

MOREAU (Joseph): *Dieu dans la philosophie classique*, en «Giornale di metafisica», Génova, año XIII, núm. 3, 15 mayo-junio 1958 (págs. 285-295).

Por filosofía clásica se entiende la que se desarrolla en Europa desde Descartes a Kant, con los nombres, en ese gran paréntesis, de Spinoza, Malebranche y Leibniz. Toda esta filosofía se ocupa de Dios (tal vez pudiera llamarse filosofía teocéntrica), cuya existencia quiere ser probada por medio del argumento ontológico, con raíz en San Anselmo: «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad» («Proslogion», cap. II). Santo Tomás, con su crítica, hizo que la afirmación anselmiana fuera olvidada. Descartes revaloriza el argumento y Kant lo desecha por no ser filosóficamente válido. (Hegel volvería a recabar la importancia del argumento.)

Kant (*Crítica de la razón pura*) declara que la existencia debe ser dada en una experiencia; por el mero razonamiento no se explica el paso de la esencia a la existencia, de la idea al ser. La existencia no es un predicado real, no es un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Leibniz, que se había preguntado «cómo una simple idea o pensamiento pueda inferir una existencia fuera de nosotros», quiere resolver la dificultad del argumento estableciendo que la cuestión a demostrar es la posibilidad de Dios; hay que saber si la noción del Ser necesario y absolutamente perfecto, puede concebirse distintamente, sin contradicción, o si consiste en una noción puramente nominal. La noción de Dios ha de ser posible bajo un sentido rigurosamente geométrico.

Descartes observa el carácter privilegiado de la idea divina: la existencia es inseparable de la esencia como la defi-

nición del triángulo de sus propiedades. En la «Quinta Meditación», Descartes incluye su segunda prueba de la existencia de Dios, la ontológica. Esa existencia se impone al pensamiento con igual certeza que las verdades matemáticas. Para Spinoza la esencia de Dios no se distingue de su existencia. Malebranche afirma que la idea de Dios no es otra cosa que su Verbo. Dios no es el objeto de una idea; no existen ideas más que de objetos determinados, finitos. Para la comprensión del argumento ontológico, J. Moreau aclara que la existencia de Dios no es la de los objetos dados (*Vorhandensein* de Heidegger), ni la de un sujeto como nosotros (*Dasein*), puestos en el espacio y condicionados al tiempo; Dios está fuera de la esencia y la existencia así comprendidas. La existencia de Dios es el *poder* en cuya virtud los objetos son conocidos y existen los sujetos. La esencia supone la existencia. «de un sujeto al que se hace conocer, y también un principio del que ella toma su consistencia y su necesidad». La existencia de Dios, trascendente, inconmensurable y misteriosa para nosotros, es en realidad la plenitud del Ser, la Eternidad. El argumento ontológico, mediante la noción del *poder* divino, adopta un significado *dinámico*.—MANUEL MANTERO.

DEMOS (Raphael): *The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)*, en «Journal of History of Ideas», XIX, 4, 1958, (págs. 523-541).

La conquista turca de los restos del Imperio bizantino significa también el refuerzo griego al proceso renacentista. A su vez, el Renacimiento reobró sobre Grecia atravesando el «telón de acero» turcomano. El autor busca describir los efectos ulteriores de esta «neoilustración» helénica.

Es sorprendente, pero exacto, que en los comienzos del dominio turco se cultivó en grado sorprendente la educación popular, la búsqueda intelectual y la filosofía profesional. A ello contribuyó mucho la Iglesia ortodoxa, sobre todo en la persona de sus clérigos. Posteriormente las funciones intelectuales tendían a ser realizadas también por seculares, que mantenían desde luego el rescoldo cultural homogéneamente europeo. Muchos emigraban, como profesores de griego, a diversos puntos de Occidente.

La dominación turca insistió sobre todo en los aspectos militares de la seguridad frente a posibles rebeliones de las razas sometidas. Los griegos pasaban por la servidumbre del reclutamiento de jenízaros, pero tenían ciertas autoridades locales de entre ellos. En general, los turcos toleraron y respetaron las instituciones indígenas.

