

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Conocimiento y Cultura* 163

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI: *Itinerario de Manuel Gonzalo Casas* 172

JUAN A. CASAUBÓN: *Los orígenes hegelianos y la esencia del marxismo* 183

NOTAS Y COMENTARIOS

JUAN E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* 196

EUGENIO S. MELO: *Valor y sujeto en la Etica de Max Scheler* .. 212

BIBLIOGRAFIA

J. CHEVALIER: *Historia del pensamiento*, t. II: *El pensamiento cristiano* (J. E. Bolzán), pág. 219; J. A. WEISHEIPL, O. P. (editor): *The problemata determinanda* bertus Magnus (J. E. Bolzán), pág. 220; PAUL BERNARD *la philosophie ancienne* (G. E. Ponferrada), pág. 221; *La - World justice* (B. Halajczuk), pág. 222; REGIS JOLIVET: *tencialisme Chrétien, Kierkegaard* (N. Spinelli), pág. 224; *Imsturz der Werte* (G. Soaje Ramos), pág. 228; KAZIMIERZ *ler Logik* (A. J. Moreno), pág. 229; GERHARD KROPP: *De* E. Ponferrada), pág. 231; EUROPA Y EL MUNDO DE HOY: *les de Genève* (J. E. Bolzán), pág. 233; ALAN PRYCE JONES *... conocimiento contemporáneo* (J. E. Bolzán), pág. 234; *Colección: Cristianismo y hombre actual* (O. N. Derisi), pág. 234.

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052166

Directores

OCTAVIO N. DERISÍ — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

CONOCIMIENTO Y CULTURA

I

1. — *En un trabajo anterior hemos tratado de establecer las relaciones entre el conocimiento científico y el conocimiento cultural, llegando a la conclusión de que el primero es parte del segundo y de que, por ende, entre ellos no cabe oposición alguna y de que los conflictos que a veces se plantean en ese terreno provienen de una deformación, hecha por sus representantes, generalmente por los hombres de ciencia, cuando carecen de cultura general.*

Si nos hemos referido particularmente al conocimiento científico frente al cultural es porque allí suele plantearse la oposición, que hemos procurado dilucidar desde la esencia de ambos conocimientos.

Ahora deseamos establecer de un modo general, y prescindiendo de todo conflicto, las relaciones entre conocimiento en general y conocimiento cultural: queremos determinar qué es lo que hace que un conocimiento se convierta en cultura y cuándo y en qué condiciones un conocimiento hace al que lo posee un hombre culto.

Para dilucidar esta cuestión ningún método es más adecuado que el análisis y la confrontación de ambas nociones: de conocimiento y de cultura.

2. — *El conocimiento es la aprehensión inmaterial o consciente de la realidad distinta de la propia. A diferencia de la posesión material o subjetiva, en que un objeto es recibido en otro —como un papel o un color en la mesa o el alma en el cuerpo— formando un compuesto accidental o sustancial, según los casos, en el conocimiento un objeto es aprehendido como objeto, es decir, distinto del propio sujeto, o sea, de una manera opuesta a la material: de una manera inmaterial o intencional.*

Los grados de inmaterialidad constituyen los grados de objetividad o intencionalidad cognoscitiva. De aquí que, en los sentidos, en

que la inmaterialidad no es total, tampoco la objetividad o el conocimiento es perfecto: se detiene en la aprehensión de los objetos distintos del sujeto, pero no formalmente como objetos ni, consiguientemente, como ser o realidad distinta del sujeto. Los sentidos aprehenden de un modo concreto las cualidades fenoménicas bajo las cuales el ser es aprehendido sin ser develado o visto.

Sólo con la inmaferialidad total, que es la espiritualidad, se logra la objetividad perfecta, la aprehensión consciente del objeto como objeto o, lo que es lo mismo, como ser trascendente y distinto del ser del sujeto ¹.

Ambos conocimientos actúan en íntima dependencia: el sensitivo sirve al intelectivo, ya que éste no encuentra su propio objeto, el ser o esencia de las cosas, sino en el objeto o datos concretos de los sentidos.

En estos objetos del conocimiento sensible, mediante la abstracción de las notas materiales individuantes, la inteligencia de-vela el ser o esencia de las cosas materiales, como su primer y formal objeto con la ayuda permanente de los sentidos y reintegrando la esencia universal en la existencia de la realidad concreta, de donde fue abstraída; en el juicio aprehende la existencia de las cosas del mundo circundante y del propio ser.

A partir de la existencia de esos seres, el entendimiento llega a conocer la existencia del Ser de Dios, cuya naturaleza espiritual, así como la del ser del alma, llega a aprehender con conceptos análogos, elaborados a partir de los conceptos propios, con que directa e inmediatamente aprehende las cosas materiales.

Tal, en síntesis, el proceso natural con que se desenvuelve el conocimiento humano: aprehensión de las cualidades materiales, del color, extensión, etc. de una manera concreta, en los que, por eso mismo, se oculta el ser, por los sentidos; y de-velación de este ser o esencia de los objetos materiales y del propio ser del sujeto y captación de la existencia de los mismos por medio de la inteligencia; y aprehensión del Ser infinito de Dios, como Causa Primera del ser finito del mundo y del propio ser personal, por el raciocinio de la razón.

En esta de-velación o des-cubrimiento sucesivo, en extensión y profundidad, del ser como es, los sentidos y el entendimiento proceden por una inclinación natural necesaria, que sólo la libertad puede interferir, hasta cierto grado al menos, apartando a la inteligencia de su objeto: el ser o verdad de las cosas.

¹ Cfr. mis libros: *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As. 1945; y *La Persona*, c. II, Universidad Nacional, La Plata, 1950.

3. — *Esta de-velación progresiva del ser, sobre todo de sus zonas más alejadas del objeto inmediatamente dado a los ojos de la inteligencia —el ser o esencia de las cosas materiales— que es precisamente el objeto espiritual que más interesa al hombre y a su vida, se hace cada vez más penoso y difícil para la inteligencia, a la vez que se hace más fácil la caída en el error.*

La constancia en la fidelidad a su objeto: el ser o la verdad; la penetración objetiva en los senos cada vez más oscuros y difíciles de de-velar; la progresiva extensión de éste mediante los pasos del raciocinio, tanto inductivo como deductivo, a partir del objeto inicial e inmediatamente aprehendido; las desviaciones por los fáciles caminos del error, exigen un ejercicio o cultivo de la inteligencia, un enriquecimiento de la misma con las cualidades permanentes o hábitos, que faciliten su difícil tarea de ver la verdad o el ser de las cosas como es, aun en tales objetos alejados de la luz de la evidencia o manifestación inmediata de la propia verdad.

II

4. — *La cultura es el desarrollo armónico de todas las actividades y zonas del ser del hombre —y de los objetos del mundo que lo sirven— de un modo jerárquico, que culmina en la perfección o bien del propio espíritu en la posesión de sus objetos: la verdad y el bien trascendentes que, en última instancia, son la Verdad y el Bien infinitos.*

Tal realización cultural en su origen es siempre y esencialmente obra del espíritu: de la inteligencia, que de-vela el ser o verdad como bien o valor de las diferentes zonas de su propio ser y del ser de las cosas; y de su voluntad, que se lo propone o decide y que luego realiza, ya inmediatamente por sí misma en su propia actividad, ya en el cuerpo del propio hombre, ya en los objetos del mundo circundante, mediante la actividad del cuerpo y de los instrumentos de que echa mano.

La cultura brota del espíritu en busca de los bienes o valores trascendentes, sólo asibles y realizables formalmente y como tales por el espíritu; y, por ende, no es sino el perfeccionamiento o acrecentamiento ontológico de la realidad natural, del ser como es, material y espiritual —mundo y hombre— por el espíritu, para lograr alcanzar en él los bienes descubiertos y propuestos por el propio hombre. En tal sentido la cultura es la realización de los bienes o valores del espíritu en la naturaleza material y espiritual, o sea, en el ser y actividad de la materia y del espíritu, tal cual son realmente dados, para que

que alcancen la cima de la perfección que el espíritu se propone, y en definitiva, para mejor alcanzar su propio bien o perfección: es una suerte de impregnación del propio espíritu en las cosas y, si tenemos presente que el hombre es tal por su vida espiritual, es una impregnación del hombre: un humanismo. Por eso, esencialmente, cultura y humanismo son lo mismo.

5. — *Subjetivamente la cultura o el humanismo tiene por causa exclusiva originaria al espíritu y es, por eso mismo, también fruto exclusivo de él. Los sentidos internos y externos, el cuerpo humano —las manos sobre todo— y los objetos exteriores de que el espíritu —inteligencia y voluntad— echa mano para realizar sus bienes en los objetos exteriores, sólo son instrumentos o causas enteramente sometidas y gobernadas por la acción del espíritu, fuente radical exclusiva de la cultura o humanismo.*

La cultura, pues, subjetivamente tiene sus raíces causales en la inteligencia, que de-vela o des-cubre el ser como tal, y el bien o valor, que no es sino el ser en cuanto acto o perfección que conviene a otro ser; y en la voluntad libre, que es la única capaz de decidirse a elegirlo, de proponérselo y luego realizarlo, ya por sí sola, ya por sí y los instrumentos materiales sometidos a ella y de los que ha menester para su efectuación material.

Pero, objetivamente el campo de acción del espíritu en su obra de conquista espiritual o de los bienes del espíritu o, más brevemente, de su obra de cultura o humanismo, es el mundo natural del ser y actividad tanto material como espiritual y comprende, por eso, el perfeccionamiento: 1) en el propio espíritu a) de la actividad intelectual, tanto especulativa —de contemplación o posesión de la verdad o del ser como es— como práctica —de transformación del ser como debe ser, es decir, de las normas directivas de acción para el propio perfeccionamiento espiritual y de los objetos exteriores— y b) de la actividad volitiva o estrictamente práctica, que es el perfeccionamiento de la libertad u obrar moral; y 2) en los objetos materiales, para conseguir el bien de su belleza o utilidad, mediante el perfeccionamiento del hacer artístico-técnico que lo realiza.

La cultura objetiva abarca, pues, la naturaleza finita, a saber la realidad espiritual y material finita, tal cual es dada por su Creador, en todo su ámbito. La finitud del ser creado es quien permite al espíritu su perfeccionamiento, su perfeccionamiento cultural cuando este espíritu es también finito, como en el caso del hombre.

6. — *La cultura de la inteligencia es, pues, un sector de la cultura objetiva, el primer y fundamental sector del propio espíritu por perfeccionar.*

La cultura de la inteligencia se logra, en primer lugar, mediante la repetición de los actos, que crean en ella los hábitos con que la facultad queda capacitada de un modo permanente a orientarse hacia la verdad, aún por los caminos más arduos para su descubrimiento, y a resguardo de extraviarse por los senderos del error. La facilidad natural de la inteligencia para descubrir el ser o verdad especulativa es robustecida por estos hábitos y a la vez extendida hasta nuevos dominios, adonde con la sola facilidad natural difícilmente podría llegar, con la consiguiente capacidad habitual para evitar los errores, aún los más ocultos y difíciles de evitar.

Lo que va, por ejemplo, de una natural facilidad natural de razonar de la inteligencia a la seguridad y extensión progresiva de los raciocinios efectuados y controlados con las precisas leyes de la lógica y los métodos matemáticos de la logística bien asimilados, es un ejemplo de lo que va de un conocimiento natural a uno cultural de la razón.

Tal cultura de la actividad intelectual no se refiere únicamente a los raciocinios, que ayudan a sacar las consecuencias contenidas en los principios —hábito de la Ciencia— o a alcanzar las primeras causas de las cosas —hábito de la Sabiduría o Filosofía, especialmente de la Metafísica, que es su cima— sino también a la actividad de la inteligencia práctica, para descubrir en la luz del Bien o Fin último, las normas que ordenan la libertad del hombre para su consecución —Ciencia Moral— y para ajustarla a las circunstancias concretas de cada situación real —Prudencia— así como a las reglas del entendimiento, que dirigen la actividad material del hacer artístico y técnico —Ciencia Práctica— y su aplicación a cada caso concreto —Virtud del Arte—.

Tal es la diferencia entre el conocimiento vulgar de la inteligencia del llamado sentido común, y el conocimiento culto: aquél procede por una inclinación natural, que capta fácilmente los objetos y principios inmediateamente dados, y con más dificultad los que de él se alejan, y está expuesto siempre a equivocarse, sobre todo cuando se trata de consecuencias muy alejadas de sus principios a través de un arduo raciocinio, o de objetos relacionados con la conducta humana, en que las pasiones fácilmente oscurecen la visión de los mismos; mientras que éste procede encauzado con los hábitos, que perfeccionan y capacitan la inteligencia para ver con más facilidad la verdad y ampliar en extensión y profundidad los dominios de su objeto, con una gran seguridad de no desviarse de las exigencias de la verdad de los mismos.

La cultura de la inteligencia conduce naturalmente al enriquecimiento de la misma con la adquisición de nuevos conocimientos; pero

primordial y esencialmente no consiste en ello, sino en la adquisición de los hábitos o virtudes intelectuales que acrecientan su fuerza aprehensiva natural y la capacitan así de un modo permanente para alcanzar la verdad en un ámbito cada vez más amplio y hondo, aún en las zonas más difíciles de des-cubrir y con seguridad, vale decir, de una manera en que la inteligencia controla reflexivamente sus propios pasos para alcanzar la verdad y lograr así la conciencia de la seguridad alcanzada en la verdad, es decir, de la certeza.

III

7. — Tal el sentido de la auténtica cultura del conocimiento de la inteligencia.

Sin embargo, hay otra acepción de la cultura intelectual, ampliamente difundida y aceptada y que está en íntima dependencia con la anterior. Se trata de un cultivo que confiere a la inteligencia lo que se ha dado en llamar "conocimientos generales".

Frente a un cultivo de un sector limitado de la inteligencia, verbigracia, de una ciencia especializada, se coloca un cultivo de la inteligencia en todo el ámbito de su objeto y en los principios supremos que la gobiernan. Tal perfeccionamiento de la inteligencia en todo el ámbito de la verdad, sin la restricción de especialización, es lo que constituye la cultura, en este segundo sentido.

El hombre culto en oposición al especialista puro, posee de un modo habitual los conocimientos más universales o generales acerca del mundo y del hombre y sabe ubicar con justeza los hechos naturales dentro de la unidad superior que los comprende y juzgar con acierto sobre los acontecimientos humanos en la luz de esos principios y normas supremas. En una palabra, culto, en tal sentido, es el que posee los principios universales y la prudencia para aplicarlos a la realidad concreta. En el fondo, se trata de un cultivo o cultura filosófica —y teológica en la economía cristiana que vivimos—, la cual, sin llegar siempre a ser reflexiva y especializada de la misma, confiere una visión cabal del mundo y de la vida y da a los hechos naturales y humanos una apreciación ajustada a la verdad, sin penetrar en conocimientos muy hondos y precisos, propios de la especialización y sin poder, generalmente, dar una fundamentación rigurosamente filosófica de sus juicios.

Se trata de un enriquecimiento habitual de la inteligencia, logrado con su cultivo permanente y ordenado mediante su buen uso y el estudio, siquiera somero y general de la filosofía, de los

principios y conclusiones fundamentales de las diversas ciencias y de la observación y apreciación de los hechos naturales y humanos. Sin llegar a crear los hábitos o virtudes intelectuales estrictamente tales, mencionados en el párrafo anterior, tales hábitos han sido logrados, hasta cierto punto al menos, favorecidos generalmente por una riqueza o facilidad natural, no común, del entendimiento, para descubrir los principios y para esclarecer en su luz las verdades particulares teóricas y prácticas.

