger en dos cosas:

- 1) La actitud fenomenológica o descriptivo-existencial no impulsa hasta el metafísico fundar de los datos analizados;
- 2) La actitud antiintelectualista o irracional cierra a Heidegger el acceso al verdadero y auténtico ser, el cual sólo se abre a la razón por la metafísica (27).

La analítica de Heidegger necesita para su comprensión la doctrina de la participación del ente en el mundo, tal como la representa el Aquinate, y del hombre en su relación al Ser (29).

Capítulo II. "Momentos de aproximación de la fenomenología existencial a la metafísica de Santo Tomás". — En sus últimos escritos insiste Heidegger en la paradójica realidad del Ser, que por una parte descubre el ente y lo hace presente, y por otra parte en el descubrimiento de éste se encubre a sí mismo (36).

En verdad el ser confiere a las cosas existencia o realidad, en lo cual el acto que les confiere el ser, no es directamente perceptible ni puede ser captado conceptualmente por la razón, porque este acto no se agota en la esencia y en cuanto tal escapa a la razón (39).

Heidegger aúna constantemente el Ser, el descubrimiento o hacer presente al ente, al Ser-ahí del hombre, que es el ser en el cual el ente se descubre como ser o como ser presente (40).

Así como el Aquinate descubre y funda el concepto, éste no es, sin embargo, "una pura imagen", sino ante todo percepción directa del objeto o aspecto del ser trascendente, y es la presencia misma del ser trascendente en alguna de sus facetas dentro de un acto de la razón (49).

Para Heidegger la libertad coincide con el ser de la Ek-sistencia y finalmente con el ser de la temporalidad. Lo que escapa a esta descripción fenomenológica es el ser mismo del cual brota una tal actividad y al cual sólo la ontología puede captar y describir por medio de una argumentación metafísica (58). De nuevo vuelve el autor a hablar detalladamente de las dos razones que son responsables del valor limitante de los análisis de Heidegger: su método exclusivamente fenomenológico y su antiintelectualismo (61).

Capítulo III. "El ser en Santo Tomás de Aquino". — Toda la historia de la filosofía se desarrolla — como ya lo notó Gilson — en un "esencialismo" hasta que el Aquinate, con el descubrimiento de la distinción real de *essentia* y *esse*, unida a su doctrina de la *participatio*, penetra hasta la última raíz del ser y

su fundamentación metafísica, hasta que por fin la escolástica tardía y la filosofía moderna pierden de vuelta el verdadero ser, capturadas por la inmanencia, ya racional, ya empírica. La reacción del existencialismo contra semejante esencialización no pudo superar la inmanencia, puesto que se encerró en una Ek-sistencia concreta como en un puro devenir o en un aparecer sin trascendencia ontológica (64 s.).

La mirada genial del Aquinate descubrió en el ser real actual:

1) Un principio potencial que determina o indica el modo de ser, lo que es el ser y lo que es la esencia, la cual, por su parte, en los entes corporales está formada correspondientemente por materia y forma unidas mutuamente como potencia y acto;

2) Un principio, que es solamente acto, a saber la existencia o el esse, el cual no le añade a la esencia ninguna otra determinación constitutiva o inteligible, pero, sin embargo, hace que una tal esencia con sus notas inteligibles "sea" o llegue a ser presente en sí (67).

Lo que el Aquinate ha hecho evidente, es que la *essentia* y el *esse* son dos principios realmente distintos en el seno del ente real, los cuales se corresponden como potencia y acto (68).

Sólo el acto espiritual del entendimiento ("inteligencia") es el que descubre la *essentia* en su inmaterialidad óptica, por el hecho de que en el concepto la separa o abstrae de la existencia o *esse* material individual (70).

Una diferencia fundamental entre el Aquinate y Heidegger consiste en que, para él, el *esse* es un acto o constitutivo real del ente, que le confiere a éste realidad o autonomía ("presencia en sí") y a través de esto le hace posible el llegar a ser captable por la razón.

El captar intelectual de la realidad no es, según el tomismo, una copia de la misma, sino la realidad misma, que, en su propio ser trascendente, llega a ser captada por medio del acto intelectual.

El entendimiento humano conoce el ser, el cual en sí siempre es inmaterial, aunque se realice en el ente material, no por intuición, sino por la abstracción de los datos concretos de la experiencia sensible. Concepto y esencia son correlativos. En su propia realidad la existencia, en cuanto tal, sobrepasa la capacidad conceptual, a la cual escapa, y es captable solamente en el juicio (80 s.).