El patriarca Gennadio fundó en Constantinopla una academia para la educación de la clerecía, y donde estudiaban incluso la filosofía aristotélica. Hubo también academias en Esmirna, Kíos, Kídonias, Yannina, Monte Athos, Bucarest y otras ciudades.

La independencia griega, hacia 1921, terminó con el desenvolvimiento cultural helenista, cuyo ámbito no coincidía desde luego, con el Estado independiente.

La Iglesia formó en las filas de la actividad cultural, hasta que los efectos de la Revolución francesa promovieron una oposición eclesiástica a un entendimiento tolerante con las tendencias modernas.

Las profesiones mejor conceptuadas en la Grecia dominada por los turcos eran la aristocracia mercantil residente en Fanaris, lugar donde se asentaba el Patriarcado de Constantinopla, y la profesión administrativa y mercantil, servida por griegos en todo el ámbito del Imperio turco, aunque no en exclusiva.

Una muestra del pensamiento filosófico griego durante esos siglos viene recogida en la antología de E. P. Papanoutsos (I, Atenas, 1953), con escritos de Teófilo Korydaleus, Metodio Anthrakites, Eugenio Voulgaris, Iosipo Moisiodox, Atanasio Psalidas, Benjamín de Lesbos, etc.—A. S.

ROMERO (Francisco): *Philosophie et histoire des idées en Ibero-amérique*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, Año XIII, julio-septiembre 1950 (págs. 275-279). Trad. por Alain Guy.

El desarrollo de la filosofía en Iberoamérica no puede ser analizado bajo los mismos supuestos que condicionan la filosofía occidental; no sólo porque ésta presenta una madurez (producto de la permanente dedicación y del sentido profesional) que falta en los países iberoamericanos, sino porque en estos últi-

mos el éxito de la filosofía depende de la situación histórica y de la conexión de las ideas con el medio ambiente. Las ideas influyen en la vida social y política. El pensador, en Iberoamérica, no se encierra en ningún círculo mental, meramente especulativa, no crea un sistema que se nutra de él mismo y obtenga una vigencia sobre bases extra-temporales y extraespaciales, antes al contrario, examina alerta la vida circundante y sobre ella amasa su elucidar. Pero esta vida circundante ha sido moldeada, históricamente, por otras ideas precedentes, lográndose un intercambio silencioso lleno de posibilidades.

Las naciones americanas, adquirida su independencia, surgen sobre esquemas y proyectos, nacen siendo estados modernos, de un salto, sin pasar por la decantación de siglos de los viejos países europeos. La aplicación de la ideología política occidental del siglo XVIII, aprendida sobre todo en Locke, califica las diferentes apetencias constitucionales americanas; así, la recepción de los principios de libertad, igualdad y democracia, los de tolerancia religiosa, dignidad del trabajo, etc. Sin embargo, no hay una dedicación auténticamente filosófica en Iberoamérica hasta que no irrumpe el positivismo, que triunfó debido a dos circunstancias: el carácter concreto de la doctrina, realizable especialmente en el plano social, y su simplicidad, que conllevó una coherencia y una accesibilidad gratas a gran número de lectores. Con el positivismo se incorporan los países americanos a la tarea filosófica de una manera vocacional, pues aunque es verdad que las ideas durante la época de colonización, prendieron en el Nuevo Continente a la sombra de imperativos literarios o históricos, también es cierto que tales estudios constituían, más que nada, una obligación universitaria ajena a la creación filosófica. Mas no es el positivismo el que produce el «clima adecuado» para el definitivo arraigo de la filosofía en Iberoamérica, sino el grupo de los fundadores: Caso y Vasconcelos, en Méjico; Korn, en Argentina; Deustua, en Perú; Molina, en Chile; Vaz Ferreira, en Uruguay, y Varona, en Cuba. Grupo ilustre y heterogéneo —según F. Romero—, que además de ocuparse de la filosofía en su acepción más rigurosa y científica, se proyecta sobre múltiples formas de vida cultural. Después de este grupo el