8. — A una adquisición más firme de esta cultura, cimentada fundamentalmente en los principios de la Filosofía, de la Teología y de la Prudencia, ayuda eficazmente un conocimiento bien asimilado de la Historia, de sus hechos y direcciones fundamentales, de las Humanidades Clásicas greco-latinas y de la Literatura e Idioma propios.

En efecto, el conocimiento de la Historia ayuda a ubicar y apreciar justamente los hechos humanos. Con todo el ámbito dejado a la iniciativa de la libertad en cada caso similar de la historia, la verdad es que los hombres, considerados en conjunto, frente a situaciones semejantes y a análogos motivos, suelen obrar de un modo análogo, si se prescinde de las diferencias individuales con que la libertad modifica este mismo modo general de obrar. Tal conocimiento, por eso, es sumamente importante para enfrentar la vida, sobre todo para el que, en un grado mayor o menor, cumple una función de gobierno. En tal sentido la historia y su conocimiento sigue siendo, desde Cicerón, la aleccionadora de los hombres —especialmente de los gobernantes— y de los pueblos: la *magistra vitae*. Por su parte, Santo Tomás incluye el conocimiento de la historia entre las virtudes integrantes de la virtud de la prudencia, de un modo especial de la prudencia política.

La madurez del pensamiento y, en general, de la cultura occidental cristiana cuajó en las formas clásicas, especialmente en sus instituciones, literatura y artes en general y en su idioma, como encarnación de su *estirpe*. El estudio del griego y del latín clásico y cristiano es, por eso, educador por sí mismo, transmisor de los modos de pensar, querer y sentir, que expresan el desarrollo o cultura normal del hombre. Cada época tendrá derecho a crear sus propias formas de expresión idiomática, artísticas y técnicas, y hasta su estilo propio de vida de acuerdo a sus medios, situaciones concretas, como encarnación histórica de los principios inmutables como la naturaleza humana a que se ajusta la cultura específica del hombre; pero precisamente para iniciarse en esta cultura humana esencial y permanente como el hombre a través de todas sus vicisitudes históricas, nada ayuda tanto como el cultivo de las humanidades: de la

literatura, del idioma y formas clásicas greco-latino-cristianas, como encarnación precisamente de esa cultura específica y permanente del hombre.

También coadyuva a la adquisición de esta cultura el conocimiento de la literatura y del idioma vernáculos: encarnan ellos las tradiciones y expresan el espíritu de un pueblo, su psicología y manera de ser, fuera de que su dominio es indispensable para la expresión adecuada de la cultura y para una comunicación espiritual, indispensable para el acrecentamiento del acervo cultural individual y social.

De aquí que el nivel cultural de un pueblo, en el plano de la inteligencia —del que aquí solamente tratamos— se logre con el cultivo de estas materias básicas: de la Filosofía y de la Teología, de la Historia, de las Humanidades Clásicas en toda su amplitud: de artes, instituciones y lenguas greco-latinas y de la Literatura y conocimiento teórico y práctico del propio Idioma. Materias éstas que han de ser fundamentales en el ciclo secundario —ciclo de formación eminentemente humana y cristiana— y que se han de continuar, más hondamente, en el ciclo superior, en que el cultivo de las ciencias, las artes y las técnicas, para no deformarse y alcanzar un auténtico sentido humano-cristiano, han de cimentarse en este desarrollo cultural específico humano-cristiano, el cual constituye la esencia misma de la formación universitaria, como base común a todas las Escuelas o Facultades de estudios especializados.

9. — *Este cultivo de la inteligencia con las disciplinas de formación general, eminentemente humano-cristianas, engendra al hombre culto o de cultura general, como se le suele llamar, que, sin llegar a ser un especialista y hasta en oposición a éste, cuando se trata de un científico especializado puro, tiene la ventaja sobre él de poseer los grandes principios teóricos de la verdad y práctico-normativos del bien y de saber ubicar en su preciso lugar, dentro de la verdad total, las verdades de las ciencias particulares y apreciar en su justo alcance las acciones y acontecimientos humanos; que aquél, con sus conocimientos especializados, no siempre logra alcanzar.*

Tal ventaja se funda en que el hombre de cultura general —nos referimos siempre a la intelectual— se ha desarrollado como hombre, es decir, en todas sus dimensiones humanas —y cristianas, en el plano sobrenatural en que de hecho vive actualmente— mientras que el hombre de ciencia o el artista, desprovisto de tales conocimientos generales, se han cultivado como científico o artista y no como hombres.

Tal cultura general de la inteligencia es la base para la ulterior cultura o creación de los hábitos o virtudes morales y técnico-artís-

ticas de la voluntad —de las que aquí no tratamos— con las cuales se constituye el hombre totalmente culto.

De ahí que tal cultura humana general de la inteligencia sea indispensable, en cierta medida al menos, en todo hombre y cristiano, como base de toda ulterior cultura especializada, científica, artística y técnica, porque sin ella se carece de la cultura que el hombre como hombre y cristiano necesita para poseer la ajustada visión del mundo y de su vida y de las normas de su conducta, que ningún conocimiento especializado puede suplir, porque no es cultura o perfeccionamiento del hombre como tal; y que incluso sin tal cultura humana o humanismo puede conducir, como de hecho conduce frecuentemente, a un desconocimiento y a un desprecio de las grandes verdades fundamentales —teóricas y prácticas— para la vida humana y cristiana y, consiguientemente, a una deformación del objeto de la propia ciencia, según hemos señalado en el trabajo anterior.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

ITINERARIO DE MANUEL GONZALO CASAS¹

I

AMISTAD Y CONOCIMIENTO

“Reflexiona conmigo (dice Sócrates a Alcibíades): supón que esta máxima se dirige a nuestros ojos como si fueran hombres, para decirles: ¡Mirad a vosotros mismos! ¿Cómo acogeríamos esta amonestación? ¿No se trataría de que los ojos mirasen a algo en lo que vieran a sí mismos? —Alcibíades: Claro que sí. —Sócrates: ¿Pues a qué objeto hemos de mirar para que a la vez nos veamos a nosotros mismos? —A.: Es manifiesto, Sócrates, que a un espejo o cosa que le parezca. —S.: Dices bien; pero, ¿y en los ojos con los que vemos, no hay algo de esta clase? —A.: Sin duda. —S.: ¿No has considerado, acaso, que cuando miramos al ojo de cualquiera que está delante de nosotros nuestra faz se hace visible en él, como en un espejo, justamente en lo que nosotros llamamos pupila, reflejándose así allí la imagen del que mira? —A.: Exactamente. —S.: De este modo, el ojo al considerar y mirar a otro ojo y a la parte que él cree mejor, así como la ve también se ve a sí mismo” (*Alcib.*, 132, d-e, 133, a). Exactamente como insinúa Platón en este bello pasaje, el mejor modo de conocerse a sí mismo, que es el tema fundamental de su maestro, es, en cierto modo, buscarse, investigarse, en fin, mirarse en otro. Pero es claro que este mirarse en otro implica conocer (mirar) de veras al otro. Pero aquí no se trata de cualquier otro, sino del otro *como yo*, al cual debemos llamar *tú*. Y así como las pupilas del *tú* reflejan los ojos del que le mira, así, quien de veras mira el espíritu del *tú* verdaderamente *le* conoce y, por eso, *se* conoce. Es ineludible porque el *tú* es constitutivo del *yo*. Y el amigo es el *tú* que verdaderamente *miramos*, es decir, conocemos; de ahí que Platón diga que nuestros ojos, al mirar en el otro aquello que es mejor, así como lo ve se ve a sí mismo. Y entonces el “sí mismo” más recóndito está a la vista, es decir, en la interioridad del *tú*, o sea del amigo. Por eso la amistad es necesaria a los hombres porque, por ella, llegan a ser, precisamente, hombres. Más aún: La mirada en el otro que *me*

¹ Trabajo escrito como homenaje a los cincuenta años de Manuel Gonzalo Casas.

descubre a mí mismo y en el "mí mismo" al amigo, es *conocimiento* pues Platón quiere decir eso cuando dice "mirarse en otro". Luego, ser amigo es, simultáneamente, estar conociendo, sabiendo al *tú*, sabiendo al amigo y, por eso, sabiendo de sí mismo.

Uno de los mejores medios de autoconocimiento que yo he tenido y tengo es la amistad con Gonzalo Casas, derecha, limpia, sin vueltas, con acuerdos y con desacuerdos, filosóficos y de otras clases, pero limpia como la mirada que exige Sócrates y, para él, no lograble plenamente nunca en la naturaleza; pero, para nosotros, cristianos, realmente lograble en el seno del Amigo crucificado. Yo conozco bien a Gonzalo Casas. Varias veces he publicado notas críticas a escritos suyos y él también a escritos míos. Varias veces le he dicho públicamente cuánto era mi acuerdo y, a veces, mi desacuerdo filosófico. Y él también lo ha hecho conmigo. Ahora, con ocasión de su llegada al meridiano de la vida, me he puesto especialmente a mirar en él aquello que quizá él cree mejor (como dice Sócrates) no solamente para escribir este itinerario, sino también porque así me veré mejor a mí mismo.

II

SU MEDIO Y EL MIO Y LA VOCACION

En el punto medio entre Córdoba y San Francisco, donde los campos no son tan verdes como en el sur de la provincia o en la pampa bonaerense, sino a veces suavemente amarillos por la paja brava, otras entre amarillo y morado como un inmenso cadáver cuando hay sequía, hay un pueblo en el cual nacimos Casas y yo. Al sol fuerte del día sigue la melancolía metafísica del atardecer y a ésta el silencio lleno de voces de la noche profunda. Precisamente por las noches escuché las largas y atroces historias de gauchos malos y de cuatros, o aquellas de duelos singulares en los que siempre debía quedar uno sobre el campo; historias llenas de tristeza y, a veces, de humor cargado de coraje que me hacían volver a mi casa echando (como sin querer) alguna mirada atrás o a los costados del camino. El camino, la escuela, la escuela de las hermanas mercedarias, la comisaría y mi soledad llena de espera; alguna vez mis ojos de niño admirado vieron cómo dos hombres por cuestiones del momento se abrían el estómago y cómo, después, se hacía historia del pueblo. También seguí cuando niño aquellas procesiones con banda tras la Virgen de la Merced, patrona del pueblo y conocí su Iglesia donde rezó el General Paz y donde iba a confesarme algunas veces; detrás de la Iglesia se extendía el montecito de los dos leones donde solía correr inútilmente tras los pájaros, honda en mano. Y más lejos, el río con remanso peligroso y el camino cortado a trechos y, más lejos y más adentro, aquella tristeza de niño melancólico. Lo más dolorosamente mío allí quedó para siempre y hasta las raíces de los caminos, cada casa

y cada árbol sigo viéndolos despierto y dormido. Pueblo querido y cruel donde fuí feliz y desgraciado. El destrozó mi corazón un día.

No sé si la tierra, el lugar, las cosas, son capaces de crear una comunicación tan profunda entre los hombres. Creo que así es; por eso, cuando pienso en Casas siempre lo asocio con su medio que es el mío donde él vió sus primeros años; quizá sus vivencias fuesen distintas a las mías, pero no puede haber diferencias esenciales. ¿Por qué la vocación filosófica sopló en Casas y en aquel desierto de entonces? No lo sé porque, evidentemente, la vocación es un misterio y la vocación filosófica es una de las dimensiones del hombre. Pero estoy convencido que la vocación filosófica no se da en Casas en estado puro; hay en él un verdadero poeta en el sentido heideggeriano del término y, sobre todo y asumiéndolo todo, un hombre cristiano y es esta conciencia cristiana la que integra, en él, los problemas filosóficos, poéticos, teológicos.

Desde los orígenes Casas trae la permanente apertura y flexibilidad intelectual para todos los problemas y su modo de pensar no es estrictamente silogístico sino que, muchas veces, gusta penetrar de modo poético en los problemas a los que da cierto impulso vital y, me atrevería a decir que también afectivo, como se lee en su letra de rasgos huyentes e inclinados con el desorden exterior que le caracteriza y el orden interno que constituye su personalidad. Así pues, la amistad como vía de conocimiento y de autoconocimiento, la asociación de su medio que es mi medio de la niñez, su carácter tan especial que da a su filosofar una tónica viviente, nos ponen ya en el camino para intentar una descripción del itinerario de Manuel Gonzalo Casas.

III

PRIMERA ETAPA DEL ITINERARIO

Los años de la primera juventud se asocian a Córdoba y a la ciudad de San Francisco, casi en los límites con la provincia de Santa Fe. De entonces datan sus primeros escritos de los cuales él dice que "no valen nada", como decimos todos cuando vemos un escrito nuestro muy viejo (y del cual no queremos acordarnos) en manos de alguno. Estoy completamente seguro que Casas ha escrito poesía (y sé que tiene unos cuentos que deseo leer) aunque esa poesía es verdaderamente buscadora del ser. En San Francisco se conocieron sus primeros actos de hombre que piensa y vive lo que piensa y de allí marchó a Santa Fe en cuyo Instituto de Humanidades de los Padres Jesuitas obtuvo el título de Licenciado en Filosofía; también estudió alemán en Córdoba y habla inglés, francés e italiano. Así pues, San Francisco vió primero (y su biblioteca Coll) la actividad desbordante de este hombre desbordante y cordial, siempre comprometido, siempre arrojado a lo que quiere, aun en las debilidades que todos tenemos y que, por eso, muchas veces, como en este caso, se transfiguran

en grandezas. Otro hombre del mismo medio, del mismo pueblo donde el campo es amplio y triste, don Saúl Taborda, fue quizá una causa concomitante de su vocación; pero el mismo Casas dice que Angel Vassallo tiene que ver internamente con su vocación filosófica y alguna vez, hacia el año 1941, dictó en Córdoba una conferencia sobre el mismo Vassallo. Estos tiempos le ven actuar vertiginosamente en los cursos que durante cuatro meses dictaba en San Francisco sobre introducción a la filosofía y sobre historia de la filosofía entre los años 43 y 45, algunas de las cuales vieron la luz en las páginas del diario *Los Principios*. Pero su actividad viene de antes si tenemos en cuenta la dimensión poético-crítica de Casas y si quisiéramos acordarnos de sus notas en *Crónica* de San Juan o de la revista *La Palabra* en 1934 en Córdoba en la cual se ocupó del espíritu de nuestra tierra y sobre el problema de una cultura propia; entre los años 1939 y 1945 vemos su firma en *Renacimiento* de San Juan, *Nosotros* de Buenos Aires, *La Capital* de Rosario, *Sustancia* de Tucumán, *Signo* y *Educación* de Córdoba o *Luminar* de México o en los suplementos dominicales de *La Nación* de Buenos Aires. A través de estos escritos encontramos un Casas que no ha desaparecido y que está volviendo en sus últimos escritos en los que poéticamente piensa como quiere Heidegger. Observemos que las preocupaciones fundamentales de los años primeros son: a) La filosofía como quehacer concreto; b) la poesía de la cual es un crítico fino y profundo; c) las cosas de la tierra que viven en él y que le hacen colaborar en *Facundo*, revista dirigida por nuestro paisano Saúl Taborda. Pero al Casas actual, yo lo veo venir en esta actitud propia de quien poéticamente habita, como dice Hölderling comentado por Heidegger, porque poetizar es habitar edificando la esencia del habitar —en el *ser*. Y así se preanuncia el Casas de hoy en aquel, para él quizá lejano, *leve andante temporalis* sobre el tiempo en Heidegger (Córdoba, 1941), o en el *Ensayo sobre el ser* (Tucumán, 1940). Yo no digo más: simplemente señalo el itinerario, tal como lo veo a la distancia.