Capítulo IV. "Fenomenología y Metafísica". — El más alto criterio, que Husserl indica para descubrir con seguridad la verdad, no era otro distinto de aquel del Aquinate y su escuela: la *evidentia*, esto es, la manifestación del ser o de la verdad ontológica, tal como directamente o por sí misma se muestra al entendimiento (88). Con lo cual la falta del método fenomenológico no reside en sí mismo sino en su aplicación.

Ya en Husserl y luego en Heidegger se aplica en primer lugar el método fenomenológico con una limitación que deforma sin crítica y a priori la realidad analizada, la despoja de su auténtica realidad y la reduce a un mero "aparecer", a un puro objeto como correlato de un mero sujeto (Husserl) o bien a un mero estar presente en la existencia como concreto devenir o mera temporalidad del Ser-ahí, lo que igualmente es reducido a un mero desontologizado aparecer, en el cual se debe manifestar el ser o la presencia del ente (89). La segunda desviación del método fenomenológico en su aplicación por parte de Heidegger consiste en que procura captar la realidad existencial, tal como se manifiesta en el hombre concreto y en su ser, por un camino no intelec-

tual, y, en este sentido, irreal, donde, por otra parte, al hombre no le es posible otra intuición fuera de la captación intelectual por medio de conceptos y de juicios, que la captación por los sentidos, y el ser, que siempre, aun en el ente material es inmateral, sólo es asequible a la visión intelectual (90).

Según eso debería el método fenomenológico ser aplicado sin arbitrarios estrechamientos y en el único camino que conduce a la apertura del ser, esto es, en el camino de la inteligencia, y debería además ser completado por el método metafísico, el cual solamente puede avanzar hacia el ser en su trascendente realidad y en su más íntima oculta constitución y sus principios, para llegar hasta el último principio del ser, el cual contiene en sí el fundamento del ser y que puede dar cuenta del ser de todo otro ser, y que no es otro que el imparticipado "Esse subsistens", esto es, Dios (96).

Es la actitud antiintelectualista o irracional, la que ha llevado a Heidegger hacia el vaciamiento del Ser-ahí de toda "esencia" y a la reducción del Ser a pura existencia, de modo que él pudo decir que es la nada (la no-esencia) la que constituye el ser de la Ek-sistencia. Entonces y, por lo tanto, una mera Ek-sistencia o temporalidad o libertad —en el sentido heideggeriano— sin "esencia" es impensable y no es algo, sino nada (100).

Además de la constatación de una clara exposición del contenido, puede resultar satisfactorio para el autor del libro reseñado, el que el recensante pueda asegurar que a él le fue substancialmente más fácil leer sus disertaciones escritas en su lengua vernácula, el español, que muchos escritos "sui generis" de Martín Heidegger publicados en lengua alemana.

I. HÖLLHUBER
Univ. Salzburgo

ERNEST A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy. Science and Logic* (Collected Papers 1933-1969), University of California Press, Berkeley (Cal.), 1975, XX + 454 pp.

Los trabajos de Moody acerca del último período del pensamiento medieval causaron, en el momento de su aparición, más de una polémica. A pesar de las prometedoras perspectivas que los mismos abrían a la investigación histórica, tuvieron muy poca repercusión, sobre todo entre los historiadores europeos de la filosofía medieval. Sin embargo, sus puntos de vista constituyen bases de trabajo para más de una renovación en el enfoque del pensamiento filosófico medieval, en especial "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", publicado en *The Philosophical Review* (LXVII, 2 (1958), pp. 145-63). En este ensayo reproducido ahora en el libro que comentamos (pp. 287-304), el autor propone una visión mucho menos "metafísica" de la filosofía del siglo XIII, precisamente aquel que por lo común se considera el más metafísico de los siglos de medioevo. Esta desconexión le permite, a su vez, proponer una división de la filosofía medieval que no se ciña a los vaivenes de la teología, si bien, y como no podía ser de otra manera, haga referencia a ella: la filosofía como desarrollo interno de la teología (hasta el siglo XII), la filosofía como distinta de la teología (siglo XIII), y por último, en el siglo XIV, la filosofía autocrítica y empirista (orientada por el intento teológico de poner la fe a salvo de las discusiones metafísicas). El trabajo que, en el libro, sigue a éste, "The Age of Analysis", complementa, en cierto sentido, sus conclusiones.