I V

CORDOBA, EL ALTIPLANO, TUCUMAN

Al mismo tiempo se han producido en Casas ciertas presencias ineludibles. La primera es su conocimiento del tomismo contemporáneo que, me parece, en esta época aflora vivo y actuante y al que vamos a ver profundizarse en él con el correr del tiempo. Pero, simultáneamente, Casas conoce a Francisco Romero, de cuyo pensamiento se ocupa en algunas oportunidades y dialoga con Taborda y sus amigos. Precisamente entonces, interesado en el pensamiento de Hegel conversa con Taborda y éste le dice que Nimio de Anquín, que dicta filosofía en Córdoba, “es el que sabe” sobre Hegel; por eso Casas asiste a sus clases e inicia un conocimiento y trato personal con él que sigue hasta hoy. Casas va-

lora muy por lo alto la personalidad filosófica de Anquín; entre ambos veo, sin embargo, una diferencia temperamental y espiritual infinitas. Volvamos un poco atrás: en el año 1947 marcha a La Paz, Bolivia, en cuya Universidad enseña Metafísica y Filosofía contemporánea; es el año de sus publicaciones en el suplemento de *La Razón* de La Paz entre las cuales señalo *El renacimiento de la vida espiritual y su sentido*, dos notas sobre *Filosofía de la cultura* y otros escritos. De las alturas del altiplano baja luego a Tucumán donde echó sus raíces con los suyos hasta hoy y donde comienza una intensa actividad cultural, filosófica y personal; esto último de "personal" tiene aquí mucho significado porque el magisterio de Casas es siempre personal, amistoso, cordial, de trato directo, para el cual su casa está siempre abierta como dispuesta generosamente su biblioteca. En 1952 ingresa como profesor de Introducción a la filosofía en la Universidad de Tucumán y comienza sus permanentes publicaciones en *Sapientia*, la revista "del Padre Derisi" con quien lo liga una profunda amistad. En este momento creo ver en Casas como un afinamiento de su vida espiritual que puede seguirse en las páginas filosófico-poéticas (¡cuándo no!) de *La razón y la fe*, por ejemplo, hasta los bellos *Apuntes de espiritualidad tomista* de la *Revista de Teología*. Ahora es casi imposible seguirle sin hacer una exposición detallada que no deseo hacer aquí: Pero señalemos el ahondamiento de Heidegger (artículos en *Norte*) y de los grandes temas suyos en *Humanitas*. Aquí hay un Casas tomista con influencias de Heidegger y una disposición cada vez mayor hacia ciertas tesis del espiritualismo cristiano, todas ellas muy en el espíritu de su pensar más personal.

v

SICILIA VOLCANICA Y PAMPA MELANCOLICA

Es precisamente entonces cuando irrumpen en la vida (no digo sólo en el pensamiento) de Casas, el pensamiento, la vida y la persona de Michele Federico Sciacca, "nuestro" Sciacca. A Casas le ha pasado como a mí: Este hombre profundamente bueno y luminosamente inteligente que es Sciacca no es, solamente, un grande filósofo cuyo pensamiento haya influído en el nuestro. Es mucho más que eso. Es una de esas rarísimas amistades totales que a uno no le hacen sino bien, la misma amistad que me hace volver a Italia y que se ha instalado en el corazón de Casas y en el mío, para siempre. Lo demás, la misma filosofía, es como nada. El mismo Casas cuenta: "Más tarde fue un proceso creciente. Sciacca preparaba un viaje hacia América, para Argentina, y comprometí su visita a Tucumán. Hay que pensar lo que es para un europeo, que llega a Buenos Aires, viajar a Tucumán. Penetrar en la tierra ilimitada, hundirse en ella sobre distancias que permitirían casi atravesar Europa por completo. Y Sciacca lo hizo. Nunca quedó claro por qué aceptó nuestra invitación una, dos veces;

como tampoco está claro para mí por qué, cuando fui a Europa, debiendo hacer mis primeras cosas en Lovaina, viajé a Génova. Es que él primero, yo varios años más tarde, estábamos en otra cosa: habíamos iniciado una larga, auténtica y profunda amistad que tantas satisfacciones ha traído a mi vida". Y a la mía. La presencia de Sciacca y el espiritualismo cristiano al cual yo mismo me acercaba mucho antes de la llegada de Sciacca por mis lecturas de Blondel y San Agustín, es ahora evidente en los escritos de Casas. En él hay la persecución de los mismos fines sciaquianos sin salir del tomismo; en mí, en cambio, hay una dirección filosóficamente distinta desde mi rebelión contra toda filosofía exteriorista en 1953; y este abrir mi camino (que significa no una elección de un camino preexistente) me ha enseñado cuán *peligroso* es el filosofar como dice Jaspers. Pero no puedo negar *cuánto amo ese peligro*.

VI

LAS GRANDES TESIS

Y bien: Aquí se concreta el magisterio de Casas y más allá de sus ensayos y artículos, de golpe se hace libro en 1954 en su *Introducción a la filosofía* ahora publicada por Gredos en Madrid con notable éxito editorial. Su modo de enseñar filosofía filosofando in vivo se percibe desde el principio sobre todo en el planteo de la filosofía como una especie de conocimiento límite; y más allá, en cuanto filósofo cristiano, para él la filosofía cristiana tiene, fatalmente, que ser existencial desde que aparece la contingencia de la misma existencia; por ello, para Casas la filosofía "se enrarece" con los primeros modernos que, diría con Heidegger, olvidan el ser. El lector de su *Introducción* lee con gusto las exposiciones de Platón y Aristóteles y allí encuentra el pensamiento de Casas en la acentuación que él hace de la descripción o fenomenología del conocimiento, cosa que salta a la vista en la exposición del mismo conocer al cual concibe como *alétheia*, nuevamente, en sentido heideggeriano pero tomísticamente superado. Más aún: la filosofía misma nace del asombro en el cual aparece la ruptura de nuestra familiaridad con las cosas y el sentimiento del naufragio y, de éste, salta a la religación personal con el último principio del hombre y del mundo. Aquí lo veo situado a Casas en la línea de un Max Müller que se niega a aceptar sin más la interpretación atea y sin salidas de Heidegger y, en esto, sigue un camino diverso al de Sciacca. Para Casas, sobre todo en la lección de su *Introducción* sobre el existencialismo, el proyecto no es creación de ser sino sólo descubrimiento. Por aquí se insinúa un camino que, inevitablemente debe conducir a Dios "como la casa donde el hombre habita".

Es que toda experiencia humana implica el orden metafísico que es presencia del ser en general, como dice Casas en *Ser y presencia*. Cada uno de nosotros se caracteriza por encontrarse ante un horizonte de entes o realidades

que están delante de nosotros como entes, presentes en el ser; si esto es así debemos estar abiertos al ser para comprender lo que tal presencia significa. A pesar de las adhesiones de Casas al tomismo, aquí veo una influencia del espiritualismo cristiano pasado a través de la meditación sobre Heidegger. Es decir, si sigo con el análisis, los entes están siendo y siendo algo y, por eso, implican el ser; todo se ve en el ser y, de ahí, su *presencia*. Así el ser aparece como una presencia indeterminada que fundamenta a todo ente, o sea que el ente limita al ser. Entonces, a la presencia indeterminada del ser llamamos *existencia* o "acto que hace emerger al ente y, en él, se limita"; y lo llamamos *esencia* cuando nos referimos a la limitación que contrae al ser y lo muestra como *este ente*. Pero en el fondo, la raíz de todo es el *ser*. Lo cual coimplica la realidad de la *inteligencia* "como ojo ante el cual la presencia sensible es presencia inteligible". Así se ve cómo en Casas la fenomenología alcanza una dimensión más profunda porque no debe ser sólo descripción de presencias inmediatas, sino también de presencias por implicación. Y aquí sí veo la influencia de Sciacca. Pero Heidegger retorna en brazos de la filosofía clásica porque la inteligencia, según Casas, lee dentro del estante y ve nuevas presencias y, por eso, verdad es *a-létheia*. El ser está presente pero como cubierto en los estantes, parcialmente descubierto en el sentido y también ante la inteligencia; pero lo sobrepasa todo pues es trascendental y me religa con el todo porque hace ente a la presencia e inteligible a la inteligencia. Así hay doble implicación: *a*) La presencia del ser y *b*) la conciencia de esa presencia. Y como ambas se anudan y crecen porque el ser es un allende que nunca se agota, yo mismo soy abierto y cerrado, sin que mi aquende sea tampoco realizado nunca. En mí, dice Casas, el ser dice su logos. Y también, por eso mismo, no es ni a priori ni a posteriori sino simple "presencia *presentante*" y tal presencia da origen al asombro y a la ruptura. El ser es una presencia de una ausencia y lo ausente es el ser del ente. Pero forzosamente yo soy entonces una apertura porque cuando pregunto por esto me desligo para religarme más arriba con el ser y así siempre. La pregunta por el ser es un desfondamiento de la realidad "hacia *fuera*, en la trascendencia del ser inalcanzable; hacia *adentro*, en la inmanencia de *mi* ser irrealizable". Lo que pasa es que ningún ente puede contestarla, salvo un *Quien* que tenga todo el ser presencialmente, es decir que sea el ser.

He querido indicar con esto, si no me equivoco, el corazón del pensamiento de mi amigo dejando de lado todos los otros desarrollos y temas para que esto sea solamente un *itinerario*. Si le seguimos pues, señalo, nuevamente en su Introducción, cómo todo lo dicho es asumido en el realismo de raíz tomista y también encuentro allí una (ahora muy natural) valoración de la fenomenología de Husserl y del pensamiento más rico de Heidegger. También era inevitable una valoración del espiritualismo cristiano italiano y de la filosofía del espíritu francesa. Cuando el mismo Casas dice exponiendo a Lavelle y Sciacca que "mejor que plantear nosotros la cuestión del ser, es el ser mismo quien se revela en y nos revela en ella", nos hace ver que la presencia de la cual él habla siempre, está

muy cerca de la presencia y la ausencia de Lavelle y Sciacca, precisamente. De ahí también su interés por la metafísica oriental. Pero, en el fondo del fondo, Casas es un enamorado de Aquel que es el ser, es decir, de *Elohim* que es forma plural porque precisamente este plural manifiesta la riqueza interior de Dios. Y de su *Lógos* hecho carne.

VII

FILOSOFO-POETA, CRIOLLO Y CRISTIANO

Hace poco he visto renacer con más profundidad que nunca su inquietud poética e, incluso hacerse filosofía, cuando escribe *Poesía y ser* por ejemplo o cuando me dice en una carta: "Lo de "poeta" no me disgusta, pero en el sentido que tiene específicamente en Heidegger. Poetizar es hablar, habitar es pensar. Pensar originariamente es "hacer", hacer un *Lógos*: ese *Lógos* es pronunciado por la palabra poética. Por eso hay en el pensar como *Überwindung* de la metafísica". Pero en Casas hay más cosas: No por otro sino por este mismo camino le preocupa (desde aquellas lejanas páginas del año 34 sobre *El espíritu de nuestra tierra y el problema de una cultura propia*) el problema de lo americano, tema en el cual nos hemos encontrado y en el cual hay acuerdos y desacuerdos que nos han ayudado en la penetración del problema; pero por aquí también adquieren su verdadero sentido sus ensayos sobre Alberini, sobre filosofía en la Argentina y su esperado libro *Historia de la filosofía en Argentina* que, en italiano, publicará Marzorati de Milán preanunciado en trabajos anteriores. Y la última y definitiva dimensión de Casas (y quizá debí decir la primera) es su intensa vida espiritual trasuntada en sus escritos y en su vida llena de riesgos, alegrías, dolores, entregas, angustias, lucha, esperanzas y, sobre todo, de amor cristiano. Ese amor que le hace perdonar a los enemigos más atroces y pequeñitos, que le hace ignorar el soberbio desdén de alguno y que, con cierto candor muy suyo, le imposibilita muchas veces hacer entender a los demás el verdadero sentido de su constante generosidad con amigos y enemigos; hay ciertas cosas de los hombres espirituales que no serán entendidas jamás por los mediocres (por "importantes" que sean) y, por eso, los hombres como Casas, serán siempre en cierto modo expatriados en lo suyo y en el mundo; pero, precisamente por eso, en el fondo de su espíritu anida un optimismo invencible y una capacidad de amor inagotable. Para mi amigo Manuel Gonzalo Casas nunca fué más cierta la copla que escuchamos en la niñez: "que aquel que se salva sabe / y el que no, no sabe nada". Lo demás, en realidad, no importa. Hay muchos hombres sabios, pero pocos hombres buenos y un solo hombre bueno vale más, infinitamente más, para la economía cristiana del mundo, que todos los eruditos y sabios del universo. Tal es el itinerario de Casas a quien he visto en el conocimiento que la amistad proporciona como autoconocimiento, en el medio de su infancia que

fue el mío, en su primera juventud llena de lucha y de trabajos y en su vida actual de hombre completo y cristiano que espera la Jerusalén donde no hay más filosofía.

ALBERTO CATURELLI

De la Universidad de Córdoba

NOTA BIBLIOGRAFICA

Esta lista es, necesariamente, incompleta y, a veces, algo imprecisa porque muchos de los trabajos de Gonzalo Casas —sobre todo los primeros— son de casi imposible rastreo. Paso por alto ciertas notas bibliográficas menos importantes y señalo, al final, trabajos aun inéditos que esperan pronta publicación.

- Nota sobre Bambade A. Herrera* (ignoro si es éste el título exacto pues es inconseguible), en "Crónica", noviembre, 1933, San Juan.
- El espíritu de nuestra tierra y el problema de una cultura propia*, en "La Palabra", Córdoba, 1934. (Órgano de los maestros de Córdoba).
- Por una generación de ideas*, en "Renacimiento", nº 7-8, San Juan, 1934.
- Nuevos prolegómenos a la metafísica de Angel Vassallo*, en "Nosotros", febrero, Buenos Aires, 1939.
- Elogio de la vigilia* (sobre Vassallo), en "Nosotros", nº 46-47, Buenos Aires.
- Ensayo sobre nuestra potencialidad futura*, en "Noticias Gráficas", Suplemento, 25-III-1939, Buenos Aires.
- Algunos apuntes para la concepción del tiempo*, en "La Capital", Suplemento, 14-I-40, Rosario.
- Ensayo sobre el ser*, en "Sustancia", diciembre, 1940, Tucumán.
- Leve andante temporalis* (sobre el tiempo en Heidegger), en "Signo", nº 2, Córdoba, 1940.
- Temporalismo y culpabilidad*, en "Sustancia", nº 7-8, Tucumán, 1941.
- De Nuevos prolegómenos a la metafísica a Elogio de la vigilia*, en "Cursos y conferencias", X, números 1, 2 y 3, Buenos Aires, 1941.
- Carta sobre personalismo*, en "Luminar", nº 3, México, 1941, junto con cartas de Jacques Maritain y Francisco Romero.
- Tres irrupciones metafísicas en el pensamiento de Angel Vassallo*, Edición Biblioteca Coll, San Francisco (Córdoba), 1942.
- Amor y filosofía*, en "Sustancia", números 11-12, Tucumán, 1942.
- Qué es filosofía*, en "Educación", nº 1, noviembre, Córdoba, 1942.
- Algunas consideraciones sobre la poesía argentina*, en "Los Principios", 8-I-1942, Córdoba.
- Introducción a la filosofía* (8 capítulos de un cursillo), en "Los Principios", de agosto a diciembre de 1943, Córdoba.
- Leopoldo Marechal y la esencia de la poesía*, en "Los Principios", 5-6 1944, Córdoba. (Hay varios trabajos más en "Los Principios", sobre poesía argentina).
- Nota sobre el problema de la persona*, en "La Nación", Suplemento, 16-X-1944, Bs. Aires.
- Aproximaciones a la filosofía* (tres notas), en "La Razón", Suplemento, días 7, 14 y 21 de diciembre, La Paz, 1947.
- La voluntad de verdad y el sistema de Francisco Romero*, en "La Razón", días 12 y 19 de octubre, La Paz (Bolivia), 1947.
- El renacimiento de la vida espiritual y su sentido*, en "La Razón", 2-XI-1947, La Paz (Bolivia).
- Filosofía de la cultura* (dos notas), en "La Razón", diciembre 1947, La Paz.
- La experiencia de Aristóteles*, en "La Nación", Suplemento, 18-I-1948, Buenos Aires.
- Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos*, 186 pp., Edición Libros Meteoro, Santa Fe, 1948.
- La razón y la fe*, en "Sapientia", IV, 14, pp. 333-343, La Plata-Buenos Aires, 1949.
- Communication sobre la noción de trascendencia*, en "Philosophy and Phenomenological Research", X, nº 4, 1950, Buffalo (en una polémica entre Sanchez Reulet y Marvin Farber).
- Una cuestión metafísica en Martín Heidegger*, en "Norte", nº 1, Tucumán, 1951.
- El Centauro, La cantata sanmartiniana y Leopoldo Marechal*, en "Trópico", 26-III-1950, Buenos Aires.

- La vida teórica y su génesis*, en "Humanitas", I, 1, 1952, Tucumán.
- Apuntes de espiritualidad tomista*, Ed. de la Revista de Teología, La Plata, 1952.
- Reflexio*, Nota preliminar de Manuel Gonzalo Casas, "Antología de textos de Santo Tomás", trad. de Clemente H. Balmori, en "Humanitas", I, 3, Tucumán, 1954.
- Ideas para una concepción integradora de la educación*, en "Revista de Filosofía", nº 6, La Plata, 1953 (hay una edición aparte).
- El misterio obrero de Cristo*, en "Paideia", nº 3, Buenos Aires, 1953.
- Idealismo y encarnación*, en "Hoy", nº 5, Tucumán, 1953.
- Apuntes sobre el fundamento de la sociedad, (en torno a Heidegger)*, en "Norte", nº 5, Tucumán, 1953.
- Adolescencia y filosofía*, en "Paideia", números 9-10, Buenos Aires, 1954.
- Poesía y ser* (sobre la poesía de Orce Remis), en "Sapientia", IX, 33, 193-209, La Plata-Buenos Aires, 1954.
- Dios y el alma en la filosofía de San Agustín*, en "Humanitas", II, 4, ps. 151-163, Tucumán, 1954.
- Filosofía, historia y derecho*, en "Revista de la Facultad de Derecho", nº 10, Tucumán, 1954.
- Fundamentos de la realidad en San Agustín*, en "Sapientia", IX, 34, ps. 288-294, La Plata-Buenos Aires, 1954.
- Angel Vassallo*, en "Humanitas", II, 4, ps. 329-336, Tucumán, 1954.
- El problema del fundamento en Heidegger - La búsqueda del ser*, en "Giornale di Metafisica", IX, 6, ps. 660-664, Génova-Torino, 1954.
- Problemas epistemológicos del saber moral*, en "Norte Universitario", nº 5-6, Tucumán, 1954.
- Introducción a la filosofía*, 356 pp., Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Tucumán, 1954 (edición docente universitaria, con una última lección sobre la filosofía en la Argentina). Nueva edición, *Introducción a la filosofía*, 414 pp., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1960 (menos la lección final suprimida, son nuevos los capítulos sobre Espiritualismo, Marxismo y la última lección, sin contar las ampliaciones y correcciones).
- Coriolano Alberini en la historia de las ideas argentinas*, en "Panorama", nº 12, Tucumán, 1955.
- Dos notas de filosofía*, en "Sapientia", X, 36, ps. 128-131, La Plata-Buenos Aires, 1955.
- Dos notas de filosofía*, en "Sapientia", X, 38, ps. 284-286, La Plata-Buenos Aires, 1955.
- A Criminología jusfilosófica*, en "Direito", XV, vol. 44, Río de Janeiro, 1955.
- Prólogo a Michele Federico Sciacca, La filosofía y el concepto de la filosofía*, Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1955.
- Prólogo a Michele F. Sciacca, La existencia de Dios*, Editorial Richardet, Buenos Aires-Tucumán, 1955.
- Prólogo a Santiago Ramirez, Qué es un tomista*, Edición del Instituto Universitario S. Tomás de Aquino, Tucumán, 1955.
- La causa y la culpa*, en "Giornale di Metafisica", X, 1, Génova-Torino, 1956. El mismo, en "Arbol", nº 5, enero-abril, Catamarca, 1956 y en "Revista brasilera de Filosofía", VI, 2, Sao Pablo, 1956.
- El pensamiento de Mamerto Esquiú, de Alberto Caturelli*, en "Arbol", nº 5, enero-abril, Catamarca, 1956.
- E posible una metafísica?*, respuesta al cuestionario del *Giornale di Metafisica*, XI, 4-6, ps. 520-524, Génova-Torino, 1956.
- Vocación y metafísica*, en "Sapientia", XI, 39-40, ps. 117-132, La Plata-Buenos Aires, 1956.
- Notas críticas de filosofía*, en "Sapientia", XI, 42, ps. 353-358, La Plata-Buenos Aires, 1956.
- Notas críticas de filosofía*, en "Sapientia", XII, 44, ps. 115-121, La Plata-Buenos Aires, 1957.
- Notas de filosofía americana*, en "Sapientia", XII, 46, ps. 287-293, La Plata-Bs. Aires, 1957.
- Boletín de filosofía latinoamericana*, en "Giornale di Metafisica", XII, 5, ps. 567-588, Génova-Torino, 1957.
- Prólogo, a Alberto Caturelli, Cristocentrismo*, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1957.
- Ser y duración*, en *Xenium*, I, 1, Córdoba, 1957.
- Coriolano Alberini*, en *Xenium*, I, 2/3, Córdoba, 1957.
- Coriolano Alberini y la filosofía argentina*, en *Humanitas*, III, 8, p. 131-149, Tucumán, 1957.
- Boletín sobre la filosofía en América*, en *Xenium*, II, 1, Córdoba, 1958.
- Rosmini y la filosofía existencial*, en "Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini" (2 vols), vol. 1, p. 525-530, Sansoni, Firenze, 1957.
- Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, en *Sapientia*, XIV, 51, p. 49-51, La Plata, Bs. As., 1959.
- Bergson y el sentido de su influencia en América*, en *Humanitas*, VII, 12, p. 95-108, Tucumán, 1959.

- Bibliografía bergsoniana in Spagna e nell'America Latina*, en *Giornale di Metafisica*, XIV, 6, p. 866-872, Génova-Torino, 1959.
- Vida y quehacer de la filosofía*, en *Sapientia*, XIV, 54, p. 269-275, La Plata-Bs. As., 1959.
- La filosofía como pensar integral - El sistema de Michele Federico Sciacca*, en el volumen "El pensamiento de Michele Federico Sciacca", Homenaje, p. 161-171, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1959.
- A manera de presentación*, Prólogo al volumen "El pensamiento de Michele Federico Sciacca", ed. cit., p. 7-10.
- Orce Remís, poeta de la rememoración, del silencio, de la poesía*, en *Noticias*, 3/11/60, p. 11, Tucumán, 1960.
- Lo negativo en el hombre o de los modos de filosofar*, en *Noticias*, 11/3/61, p. 11, Tucumán, 1961.
- Sciacca*, 1 vol., Editorial Columba, Buenos Aires, 1961.
- El quehacer de la filosofía*, 1 vol., Ediciones Troquel, Bs. As., (por aparecer).

UNIVERSIDAD DE FRIBURGO (SUIZA)

Instituto de Europa Oriental

Estudios de filosofía soviética y de ideología comunista.

Curso F. 1 año. Certificado de soviología fundamental.

Curso H. 3 años. Diploma de estudios soviológicos superiores

Curso K. 4 a 5 años. Diploma de estudios soviológicos superiores y licencia o doctorado en filosofía.

Para todo informe dirigirse al Director del Instituto de
Europa Oriental. Universidad de FRIBURGO (Suiza)

LOS ORIGENES HEGELIANOS Y LA ESENCIA DEL MARXISMO

III. DE HEGEL A MARX ²¹

De la filosofía de Hegel debemos retener sobre todo dos temas: el de la *alienación* y el de la *dialéctica*. Ellos, en efecto, a través de la izquierda hegeliana pasarán a Marx, de cuyo sistema constituirán el corazón, aunque no sin grandes modificaciones. Por *alienación* debemos aquí entender, según la etimología de la palabra (alienus: ajeno), no locura o demencia, sino toda situación en que un hombre o un grupo de hombres se somete a otro hombre o grupo de hombres, o bien a una potencia extrahumana (divina o cósmica), despojándose de su "autonomía".

Frente a la *alienación*, la actitud de *Hegel joven* no es la misma que la de *Hegel maduro*. El *primero*, más cercano al futuro de Marx, la considera como un mal y un escándalo, que debe ser borrado, eliminado, curado. El hombre, en lugar de considerarse separado de Dios, de un Dios trascendente, debe sentirse y saberse unido a la divinidad, que es inmanente a él y a la naturaleza y a lo social; en lugar de estar separado de la naturaleza, debe ver en ella un reflejo suyo; en lugar de llevar una vida privada e individualista en la sociedad, debe fusionarse con ella; hacer pública, cívica, toda su existencia. En el Hegel maduro, en cambio, la alienación es considerada, no ya como un mal puro y simple, sino como una *etapa necesaria en el desarrollo de la Idea y de la humanidad*, donde la Idea culmina. En la historia, según Hegel, hay primero un período de *unión inmediata del hombre con la divinidad, con la naturaleza y con lo social*; es una época pre-reflexiva del hombre ingenuo y primitivo; luego sobreviene una época de *separación, de desgarramiento*; el hombre reflexiona sobre sí, descubre su "yo", se separa y separa de sí a Dios, a la naturaleza y a los otros hombres en la sociedad: época desdichada de *alienación* y división, pero necesaria al progreso humano, para salir del estado primitivo de indiferenciación; finalmente, en una *tercera etapa*, sobreviene una nueva re-

²¹ G. M. M. COTTIER, *op. cit.*, pp. 105-41; J. HYPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, ed. cit.; H. NIEL, S. J., *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, en *Aspects de la dialectique*, Desclée, Paris, 1956, pp. 225-35.

conciliación del hombre con Dios, con la naturaleza y con la sociedad; pero reconciliación reflexiva y mediata, en la que el hombre se sabe unido al Todo, participación de la conciencia universal, del Espíritu, de Dios en el mundo y en la historia.

En cuanto a la *dialéctica*, es precisamente el camino de ese proceso de *indistinción – separación o alienación – reconciliación o reapropiación* pero vista como estructura universal de todo (tesis o posición, antítesis o negación, síntesis o negación de la negación).

Así, por ejemplo, para Hegel maduro, el paso de la Idea en sí a la "Idea fuera de sí", esto es, la encarnación de la Idea en la naturaleza, es una *alienación* de la Idea, pero alienación necesaria al paso ulterior: a la toma de conciencia de la Idea en el hombre, donde comienza a ser "Idea para sí", Espíritu que se conoce y se sabe. Asimismo, dentro del reino del Espíritu, la religión es para Hegel un momento de alienación, en que la conciencia proyecta parte de sus propiedades en un Dios trascendente, de quien se considera separado ("conciencia desdichada"); pero es al mismo tiempo un momento necesario al progreso del Espíritu, un prerequisite a la aparición de la filosofía, donde, luego de un proceso que culmina en la filosofía suya (la de Hegel), dicho Espíritu se reúne con Dios, dándose cuenta de que Éste es inmanente a la conciencia de sí que tiene el hombre; que Dios se piensa en el hombre; se conoce en el conocimiento que el hombre tiene de Dios; que Dios, naturaleza y humanidad no son entidades separadas, sino momentos necesarios en el devenir de la Idea. Y todos esos procesos conservan su estructura dialéctica, ya que se realizan siempre según la estructura de "tesis-antítesis-síntesis". La dialéctica es, pues, el proceso mediante el cual la unidad primitiva se desdobra (alienación), para tomar perspectiva y adquirir conciencia de sí en la oposición; oposición que será trascendida luego en una unidad más alta, ya no primitiva sino mediata y reflexiva (reapropiación).

Muerto Hegel en 1831, su escuela, que llegó a dominar casi completamente en Alemania, se dividió en dos ramas opuestas: la *derecha* y la *izquierda hegelianas*. Nacieron ellas de dos maneras contrapuestas de interpretar el sistema de Hegel —en especial los temas de la alienación y de la dialéctica— y la relación del mismo con la concreta situación política de ese tiempo y lugar (Prusia en particular y Alemania en general). La *derecha Hegeliana* aceptaba el sistema de Hegel como un todo acabado y perfecto; las alienaciones como momentos necesarios al todo y por eso como justificables; la religión como un momento válido aunque inferior a la filosofía; la dialéctica como estructura cerrada del sistema; el Estado prusiano tal como era, y como Hegel había tratado de justificarlo en sus especulaciones sobre el Espíritu objetivo, donde lo vemos defender la familia, la sociedad civil con estamentos y corporaciones y el Estado con gobiernos monárquicos y también con asamblea legislativa de nobles y de corporaciones, pero sin sufragio universal ni poder decisorio, el cual pertenecía al monarca, suma encarnación del Espíritu objetivo. La *izquier-*

da hegeliana, en cambio, conserva ante todo la virtualidad revolucionaria del hegelismo; la alienación como algo malo y repudiable; la religión como máxima alienación; la dialéctica como negación, como disolución de toda verdad, ser e institución estables en el devenir revolucionario. Del panteísmo del maestro (Dios = todo) pasa al ateísmo militante; quiere además una sociedad con absoluta "igualdad". Y como en un principio la situación política de Prusia no hacía fácil criticar lo político, y como el supuesto "Estado cristiano" de dicha nación y época decía fundarse en el cristianismo (aunque en realidad no era un auténtico Estado cristiano), y como —tal como dijimos— la religión era para ellos la máxima alienación, la izquierda hegeliana centra sus ataques en lo religioso; su crítica es teológica (antiteológica). Pero también es verdad que los dos principales iniciadores de dicha crítica, luego explotada y extremada por la izquierda hegeliana, fueron dos personajes que, en lo político, pertenecían más bien a la derecha hegeliana: *David Federico Strauss* y *Fernando Cristian Baur*. Ellos emprenden una crítica de los Evangelios desde el punto de vista de la filosofía hegeliana ²².

Strauss —en quien se inspiró Renan—, como todos los críticos racionalistas de los Evangelios que nada admiten superior a la "Razón" humana, parte de la *negación "a priori"* de la posibilidad de lo sobrenatural y del milagro. Por ello, todos los elementos de esa índole que contienen los Evangelios, deben ser, según él, considerados "a priori" como no-históricos. ¿Cómo los explica? Recordemos que para Hegel la religión era una forma imperfecta del desarrollo del Espíritu Absoluto, inferior a la filosofía; según Hegel, la religión "representaba" en forma imaginativa, lo que luego la filosofía expresará conceptualmente en su verdad filosófica ²³. Así, para *Strauss*, todo lo sobrenatural y milagroso de los Evangelios es *mito*, traducciones imaginativas de ideas brotadas en el seno de la primitiva comunidad cristiana, pero no realidades; creaciones espontáneas de la imaginación de dicha comunidad. Pero como un mito necesita tiempo para desarrollarse, tuvo que sostener que los Evangelios se habían escrito sólo a mediados del siglo II. Ahora bien, después ha quedado en claro que no es así; que los tres primeros (los de Mateo, Marcos y Lucas) son de veinte o treinta años después de la muerte de Cristo, y que el de Juan es de fines del siglo I. Por eso su explicación ha fracasado.

Fernando Cristian Baur también aplica al dogma cristiano y a los orígenes del cristianismo la tesis hegeliana que ve en lo religioso una forma imaginativa de verdades conceptuales filosóficas; cree ver en el desarrollo dogmático del cristianismo a través de los tiempos sólo la traducción imperfecta de las etapas del desarrollo del concepto según Hegel. En cuanto a los orígenes

²² Cfr. SEVERIANO DEL PÁRAMO S. J.: *La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista*, Sal Terrae, Santander, 1956, caps. VI y VII, pp. 71-86.

²³ En cambio, para S. Tomás la filosofía es inferior a la teología sobrenatural; aquélla conoce *desde el mundo y el hombre*, entes finitos; la segunda parte del *dato revelado*, esto es, de la manifestación que Dios hace de Sí *desde Sí*. Cfr. S. THEOL., I, 1-10.

del cristianismo, pretende explicarlos según el esquema de tesis-antítesis y síntesis; el cristianismo habría surgido de la síntesis de dos corrientes anteriores: el *petrinismo* y el *paulinismo*. El *petrinismo* —llamado así por referencia a San Pedro, quien habría sido su principal sostenedor— era, según Baur, totalmente judío; no pretendía romper con el judaísmo, sino sólo que el judaísmo reconociera que Jesús había sido el Mesías; no consideraba a Jesús como Dios; *el paulinismo*, en cambio, para Baur, creado por San Pablo, hacía del culto a Jesús una nueva religión; rompía con el judaísmo, universalizaba la religión de Jesús abriéndola a todos los gentiles: divinizaba a Jesús. Del choque de esta antítesis (paulinismo) con la tesis (petrinismo), habría surgido luego una conciliación, una síntesis, (el cristianismo). La principal parte en esta religión sería obra del paulinista San Pablo; Jesús en cambio, sería sólo el origen remoto del petrinismo. Como es fácil ver, se trata de una aplicación artificial de la dialéctica hegeliana a la historia cristiana; aplicación deformante por preconcepto; no se basa en hechos ni documentos, sino que intenta plegar los hechos al esquema hegeliano, principal defecto del hegelismo en su explicación de la naturaleza y de la historia. La construcción de Baur tiene “apoyos” en los textos cristianos primitivos como éste: Pablo reprochó a Pedro (que se dedicaba ante todo a la evangelización de los judíos, mientras que Pablo a la de los gentiles, tal como se había decidido de común acuerdo en el llamado Concilio de Jerusalén), el que a veces, temiendo a los cristianos judíos, no se atreviese a comer con los gentiles, cosa que hacía cuando aquéllos no estaban. Sobre esas bases, por completo insuficientes y otras semejantes, construye Baur su sistema aplicando “a priori” los esquemas hegelianos.

Pero en aquel entonces (hacia 1840) tales ideas de Strauss y de Baur impresionaron sumamente a los jóvenes hegelianos que formarían la izquierda de la escuela. Tenían por definitiva la crítica del cristianismo por Strauss y Baur (igual cosa creará Marx luego). Uno de esos miembros de la izquierda hegeliana era *Bruno Bauer* (no confundir con *Baur*).

Había sido primeramente cristiano-protestante, y se opuso a Strauss; pero pronto fue ganado al ateísmo de la izquierda hegeliana y se transformó en un verdadero fanático del ateísmo, en un enemigo personal del cristianismo. Considera a la religión cristiana como un momento “superado” del proceso del espíritu, momento que debe ser suprimido. Propone también un Estado ateo, y, ante el problema de los judíos de Prusia que pedían su emancipación política (como lo reconoce Marx, dominaban ya todo desde la finanza, pero aún eran inferiores en cuanto a derechos políticos y consideración social), les recomienda que abandonen primero su religión, porque sólo en el ateísmo podrá formarse una sociedad totalmente igualitaria, (Cfr. B. BAUER, *Die Judenfrage*; C. MARX, *La question juive*, trad. Molitor, *Oeuvres Philosophiques*, Costes, Paris, 1952, t. I, pp. 163-214).

Vinculado a la izquierda hegeliana se halla *Feuerbach*²⁴, el cual constituye el punto de transición entre Hegel y Marx. Su libro "La esencia del cristianismo" causó sensación en la izquierda hegeliana, la cual se hizo totalmente, durante un tiempo, feuerbachiana. Feuerbach reacciona contra el idealismo de Hegel, aunque conserva mucha influencia de éste. Da primacía a los sentidos y al amor sensible sobre la razón (hegelianamente concebida); al hombre concreto, en su relación con los demás hombres —el hombre genérico y social—, sobre la abstracta "Idea" hegeliana. Rechaza la forma hegeliana pura de la lógica dialéctica, pero conserva el tema de la *alienación*. En función de esta tesis de la alienación da su explicación de la religión en general y del cristianismo en particular. El hombre atribuiría erróneamente a un ser que sería mera creación de su mente —Dios— lo mejor de sí mismo, y se empobrecería de ese modo a sí mismo. Todas las perfecciones que la teología afirma de Dios serían *perfecciones humanas*. Llega a decir: yo no niego absolutamente la Trinidad, la Encarnación, etc.; sólo que no son misterios de Dios, sino misterios de y en el hombre. El hombre, pues, debe negar a Dios, reapropiarse de los atributos —perfección, omnisciencia, omnipotencia, etc.— aplicados antes a Dios, hacerlos realidades humanas. No se da cuenta de que, al afirmar como humanas las perfecciones infinitas atribuidas a Dios, no hace sino concebir al hombre a imagen del Dios que niega. Propugna un régimen socialista y termina erigiendo a lo sexual en máximo valor de ese hombre sensible y social.

También vinculado a la izquierda hegeliana está *Max Stirner* (seudónimo de Johann Caspar Schmidt). Max Stirner, llevando al máximo el *autonomismo* que todos éstos buscaban, rechaza como alienaciones, no sólo al Dios de la religión y al Espíritu de Hegel sino también al Hombre (genérico, social) de Feuerbach y al Estado, a la sociedad socialista, etc. *Él deifica a su yo individual y corpóreo*. Si Feuerbach decía "El hombre es el Dios del Hombre", Stirner responde "Yo soy mi Dios". Rechaza toda moral; identifica al derecho con la fuerza de cada uno; sólo existen el Único (el yo de cada uno) y su propiedad (lo que puede dominar con su fuerza). La única sociedad que puede existir debe surgir de un libre acuerdo de todos, sin superioridades ni gobierno. Es uno de los teóricos del *anarquismo*, y también ha sido considerado como un precursor de muchos temas del *existencialismo* ateo de hoy²⁵.

Feuerbach, tocado por la crítica de Stirner, en una obra ulterior, "La esencia de la religión", avanza más en su materialismo. El "sentimiento de dependencia" a que Schleiermacher reducía la religión es visto abiertamente como

²⁴ G. M. M. COTTIER, *Op. cit.*, pp. 126-41; H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, cap. I, II, ed. castell. Epesa, Sol y Luna, Madrid, 1949 (traducción y edición defectuosas), pp. 26-44; H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P. U. F., 1957. Este autor debe ser leído con cautela; ver lo que sobre otra obra suya decimos en la nota siguiente).

²⁵ H. ARVON, *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954. (Libro que trata en forma "simpática" a uno de los pensadores más venenosos que hayan existido).

una alienación humana. Reduce al hombre a pura materialidad. Llega a decir en otra obra: *el hombre es lo que come*, y admite que “es del estómago de lo que principalmente sufre el hombre”, aunque deja la tarea de curar ese mal a otros; “a mí —agrega— me toca sólo combatir los males engendrados en la mente”, “en el cerebro”, esto es, los errores de la religión y de la filosofía, que creen en Dios o en el Espíritu.

Vemos así cómo el hombre, que había querido adquirir una *autonomía divina*; el hombre, identificado por Hegel con el *Espíritu Divino*, termina, siguiendo el mismo movimiento, *por reducirse a mero sexo y estómago*, a un ser meramente animal y dependiente de la naturaleza. Como dijera Pascal, “*qui veut faire l'ange, fait la bete*”, “el que quiera hacerse el ángel (esto es, un puro espíritu), termina por hacerse bestia”. Es el castigo de la soberbia. Y *el que quiere hacerse Dios, termina por hacerse nada* (nihilismo, Sartre, negación revolucionaria hegel'ano-marxista).

Antes de pasar a Marx, diremos que también pertenecían a la izquierda hegeliana, entre otros, el hebreo Moses Hess y Arnold Ruge (en cuyo periódico colaborara Marx), masón vinculado a “La Joven Europa”, sociedad secreta revolucionaria fundada por el italiano Mazzini. Este Ruge era tan anticristiano que consideraba a Voltaire demasiado moderado²⁶.

IV. MARX Y EL MARXISMO²⁷

I. MARX:

a) *La personalidad de Marx*: Por muchas razones Marx será llevado a agravar la línea de la Revolución, con su reivindicación de una absoluta autonomía del hombre (aunque en él será autonomía del hombre-social, de la sociedad o humanidad, no *inmediatamente* de la persona individual a la que disuelve en ese todo cuasi-divinizado). Era *judío* de raza, descendiente de una familia

²⁶ “RUGE (Arnaldo, 1802)...reproduciendo en toda su crudeza las antiguas teorías “de los atomistas, no ve en la religión más que el producto de un temor supersticioso y “de la astucia de los sacerdotes. El cristianismo es una simple renovación del budismo, “y Jesucristo es un mito figurativo de la lucha entre el estío y el invierno, de la oposición “entre la luz abundante y duradera del verano y las tinieblas o falta de luz en el invierno. “No hay más Ser Supremo que el hombre, ni más bien supremo que el Estado Libre, ni “más prosperidad y bienes que los que resultan de los adelantos de la industria, ni más “consuelo y esperanza eficaces que la certeza o convicción de que todo concluye definitivamente con la muerte” (Card. Z. GONZÁLEZ, O. P., *Historia de la Filosofía*, 2ª ed., Ju-bera, Madrid, 1886, t. 4, pp. 91-92).

²⁷ G. M. M. COTTIER, *Op. cit.*, pp. 145-371; *Le marxisme-léninisme*, la Cité Catholique, Paris, 1960 (creemos que cuando se publique este artículo nuestro, ya habrá aparecido esta obra en castellano, por la Ciudad Católica-Verbo, Bs. As.; distribuirá la librería Huemul); H. CHANBRE, *De Karl Marx a Mao-Tsé-Tung*, Paris, Spes, 1959; J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, trad. castell. ed. Taurus, Madrid, 1958; G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Studi Critici, Opere Complete di G. Gentile, t. XIX, Sansoni, Firenze, 1955; J. A. CASAUBÓN, *La esencia del marxismo*, rev. Verbo, Bs. Aires, enero-febrero 1961, pp. 24-57.

de rabinos —sólo su padre no lo había sido— y heredó ese odio a lo cristiano y en especial a lo católico que desgraciadamente caracteriza a una parte de Israel que no ha aceptado a Cristo; sobre todo a aquella parte de Israel educada en el Talmud, al cual, sin duda, sus antepasados rabinos conocían y estudiaban; su familia, además, por razones de conveniencia, se había “convertido” al *protestantismo*: participación en la doctrina autonómica del “libre examen” y en la rebeldía protestante contra la Iglesia; su padre era lector y admirador de Voltaire y de otros iluministas; participación en la *Aufklärung*, endiosamiento de la razón humana y de la naturaleza; era *burgués*: participación en el resentimiento de esa clase, ascendente en esa época, contra la nobleza que aún conservaba ciertos privilegios políticos y sociales, pese a tener ya menor poder efectivo que la burguesía, dominadora de lo económico; vivía en la época del *romanticismo*: participación en la rebeldía de los sentimientos, de los afectos, del voluntarismo irracional contra el orden existente; búsqueda de lo eterno en lo humano y mundano, en el minuto presente; por último bebió en las ideas implícita o explícitamente revolucionarias de *Hegel*, *Feuerbach*, etc.

b) *Breve esquema de la vida de Marx, su pertenencia inicial a la izquierda hegeliana*: Karl Marx nació en 1818 en Tréveris (Prusia renana), en una familia hebrea de tradición rabínica, como vimos. (Dicen algunos que su verdadero apellido, no germanizado, era Mordecai). Estudió hasta 1835 en el Liceo de su ciudad, y pasó luego a hacer estudios universitarios a *Bonn* (1835/6), donde forma parte del “Club de los Poetas” y se pone de novio con Jenny von Westphalen, su futura esposa, de la aristocracia liberal de la región de Tréveris, e hija de un amigo de su padre. En 1837/41 estudia en la *Universidad de Berlín*, donde ingresa en el “Club de los Doctores” compuesto de jóvenes hegelianos, y se vincula a los “*Freien*” (Libres) que hacían gala de su irreligiosidad llamándose entre sí “Vuestra Irreverencia”. En 1841 recibe su título de doctor en la *Universidad de Jena*. A partir de 1844/45 recibe la influencia de Feuerbach. En 1834 también, se encuentra con Engels, que sería su colaborador. Engels publica en 1845 su obra “*Situación de la clase trabajadora en Inglaterra*” que contribuye al paso de Marx al comunismo. Marx y Engels comienzan a tomar una parte activa en los grupos revolucionarios de Francia, Inglaterra, Bélgica y Alemania. En sus artículos periodísticos, Marx aparece como un revolucionario que proclama “la crítica despiadada de todo lo que existe”. Entre 1844 y 1848, Marx y Engels elaboran la *teoría y táctica del socialismo proletario, o comunismo*, sintetizando el *hegelismo* de izquierda con materiales tomados del *socialismo utópico francés* (Babeuf, S. Simon, Fourier, Blanqui, Proudhon), inglés (Owen) y alemán (Weitling) ^{27 bis} y con la *econo-*

^{27 bis} En dicho socialismo utópico francés, vinculado a la masonería, se daba un acentuado satanismo. “Entre los títulos dados a sus revistas por los grandes agitadores sociales del siglo XIX —Saint-Simon, Enfantin, Karl Marx, Blanqui, Proudhon—, figuran entre otros: *Satan*, *Lucifer*, *El Anticristo*, *El Ateo*, *El Ladrón*, *El Asno*, etc.” (N. CORTE, *Satán, el adversario*, ed. esp. Casal y Vall, Andorra, 1958, pp. 138-139). Marx se refiere al diario “Sa-

mía política inglesa liberal-capitalista de Adam Smith y Ricardo. Sin duda vinculados a sociedades secretas que preparan la revolución de 1848, que estalló casi simultáneamente en los principales estados europeos, preparan para ese año el "*Manifiesto del Partido Comunista*". En ese año, en efecto, aparece. Es como el credo sintético de todo el movimiento comunista posterior.

Después de los acontecimientos revolucionarios de 1848/9, Marx, expulsado sucesivamente de Bruselas, Colonia y París, fija su domicilio en Londres, lugar desde donde se había impulsado a dichas revoluciones. En esta época la tendencia de Marx-Engels no era aún dominante en el socialismo europeo. Marx y Engels entablan ruda lucha contra el *prudhonismo*, inspirado en las doctrinas del anarquista Proudhon. En 1864 se funda en Londres la "*Primera Internacional*", de la cual Marx fue el alma. Marx crea una táctica única para la lucha proletaria de la clase obrera en los diferentes países. Logra que el "*bakunismo*" —tracción acaudillada por Bakunin, noble ruso pasado a las nuevas ideas, antes amigo de Marx y luego combatido por éste— sea excluido de la "Internacional".

En 1867 aparece el primer libro de "*El Capital*", en donde Marx pretende revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna.

En 1871, aprovechando la derrota francesa en la guerra del 70, estalla en París, cercada por las tropas alemanas, la revolución comunista llamada "*La Commune*", que causa grandes destrozos y muchas muertes. Marx la saluda como "el primer movimiento de la clase obrera", y encuentra en él el modelo de gobierno proletario para la revolución del futuro. Fracasada "*La Commune*", y terriblemente reprimida, la Primera Internacional se disuelve en 1876, y Karl Marx se retira por un tiempo a los Estados Unidos. El centro de la actividad revolucionaria es transportado a Alemania y Rusia, y en Alemania se funda la *IIª Internacional*. Fundada en 1889, desaparece durante la guerra del 14 y retoma actividad en 1923. El prudhoniano Moehlberger y después el positivista Dühring prevalecieron durante un tiempo, pero a partir de 1890 el marxismo dominó la institución, no sólo en Alemania, sino también en los países latinos, donde el prudhonismo se mantuvo más.

La intensa actividad revolucionaria y los trabajos teóricos quebrantaron la salud de Marx. No pudo terminar "*El Capital*" y murió en 1883 en Londres, en cuyo cementerio de Highgate está enterrado. Sobre su tumba se levanta su monumento; una enorme cabeza de Marx, pesada como la "*Materia*" que terminó por absolutizar, sobre una estela funeraria de piedra.

Engels hizo aparecer el segundo y tercer libro de "*El Capital*" en 1885 y en 1894, respectivamente, recogiendo y ordenando los manuscritos de Marx al respecto. Murió en Londres en 1895, sin haber podido finalizar la tarea de poner a punto y editar el cuarto libro de la mencionada obra de Marx. Engels ha-

tán" en "*La Sagrada Familia*" (Molitor, t. III, p. 89). Por eso no aprobamos el trato casi elogioso que de ese socialismo hace el P. Stephan Piat en el cap. I de su libro *Socialismo y comunismo ante la conciencia cristiana*, trad. esp., Edic. Franciscanas, Bs. As. 1961.

bía nacido en 1820 en Barmen. Hijo de una familia de industriales que poseían fábricas, y protestante primero, fue ganado de joven por las ideas ateas de la izquierda hegeliana y de Strauss. Enviado por su familia a estudiar problemas industriales a Inglaterra, el espectáculo de la clase obrera en dicho país contribuye a su conversión al comunismo: ello no le impidió seguir siendo industrial y comerciante, actividades cuyas ganancias le permitieron retirarse pronto y dedicarse a la actividad revolucionaria, ayudando con su dinero a Marx, quien nunca trabajó fuera de la redacción de sus libros y de la agitación obrera. Como vemos, el marxismo no fue *creación de obreros*, sino de *intelectuales burgueses*, uno de los cuales, incluso, fue rico.

Marx²⁸, perteneciente primero a la *izquierda hegeliana*, se separó luego de este grupo y de sus hombres, porque aunque compartía su ateísmo, no aprobaba su actitud que, aunque crítica, era *meramente teórica*, limitada a la refutación *religiosa*, y, cuando más, a la refutación *política*. Tampoco compartía las ideas de un grupo revolucionario *meramente práctico*, antifilosófico, que por entonces existía en Alemania. Él decide ocupar *un punto medio*. Si el hegelismo, puramente teórico, filosófico, es la *"tesis"*, y la revolución meramente práctica es su *"antítesis"*, él quiere ser la *"síntesis"*; sin negar pura y simplemente la filosofía, quiere hacerla práctica; pero una *práctica que incluya en su seno a la teoría*, la cual queda así transformada en una *"guía para la acción"*: esta es la *"praxis"* comunista, verdadero corazón del sistema y movimiento, punto de vista desde el cual se juzgan todos los problemas en el comunismo marxista; medio universal de propaganda, acción y revolución. Por eso dijo Marx: *"hasta ahora la filosofía ha querido explicar el mundo; lo que se trata es de transformarlo"*²⁹. La *"praxis"*, pues, será el método dialéctico-práctico destinado a encarar el ateísmo joven-hegeliano y el socialismo, en la sociedad y en el mundo enteros, en orden a fundar una *nueva Humanidad, sin Dios, sin moral, sin propiedad ni jerarquía, por modificación real y total de la misma, así como de la naturaleza en la cual vive*. A ello se dirigen los fanáticos esfuerzos del comunismo; para lograrlo crean el Estado más totalitario de la historia; para ello conspiran en el mundo entero con un cinismo sin límites "más allá del bien y del mal"; *"bien"*, para ellos, es lo que contribuye a esa revolución universal; *"mal"*, lo que se le opone y la retarda. Se trata de una verdadera religión; religión invertida, religión del ateísmo o antiteísmo, que, so pretexto de liberar al hombre, lo reduce a tornillo insignificante de una máquina inmensa y sin piedad.

2. LAS DOCTRINAS TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE MARX:

Marx, pues, tiene una amplia herencia y formación revolucionarias, que imantan su voluntad entera. Lo primordial y "a priori" en toda su actitud es

²⁸ Cfr. C. MARX, *Oeuvres complètes, Oeuvres Philosophiques*, trad. franc. Molitor, Paris, Costes, 1952; G. M. M. COTTIER, *Op. cit.*, pp. 145-371; H. CHANBRE, *Op. cit.*, Ch. I, pp. 21-51 y ch. II, pp. 53-78.

²⁹ 11ª tesis sobre Feuerbach.

una *voluntad irracional de autonomía humana (colectiva) absoluta, que quiere luego justificarse racionalmente en una teoría o visión del mundo que la confirme, y que desemboca por último en una "praxis" decidida a encarnar en el mundo entero esa voluntad y cosmovisión*³⁰.

Aunque no hay signos en Marx de una lucha interior religiosa, como ocurrió en las adolescencias de Hegel, de Bruno Bauer, del propio Engels, sino que en parte por la incredulidad que respiró en su familia, en parte por creer *definitivas* las críticas que al cristianismo y a la religión en general habían llevado Strauss, Bauer, Feuerbach, Baur, etc., partió del ateísmo como de un presupuesto obvio; sin embargo, lo antiteológico, lo ateo será en él lo condicionante, lo esencial. Aunque en su *sistema* —como veremos— la religión aparece como mero reflejo o producto de una situación económica, en su *vida real*, y en el *construir su propio sistema* fue el ateísmo lo que lo llevó a buscar en las *contradicciones económicas* de la época el *medio* por excelencia para engendrar la Revolución atea que quería como fin (*praxis*).

Parecerá extraño a algunos que hablamos de la actitud *teológica* de Marx: ¿no es ante todo un economista? No; la economía, muy discutible, que se expone en "El Capital", no es sino la encarnación en ese campo de previas ideas *filosóficas* de Marx (Hegel, Feuerbach, etc.) y, éstas, resultado de una actitud implícitamente teológica, según vimos, ya que el ateísmo, la negación de Dios, y, ante todo la del Dios cristiano, de Cristo y su Iglesia, es una actitud que se define —aunque negativamente— *en función de lo teológico*, y que, por lo tanto, *pertenece aún al campo teológico*.

Veamos unos pocos textos de Marx —entre los muchos en ese sentido— que revelan esa actitud: "La filosofía no lo oculta. Ella hace suya la profesión de fe de Prometeo: En una palabra, odio a todos los dioses. Y esta divisa, ella lo opone a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan a la conciencia humana como la divinidad suprema... Ella responde lo que Prometeo dijo a Hermes, servidor de los dioses: Jamás, créelo, cambiaría mi suerte miserable contra tu servidumbre; prefiero estar encadenado a esta piedra que ser

³⁰ Cfr. KARL MARX, *Pages Choisies pour une éthique socialiste*, Textes réunis, traduits et annotés, précédés d'une *Introduction à l'éthique marxienne*, par Maximilien Rubel, Paris, Rivière, 1948. Rubel se proclama a sí mismo no marxista, sino "marxiano", esto es: se basa ante todo en los textos de Marx joven, y rechaza las versiones engelianas, leninistas y stalinistas del marxismo. Por eso mismo pone de manifiesto mejor el sustrato ético (ético-prometeico, luciferino), que subyace a las pretensiones "científicas" del marxismo en sus versiones corrientes, y ante todo, leninistas y stalinistas. Como la que da, por ejemplo, la muy ditundida, rudimentaria y mentirosa obra de Georges Politzer, *Principios elementales de Filosofía*, ed. castell. Inca, Bs. Aires, 1958, con prólogo para la edición argentina de Gregorio Bermann. (Sobre éste, ver E. D'Ors, *Nuevo Glosario, La Tradición*, Edit. Reunidas, S. A., Bs. As. 1939, "Berman dos veces", p. 181-2). El manual aludido de Politzer sería el libro de texto de las juventudes comunistas secundarias y universitarias argentinas en estos momentos. Presenta un panorama totalmente deformado de la filosofía y de su historia. Para él, "marxismo" = concepción científica del mundo; "idealismo" = religión (1) = concepción no científica del mundo. Pero, ¿qué le pueden importar a un comunista las mayores mentiras, si son eficaces? (primacía de la *praxis*).

el "valet" fiel y el mensajero de Zeus Padre. En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires" (*Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro* —tesis doctoral de Marx— trad. franc. Molitor, Oeuvres Philosophiques, t. I, pp. XXIII-XXIV, ed. Costes, París 1952). "En cuanto a Alemania, la crítica de la religión ha "terminado en lo esencial y la crítica de la religión es el presupuesto de toda "crítica" (*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*", Introducción ed. y tomo cit. p. 83). "La miseria religiosa es, por una parte, la "expresión de la miseria real, y, por otra, la protesta contra la miseria real. La "religión es el suspiro de la creatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin "corazón, así como es espíritu de los tiempos privados de espíritu. Es el opio del pueblo" (*Ibid.*, p. 84). "La supresión de la religión como felicidad ilusoria "del pueblo es la exigencia de su felicidad real. . . La crítica de la religión es, "así, en germen, la crítica del valle de lágrimas, del cual la religión es la aureola" (*Ibid.* p. 85). "El hombre es para el hombre el ser supremo" (*Ibid.*, p. 97) ³¹.

Conserva pues, Marx, la tesis hegeliana de la *alienación*, como pérdida del hombre; pero, cual Hegel joven, la considera como algo que debe ser extirpado; para superar esa alienación, conserva como Hegel el instrumento de la *dialéctica*, pero dialéctica práctica, lucha revolucionaria.

En su lucha contra toda "alienación", mantendrá Marx la negación hegeliana de la trascendencia absoluta de Dios; pero considerará que el conservar un Dios inmanente, y a la religión, así como el hablar del "Espíritu", son concesiones al teísmo, un resto "espiritualista" que hay que suprimir para llegar al *ateísmo total*, condición de la buscada *autonomía total*; y extenderá la negación teológica a todos sus reflejos en filosofía, en política, en economía, en la vida cotidiana, en la ciencia, en la técnica, con vistas a lograr una *revolución total que sea liberación total* del hombre colectivo, genérico, de toda alienación. En cuanto al hombre individual, primero será sumergido y, si es necesario, suprimido por ese hombre genérico, por esa sociedad bajo la dictadura del "Proletariado"; después, en el estado futuro de "anarquía socialista", las tendencias individuales e incluso egoístas del hombre individual coincidirán perfectamente con las necesidades sociales, pues habrá sido socializado hasta la médula de su psiquismo.

En orden a lograr todo ello, Marx, como Feuerbach, sustituirá a la "Idea" hegeliana por el hombre material y social (acierta al sustituir el idealismo de Hegel por el realismo; pero yerra al reducir la realidad a la materia, y ésta a mera actividad humana productiva en devenir) ³². Ello le permitirá: 1º) elimi-

³¹ Conviene, aquí, recordar que para S. Tomás el Anticristo "se dirá Dios y hombre" ("*dicens se Deum et hominem*"), *Coment. a la 2ª Epístola a los Tesalonicenses*, cap. 2, lect. 2, como recuerda J. Pieper en su obra *Sobre el fin de los tiempos*, ed. castell. Rialp, Madrid, 1953, p. 196.

³² Cfr. en K. MARX, *Economic and Scientific manuscripts of 1844*, ed. Institute of Institute of marxism-leninism of the Central Committee of the C.P.S.U., Foreign Lan-

nar ese resto de Dios que es la "Idea" hegeliana; 2º) lograr una liberación, no sólo conceptual sino también *real* práctica, que transforme el mundo por una *praxis* dialéctico-revolucionaria que, luego de disolver (más que refutar), la idea de Dios en los hombres, destruya también todos los correlatos sociales y psicológicos— individuales de la idea de Dios, y transforme al mundo y al propio hombre en *obra técnica del hombre mismo*, hecho así, como el Dios de Descartes, "*causa sui*", causa de sí mismo.

El centro, pues, del pensamiento y del quehacer marxista reside en la lucha contra toda "*alienación*", es decir, contra todo sometimiento del hombre a otros hombres o a algo no humano o sobrehumano; en la lucha contra toda "*trascendencia*" que niegue la "divinidad" del hombre material e histórico-social. Luchará, pues, a) contra la *trascendencia divina*; b) contra la *trascendencia cósmica* (el mundo no reducido aún a obra técnica del hombre), y, c) contra la *trascendencia social* (autoridad no emanada del "Proletariado", estamentos, clases, tradición, familia, diferencias nacionales y regionales, etc.). Todo ello, consecuencia de una originaria negación de la *trascendencia moral*: el hombre marxista se niega a obedecer a toda norma de conducta, divina o natural; quiere ser el principio autónomo del bien y del mal.

Por lo tanto, dirá Marx: 1º) La "esencia" absoluta y autónoma del hombre le exige como un imperativo destruir toda *alienación* para alcanzar la divina libertad a la que tiene derecho³³; 2º) el hombre es un ser puramente material y *esencialmente social*; su ser verdadero se agota en relaciones sociales, las cuales se reducen a relaciones de trabajo, de producción; la esencia del hombre *es* trabajo; 3º) para lograr esa liberación debe destruirse, como vimos, toda *trascendencia* que limite el hombre; 4º) el instrumento para ello no será la dialéctica conceptual, sino una dialéctica práctica y real que, utilizando las contradicciones reales en la sociedad, *excitándolas* y aún *creándolas* cuando sea necesario, engendre una lucha revolucionaria que termine en la suprema síntesis de todas las antítesis: la *sociedad comunista sin clases*. Esta señalará el comienzo de la *verdadera historia humana*, donde el "*Hombre*", perfectamente libre y sin embargo tan socializado en todos sus impulsos que todos ellos,

guages Publishing House, Moscow, s/f., la crítica, en parte acertada, y en parte errada, de Marx a la dialéctica de Hegel.

³³ H. LEFEBVRE (autor marxista "heterodoxo"), *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F., 1960, espes. p. 6; "La conscience humaine doit au marxisme un idéal neuf, celui de la Liberté concrète". Dos observaciones: primero, que yerra Lefebvre en esa obra al suponer que el totalitarismo esclavista a que se ha llegado en la U.R.S.S. es un desgraciado accidente, que no deriva por esencia la *realidad* del marxismo sino sólo de la maldad personal de Stalin. Parece olvidar el totalitarismo de Lenin y de Trozky y sus inmensos crímenes; olvida también que la propia Revolución Francesa engendró a Robespierre, al Terror, a las matanzas de la Vendée, Nantes, Lyon, Toulon, etc. Es el *ideal* de la "Libertad", contra Dios, el que engendra por esencia la *realidad* de la esclavitud moderna ("El comunismo es el sometimiento total del hombre a una idea cuyo contenido central es la total soberanía del hombre". A. KOLNAI, *La divinización y la suma esclavitud del hombre*, Ateneo, colecc. O crece o muere, Madrid, 1952, p. 7); segundo, que por ello mismo no es posible combatir eficazmente al marxismo comunista en nombre de la "Libertad" liberal.

sin coacción, sean perfectamente goce de sí mismo, creándose a sí mismo y al mundo mediante un trabajo sin pena ni sufrimiento, como un Dios. El proletariado, primero oprimido y sufriente, y después resurrecto y triunfante, será el Cristo de esa divinización del hombre, que pasará por la pena y pasión dolorosa para resucitar y engendrar a la sociedad y al hombre divinos del mañana ³⁴.

La dialéctica hegeliana, pues, que fue, como vimos, el instrumento especulativo usado por Hegel para liberarse de la trascendencia divina, aboliéndola e identificando creatura y Dios más allá de la contradicción que ello implica, será en Marx, *hecha práctica, forma deliberada de vida y acción social*, el medio de superar, utilizándola y destruyéndola luego, toda "contradicción" y *trascendencia religiosa cósmica y social* para engendrar realmente la *identidad de individuo, sociedad y mundo* en una *humanidad socializada* que será el *Dios del hombre*, el *Hombre-Dios*; lo verdaderamente real y humano (no "mítico", no "alienado") en la "idea de Cristo" de las *religiones cristianas* ³⁵.

JUAN A. CASAUBON

³⁴ K. MARX, *Kleine oekonomische Schriften*, Bücherei des marxismus-leninismus, Berlin, 1955, Band 42, p. 140; el mismo: *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Oeuvres Philosophiques, trad. franc. Molitor, Costes, Paris, 1952, t. I, pp. 105-6.

³⁵ Cfr. CH. LOWRY, *Communism and Christ*, cit. por M. D'ARCY, *Comunismo y cristianismo*, ed. castell. Herder, Barcelona, 1959, Introducción, pp. 7-11. Cabe recordar el adagio aristotélico-escolástico: "*corruptio optimi, pessima*", la corrupción de las cosas mejores es la peor de todas. Cfr. *Apocalipsis*, 13, 1-18; J. PIEPER, *Sobre el fin de los tiempos*, ed. cit., cap. III, p. 171 ss. Al citar aquí estos libros no pretendemos afirmar que nos hallemos necesariamente hacia el fin del mundo; pero sí que estamos hacia el fin de un mundo. Y todo fin de un mundo, sobre todo después de Cristo, tiene analogía de proporcionalidad, y es "tipo", respecto del fin del mundo.

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

A cargo de J. E. Bolzan y colaboradores

* Si quisiéramos resumir en una sentencia el resultado de la obra de Geymonat¹, podríamos decir, sin ninguna duda, que se trata de una *substancialización* de la ciencia a través del método historicista. Y como esto puede resultar un poco duro sucintamente dicho, pasemos a probarlo.

Que el autor sostenga un claro historicismo en la fundamentación misma de la filosofía de la ciencia no sólo resulta de la lectura de sus páginas sino que lo dice él mismo en su *Prólogo*: "l'impostazione su cui io propongo di fondare le ricerche di filosofia della scienza risulta invece essenzialmente orientata verso una nuova forma di storicismo, non priva forse di nessi —sono ben disposto a confessarlo— con altre forme di storicismo che vengono da anni stimolando la mia riflessione filosofica" (p. 8), insistiendo luego en que "per evitare tale pericolo [de chocar con la realidad histórica por el uso de esquemas pre-constituidos], occorre non limitarsi a sostituire uno schema ad un altro... [sino] sforzarsi di cogliere i caratteri e le eventuali implicanze filosofiche delle scienze particolari, non attraverso immagini rigide di esse, ma mediante lo studio diretto delle loro strutture[...] In una parola: occorre abbandonare l'impostazione metafisica della ricerca per sostituirla con un'impostazione storicistica" (p. 15). Y esto nos lleva como de la mano a probar nuestro segundo argumento: la substancialización de la ciencia.

No sólo insiste Geymonat en que "ormai non possiamo piú illuderci di trovare nella filosofia una soddisfacente determinazione aprioristica della vera essenza *delle singole scienze*" (p. 14; subrayamos nosotros), sino que su imposición histórica le enseña que "è intrinsecamente illusorio cercare la garanzia delle scienze al di sopra delle scienze stesse" (p. 16); y si bien no condena sino que trata de comprender los intentos anteriores —tanto de científicos como de filósofos— por fijar los caracteres fundamentales de la ciencia, lo hace porque es "un dato storico inoppugnabile" (ibid.). Para Geymonat, "la scienza —nella sua qualità di imponente fenomeno della civiltà moderna— costituisce davvero qualcosa di «dato» a noi: «dato» che il filosofo serio ha il dovere di capire

¹ L. GEYMONAT, *Filosofia e filosofia della scienza*, Milano, Ed. Feltrinelli, col. "Filosofia della scienza", 1960.

cosí come è, non come potrebbe piacergli che fosse". (p. 17). No hay posibilidad tampoco de jerarquizar las ciencias a fin de regir unas con otras: "In questa operazione si sono per lo piú intrecciate due postulazioni, entrambe insostenibile alla luce della realtà storica: l'esistenza di una gerarchia absoluta delle ciencias e la validità absoluta della ciencia superiore" (p. 18). Para el autor dos son los factores que garantizan el carácter científico: por un lado las aplicaciones técnicas de los descubrimientos científicos y por otro, la sucesión de teorías cada vez más generales. "La dificultad de comprender el exacto valor de questa garantía sta in ciò: che essa non fornisce un pedestallo esterno alle ciencias, su cui poggiare la validità del loro progresso, ma fa scaturire tale validità dal fluire stesso delle teorías e dal loro sempre piú ricco contacto con l'esperienza" (p. 112). Luego, "ciò precisato, il nostro compito di filósofi della ciencia sarà non di definire in via astratta che cosa la ciencia *abbia da essere*, ma di stabilire con exactezza che cosa *essa è oggi* (avvalendoci, fra l'altro, di un esame accurato degli stadi attraverso cui giunse ad essere quello che é) [...]. Si tratta, insomma, di analizar el tipo di razionalità storicamente atuantesi nelle ciencias per ricavarne i caratteri effettivi, al di fuori e al di sopra di ogni schema preconetto" (p. 27). Con lo cual se cierra el círculo de la absoluta autonomía de la ciencia según su desarrollo histórico.

Estamos de acuerdo con Geymonat de la importancia de ese desarrollo histórico del tipo de saber propio del conocimiento científico y de la necesidad de captar la "dinámica della ciencia" a fin de no perderse en algo así como un idealismo epistemológico: igualmente aceptamos "che oggi è anche estremamente difficile costruire «modelli filosófici» capaces di adeguarsi alla sempre piú complessa realtà della ricerca científica" (p. 152); pero negamos que *siempre* sea condenable que frente al físico, renovador constante de sus "modelos teóricos", se mantenga el filósofo aferrado a algunas fórmulas generales "sorte in epoche assai lontane —allorché i caratteri della ciencia e in genere della cultura erano profundamente diversi dagli attuali—" (p. 152). ¿Qué más lógico que aferrarse a las *viejas* fórmulas del ser y sus principios, p. ej.? ¿Qué más comprensible que juzgar el *saber científico* según las reglas fundamentales del *saber* simplemente? ¿No es acaso la epistemología dependiente de la gnoseología? ¿No admite, por ventura, el autor que "una teoría científica —per quanto astratta e singolare— non è mai un corpo estraneo nei confronti delle altre teorías, ma è sempre una creación condicionata dallo sviluppo generale della scienza e del cosiddetto «sapere comune»" (p. 94). Lo cual confirma, en buen romance, la dependencia que apuntamos. No obstante, insistiendo en el criterio de "seguridad científica", sostiene Geymonat no poderse aceptar el criterio de adecuación más y más aproximada del saber científico a la realidad, ya que tal criterio "si reggono sulla postulazione che la realtà esista, non si reggono sopra un mero esame della ciencia; sono quindi risposte che vanno discusse in sede di filosofía general, non in sede di filosofía della ciencia" (p. 128).

Distingamos aquí las dos sentencias. En primer lugar, según Geymonat el conocimiento de lo real no está regido por la existencia de lo real: si es cierto que así puede darse en las matemáticas cuyo único criterio de verdad es la coherencia interna de sus deducciones, es decir, una regulación *lógica*, esto no puede ocurrir en la ciencia, aún en la físico-matemática, ya que aquí se trata de una regulación *natural*, por *el ser físico*, cumpliendo las matemáticas una función instrumental. En matemáticas, el conocimiento acaba en la imaginación, pero en la ciencia natural lo hace de algún modo en los sentidos (Cf. In Boeth. *De Trin.*, q. VI, a. 2, resp.). Sin embargo, para el autor las cosas suceden al

revés: “son los caracteres da noi fatigosamente posti in luce nella ciencia ad autorizzarci a delinear una certa concezione realistica del mundo (restando ben inteso che, se avessimo trovato nella ciencia otros caracteres, ci sentiremmo in dovere di optar por otras concepciones): non è la postulazione inicial de una realidad esterna ad offerirci el punto de partida, por giungere alla caracterización apriorística de la investigación científica” (pp. 128-129). Es decir que aquí la función *hace* al órgano; es la ciencia de algo quien lo hace real. Luego, son la antropología, psicología, fisiología... (ciencias del hombre) quienes crean al hombre, el cual a su vez —puesto que una teoría “è sempre una creazione... del... «saber común»— las ha creado previamente... Por otra parte esta es la imagen adecuada del conocimiento científico que se crea a sí mismo (pues no hay criterio superior de verdad, no hay conocimiento anterior) y a sí mismo se apun- tala; lo cual equivale a sacarse de un pozo tirando energicamente de los propios cabellos.

En segundo lugar, si tal criterio “non si reggono sopra un mero esame della scienza; sono quindi risposte che vanno discusse in sede di filosofia generale, non in sede di filosofia della scienza”, es claro que lo *general* rige a lo particular en cuanto lo particular desgaja de lo general y lo especifica: de aquí que no sirva un “mero examen de la ciencia”. Por otra parte, esta relación de lo particular a lo general resulta también de otras palabras del autor: “essa [la filosofía de la ciencia] ci conduce realmente a scoprire nella ricerca scientifica parecchi problemi di indiscutibili rilevanza filosofica” (p. 145). ¿Cuáles son esos problemas sino aquellos que hallan o buscan su solución en la filosofía como *scientia reatrix*? Por eso apunta bien Geymonat que “non ritengo possibile concludere ad una filosofia generale dal solo esame filosofico della ricerca scientifica” (ibíd), porque la filosofía le es *genéricamente* superior, añadimos. Por otra parte, el “examen filosofico de la investigación científica” dice claramente —a pesar del autor— de la prioridad del conocimiento filosófico sobre el conocimiento científico.

Este querer hacer autónomo al conocimiento científico no puede dejar de llevarle a fuertes incoherencias, como no escapará al lector y a cuya curiosidad las dejamos, en gracia a la brevedad. Se nota en Geymonat una decidida inclinación a salvar a la filosofía, como puede constatarse a la letra en varios pasajes; pero es también claro que no sabe cómo hacerlo manteniendo intangible al conocimiento científico. Y “se il lettore mi chiedesse, in via puramente indicativa, quale concezione filosofica io ritenga accordabile con l'orientamento testé accennato, non avrei difficoltà a rispondergli che una concezione siffatta potrebbe essere a mio parere quella materialistica, purché intesa nel senso di un materialismo non metafisico” (p. 158); lo cual confirma la confusión de ideas que subyace a la obra. [J. E. B.]

* Continuando con las reuniones inauguradas en 1951 (Cf. *Philosophie Néo-Scholastique et philosophie ouverte*, P.U.F., 1954), se celebraron en 1954 los *Seconds Entretiens* presididos por Mons. Raffa y contando con la participación de destacadas figuras (Gonseth, Selvaggi, Boyer, Filiassi-Carcano, Breton, Tonini, Gawronski, Morandini, Thum)². Fue motivo de las reuniones las relaciones entre ciencia y filosofía, tema introducido en la primera exposición de Gonseth, a la cual siguen dos respuestas: una, más larga, del P. Bretón, quien puntualiza muy bien el tema de la filosofía de la naturaleza como el real punto de confluen-

² F. GONSETH (editor), *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Seconds Entretiens de Rome*, París, Presses Universitaires de France, 1960.

cia o divergencia de ciencia y filosofía; la otra, más breve, de Filiasi-Carcano. A esta *obertura* seguirán los debates: seis autores defienden la posición filosófica escolástica, a todos los cuales responderá Gonthier y todos los cuales volverán a contestar a este último. En la sesión final analiza Gonthier las exposiciones precedentes, preguntándose si “La philosophie ouverte est-elle une école de scepticisme”. Y la pregunta está muy bien, ya que la respuesta está implícita: sólo basta volver a la forma afirmativa dicha cuestión. Efectivamente, desde el principio sostiene Gonthier que “science et philosophie ne forment qu’un corps”, lo cual no es inaceptable si se lo aclara debidamente; pero el desarrollo de esta idea no hace sino confirmar la posición del movimiento de “Dialectica” y la “filosofía abierta”. Esta última, como bien lo entiende el P. Boyer en su exposición, es la filosofía supeditada a la evolución científica: Gonthier tiende a arrastrar así a la filosofía en pos de la provisoriedad del conocimiento científico, haciendo perder a los principios metafísicos su carácter de certeza. Como contrapartida, el escolasticismo se le aparece como un “apriorismo racionalista”, ausente de la experiencia.

Precisamente este concepto peyorativo de la filosofía será contestado por los participantes, demostrando su falsedad: ciertamente, la escolástica no sólo no desprecia la experiencia sino que hará de ella el origen primero del conocimiento (“nihil est in intellectu...”), pero sin supeditar principios ciertamente adquiridos a la evolución de un conocimiento científico, particularizado, de la naturaleza. Es en cambio Gonthier quien no parece darse cuenta que si no acepta la posibilidad de lograr una certeza absoluta caerá necesariamente en ese escepticismo del cual intenta salvar —sin ser claro— a la *filosofía abierta*. Aceptamos que de una colaboración entre científicos y filósofos se pueda “espérer que la philosophie y trouverait quelque force et la science quelque sagesse”, pero sus mismas palabras le están señalando la prioridad sapiencial de la filosofía frente a la ciencia. Indudablemente tiene Gonthier muy buena voluntad frente al problema, pero su argumentación tiene mucho de retórica, es más bien persuasiva que probatoria. No obstante, son ciertamente encomiables estos acercamientos. [J. E. B.]

* Debo a la gentileza del director de este *Boletín* disponer para su comentario de esta importante obra³, preparada en conmemoración del centenario del “Origen de las especies” (Darwin, 1859). La vastedad de la obra publicada y sus consecuencias nos han decidido a tratar ahora solamente el primer volumen. Sol Tax, que fue el presidente y es el autor del Prefacio, es profesor de Antropología en la Universidad de Chicago, fue presidente de la Asociación Antropológica Americana, y autor muy conocido, editor también de la interesante serie “La antropología al día de hoy”. La edición es muy cuidadosa, tipográficamente bella.

El primer ensayo es el de Sir Julian Huxley “insuperable como biólogo”, ex secretario general-fundador de la Unesco, autor especialista a la vez que divulgador, muy proficuo, y cuya contribución “La emergencia del darwinismo”, es el texto de su conferencia en la celebración de la comunicación original de Darwin y de Wallace con que se fundó la teoría después llamada “darwiniana”, a base de la selección natural. Huxley está reconocido como el más conspicuo defensor actual de tal escuela de pensamiento. Aquí ofrece una breve biografía,

³ S. TAX (editor), *The evolution after Darwin, t. I: The evolution of life. Its origin, history and future*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

interpretada, de Darwin, con referencia especial a su viaje alrededor del mundo, incluido su paso por la Argentina, de que me he ocupado en varias publicaciones. Después de ocuparse de la importancia fundamental del "Origen de las Especies" en la historia de la ciencia y del pensamiento contemporáneo, Huxley estudia la acumulación de argumentos darwinianos en las obras sucesivas y da una apreciación de algunas influencias que inevitablemente influyeron en esa "emergencia" (en el sentido de un surgimiento progresivo al campo de las ideas). Su parte final está dedicada a las principales deficiencias de la prueba, en primer lugar, el bien conocido capítulo de las teorías de la herencia que nadie entendía en ese tiempo, y para obviar lo cual Darwin inventó su teoría de la pangénesis (1868), desconociendo los descubrimientos de Mendel (1865), que Huxley opina no le hubieran parecido sino excepciones, de haber conocido aquellos trabajos, pues parece cierto que no los vió. Muchos piensan que el fundador hubiese adivinado la importancia de éstos. Otro punto de su examen de actualidad lo expresa Sir Julian así: "Está, finalmente, el fracaso de Darwin al no reconocer explícitamente las diferencias radicales entre el hombre y otros animales, especialmente entre los procesos de la evolución en el hombre y en otros animales. Es verdad que (Darwin) habla del alto poder intelectual y de la moral consciente como atributos distintivos de nuestra especie e implica que el lenguaje humano es algo *sui generis* como medio de comunicación; es verdad que considera al hombre como el más elevado de los productos de la evolución. Pero en ninguna parte señala (Darwin) la característica del hombre única y más importante: la tradición acumulativa, la capacidad de transmitir experiencia y los frutos de la experiencia de una generación a la siguiente...", y comenta que el fundador pensó en el paso del estado de sus salvajes fueguinos al europeo civilizado, su contemporáneo, sin profundizar como lo hacía con los problemas biológicos de la selección natural, con lo cual no puntualizó que tal cambio no era biológico sino cultural. Lo atribuye a su preocupación por probar que los organismos no eran creaciones inmutables. De paso, anota lo que sus lectores dueños de los idiomas neo-latinos habían advertido (y criticado) años ha que en vez del título "The Descent of Man" hubiese sido mucho más apropiado el de "The Ascent of Man". Pero no creamos que con estas salvedades, Sir Julian Huxley, el fundador de la nueva religión del "transhumanismo", se manifieste como un espiritualista: simplemente afirma en otras palabras que el hombre es un producto de la evolución (pág. 17), la cual es un proceso natural: "los tipos [animales] triunfadores tienden a diferenciarse en grupos dominantes; y que el mejoramiento en las capacidades mentales de la vida, o según prefiero decirlo, el adelanto en la organización de la consciencia ["awareness"] ha sido una de las más llamativas tendencias de la evolución de los animales superiores, y ha llevado naturalmente a la aparición de las cualidades mentales y morales del hombre..." Y en la página siguiente, para resumir, dice: "La fase inorgánica [de la evolución] es pre-biológica, la humana es post-biológica". Luego dice que la cultura es el nuevo mecanismo de la evolución, y que el hombre ha de usarla como un método: es la fase, dice, psico-social, que es "selección" como antes lo fue la natural. Advertimos ya que en el tercer tomo aparece el debate en donde Huxley sostiene algunas de las medidas a tomar en virtud de esa cultura adquirida, por ejemplo, la limitación de las poblaciones.

No puede dejarse pasar en silencio que en la p. 8 Huxley dice que el último párrafo del "Origen" ha sido frecuentemente citado (transcripto): "yo [dice] lo transcribo aquí por otra vez, como que ilustra admirablemente esta comprensibilidad de ajustado razonamiento del trabajo de Darwin". Y co-

mienza con aquello: "Es interesante contemplar una ribera enmarañada..." que es la mejor página de Darwin, por su estilo y pensamiento. (Recientemente he dado una nueva traducción en *Anales de la Academia Argentina de Geografía*, para 1959, Buenos Aires, 1960, pág. 30). Y luego sigue Darwin: "Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus varios poderes, haya sido inspirada por el Creador en unas pocas formas o en una sola...". Pues bien, Huxley reemplaza con puntos suspensivos lo que sigue a "vida", suprimiendo la mención del Creador, que Darwin puso así, con mayúscula. Y que está tal cual en las numerosas ediciones de la obra del "Origen", incluso en la última (1917) a la cual cubría el "copyright" o sea derecho de fidelidad de edición editada con la aprobación de los albaceas (o herederos) del autor. Agregaremos que en una serie meramente de divulgación sobre Darwin, su viaje y sus teorías, de la popular revista "Life" (N. York) y cuyo primer artículo era del mismo Huxley escribiendo para el gran público, aparece idéntica mutilación. Eso no es citar, transcribir.

El siguiente artículo es de Harlow Shapley, profesor emérito de Astronomía de la Universidad de Harvard, "Sobre las pruebas de la evolución inorgánica", que, en realidad trata más el problema astronómico de si hay vida, o su posibilidad, fuera de la tierra. Aclara que comúnmente se entiende que la evolución es solamente la biológica, y, pues ha sido invitado, espera que se tolere cuando afirma que "la evolución biológica es apenas un pequeño asunto, una complicada exhibición al margen, en la gran operación evolutiva que contempla el astrónomo". Se refiere, pues, a un desenvolvimiento inorgánico, y reconoce que llamar "evolución" al conjunto, a todo, puede ser prematuro, pero desea plantear el problema. Primero trata de la evolución cósmica. Parte del hecho de que el sol brilla, hecho obvio (dice) que contesta a quienes "sobre la base de una teología ortodoxa equivocada" niegan toda suerte de evolución. Nos preguntamos: ¿qué quiere decir Shapley con esto? Quiere mostrar que el sol y una cerilla encendida irradian a su alrededor energía luminosa, y otras invisibles, pero por ello mismo, pierden masa. Por lo tanto, dice (y sólo doy un resumen), por su radiación el sol evoluciona, y lo hace irreversiblemente: "La luz del sol requiere la evolución solar", y está atada a un principio básico de Einstein. Por extensión del argumento, la luz de las estrellas indica que los billones de estrellas radiantes también evolucionan. "Finalmente, las alteraciones en la masa, temperatura, tamaño y densidad, van a ser suficientes como para afectar notoriamente la cantidad de radiación; y en un tiempo largo, muy largo, los cambios van a afectar las situaciones biológicas de cualesquiera planetas portadores de vida que pueda haber en la familia de astros dependientes de la estrella".

Con esto el autor apunta a: primero, dar las pruebas de que la evolución es una operación (no local, sino) cósmica; segundo, prepararse a examinar varios aspectos de la evolución inorgánica. Por ejemplo, ¿evolucionan las nebulosas, los grupos de estrellas, las poderosas galaxias? ¿qué decir de los cometas?; y, viniendo a lo más cerca de lo humano: ¿qué hay de la evolución de los y *sobre* los planetas, y en particular el nuestro? Y sigue una larga enumeración de problemas, algunos de los cuales (permitásenos la acotación) ya han sido resueltos por la Geología histórica y ésta plenamente confirmada por algunos de los resultados ya conocidos del Año Geofísico Internacional. Dice el autor que la más profunda indagación en el tema, en su materia, será la de saber: si hubo mutación de átomos y, en el otro extremo, respecto del universo, su

tamaño, su origen, su crecimiento, y su destino. Como se ve, todas cuestiones no biológicas, pero (a la larga) de consecuencias biológicas.

Con esta introducción el A. penetra resueltamente en un campo que ya es de un plano superior al común científico, y que él no delimita muy ajustadamente, pues, con la divisa de "la incompetencia inherente al hombre", dice que muchas de estas cuestiones están más allá de nuestro conocimiento presente, quizás más allá de lo conocible: ¿las causas? Contesta que porque somos mudos; estamos como en el juego del "oficio mudo", tratando de adivinar por los signos; pero según dice, es mejor indagar que estarse quietos, o en confiar ociosamente "en una deidad sobrenatural", y con esta frase volvemos a encontrar no sólo al agnóstico sino al negador; para "su" concepto de la ciencia, todavía estamos dañados por el antropocentrismo; hace dos o tres milenios (cree el A.) nuestra concepción nació como un antropocentrismo, luego, los que mejor pensaban, dieron en el geocentrismo, y, finalmente, en el heliocentrismo, que no se impuso sino de a poco; y éste duró centurias, como si el sol fuese el centro del universo, después de Copérnico, siendo así que cada vez se descubrían más estrellas; y Shapley se fastidia porque aún subsiste "este sentimiento", aunque dice, sabemos ya bien que *Homo* es uno de los tantos de miles de géneros en el planeta solar nº 3, el cual "está a la orilla de una galaxia de billones de estrellas". Ahora ya ni siquiera puede admitir el A. que sigamos en la efímera etapa de lo que fue el galactocentrismo, puesto que se sabe que el centro de la vía láctea está distante unos treinta millones de años luz. Aquí sostiene Shapley cómo este (conceptual y consciente) desplazamiento nuestro al borde de una galaxia debiera finiquitar el antropocentrismo; esto nuevo es o humillante o es inspirador. Sostiene que debiera orientar el pensamiento de todos, "aún de los filósofos y de los teólogos". Este modesto comentarista piensa, a su vez, que los filósofos y los teólogos que el astrónomo y profesor Shapley tiene presentes o que cree conocer deben ser intelectualmente bien poca cosa si necesitan como estímulo a su pensamiento la noticia que les da el conferencista: que están en un rincón de un universo visible grandioso. El cual es nada más que una de las galaxias, que son estrellas, gas y polvo; los grandes instrumentos (dice) revelan millones y ningún fondo; calcula él que su número es más de diez a la veinte potencia. Y agrega: "Estos cien mil millones de billones de estrellas están disponibles para el mantenimiento de la vida en cualesquiera planetas que pueda haber alrededor de ellas. Todas (las estrellas) están radiando la clase de energía necesaria para la fotosíntesis y el metabolismo de los animales y de las plantas. El veinte por ciento de ellas son esencialmente idénticas a nuestro sol en tamaño, luminosidad y química".

Luego sigue tratando su demostración de que es posible la vida, y su evolución, en multitud de partes del universo, en esas condiciones. Lo cual es un asunto meramente conjetural; se deduce (de los datos espectrográficos, etc.), que no es imposible la vida en unos planetas que teóricamente poseerán tales estrellas, puesto que nuestros instrumentos no nos permiten todavía percibir esos satélites, si existen. Es una hipótesis sobre otra, para afirmar "la ubicuidad de la vida", como la postuló en su obra "De las estrellas y de los hombres", en 1958. Crudamente, lo resuelve: "No necesitamos de lo sobrenatural o de lo milagroso para dar cuenta del origen de la vida en este u otros planetas". A lo cual siguen largas variaciones sobre el mismo tema.

Negar lo sobrenatural, el milagro, la Creación, puede ser una consecuencia obligada después de haber adoptado como explicación de toda su ciencia una teoría de la evolución total, pero ello no escapa a la réplica de que así se pone

la teoría antes que los hechos. Ahora, lo que cabe preguntarse es de dónde saca el autor que la filosofía y la teología han de modificarse para buscar una conciliación con tales afirmaciones, que, de propia confesión, son hipotéticas. ¿Será preciso todavía aclararles a estos sabios profesores que el antropocentrismo no es una filosofía? A lo sumo es una palabra con que se clasifica un estilo, una de las "formas literarias", por ejemplo las del libro del Génesis. Cómo el profesor Shapley, en un país embebido de lecturas memorizadas de la Biblia olvida el "Aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón" (Mateo 11, 29) que es el fundamento de todo teólogo, y el sabio astrónomo alude al "teólogo ortodoxo" por si cupiesen dudas que su intención era influir sobre las mayorías. En la espiritualidad cristiana la humildad es sinónimo de la verdad, pues da la verdadera relación entre la creatura y el Creador. Cuanto más grande nos revele la ciencia el Cosmos, más admiraremos al Creador y más pequeños seremos nosotros en nuestro propio concepto. Si la mente humana ha podido construir toda *esa* ciencia desde ese rincón de la galaxia a la que sus astrónomos la relegan, ciertamente que no necesita del antropocentrismo, que es una pedantería, —de palabra y de hecho.

El tercer artículo trata "Sobre el origen de la vida", y su autor, Hans Gaffron, es profesor de bioquímica en la misma Universidad de Chicago, sobre, mundialmente conocido por sus investigaciones sobre la fotosíntesis y sobre la microbiología de las plantas. Es de origen y formación universitaria alemanas y ello se nota por lo que predomina en su tratamiento del difícil tema, su preocupación no solamente por los datos sino más por el pensamiento de los autores afrontados en la lucha por la verdad, y no la mera compilación. Divide a estos autores en tres grupos, primero al "filósofo de la naturaleza", al cual da por evolucionista, para quien la vida surgió de lo sin-vida, pero, aclara, como quiera que tiene mucha dificultad en entender qué cosa es la materia, posterga la solución lógica y aún duda si se producirá; claro está que para este universitario germánico los tales son los que surgieron hace dos siglos en su cultura. Gaffron pone en segundo lugar al que llama humanista y al que carga con una culpa gratuita, pues no todos ellos rehusan los datos empíricos. En tercer lugar ubica al experimentador (sería su propio caso y los de su oficio) y por poco se burla de él pues aquel está tan seguro de que sus investigaciones revelarán el misterio "si no mañana, ciertamente el día después". Pasa luego a mencionar el simposio sobre el origen de la vida en la Tierra, realizado en Moscú y su edición por A. Oparin (Cf. Sapientia, 1960, XV, 304): disiendo de ellos en cuanto el común determinismo de dichas ciencias lo dan los editores como un mérito materialista y socialista. El ensayo de Gaffron está destinado a suministrar datos de la ciencia respectiva a quienes están más enterados del otro aspecto, con "sus implicaciones históricas y filosóficas". O sea que intenta convencerles que esto pertenece a lo científico y únicamente a ese plano (aunque no lo diga así). Adoptando un término de Pirie, llama a esta cuestión "biopoesis", lo cual significaría: "Evolución natural de la vida a partir del mundo inorgánico". Luego (p. 44 y ss.) se plantea la pregunta si "la biopoesis trasciende los límites de la ciencia", después de haber dicho, con un dejo de sorna, que "Quizás una mente llena de discernimiento logre convencernos que la filosofía, o aún la metafísica, es la única disciplina que puede prometernos verdaderamente una contestación razonable." Con lo cual anticipó su posición. Luego adopta las conclusiones de H. Mehberg, que pueden resumirse así: La ciencia lo cubre todo, nada le es inaccesible, por lo tanto es cuestión de tiempo el que todo lo resuelva. De este autor transcribe una frase bien

significativa, típica de su posición: "La extensión del concepto de verificabilidad... excede con mucho el ámbito de los métodos científicos conocidos al presente". Es la renovada incompreensión de todos estos científicos, manifiesta bajo múltiples expresiones. Uno piensa que si al astrónomo del tema anterior le hubiera venido muy bien leer a Chesterton y sus "defensas" de la humildad, a éste, a quien creemos sincero, le haría un bien inmenso la clarificante meditación de "Los grados del saber" de Maritain, para mencionar algo tan accesible para un científico. No podemos ocultar nuestra simpatía por la actitud de Gaffron frente al mencionado simposio del materialismo dialéctico pues vuelve reiteradamente, como una preocupación primordial, a su repulsa.

Gaffron sostiene que el origen de la vida (biopoesis, para él) pudo producirse en muchas eventualidades, con o sin éxito. Con ello entra en la materia de su especialidad y de ahí en adelante desarrolla, con gran conocimiento su tema. Pero retengamos la palabra que usa: "fisis-química", es decir, el funcionamiento de la química de la vida. No hay, implícitamente, autonomía de los vivientes, los "biontes" de los autores franceses. "La parsimonia de la naturaleza (afirma) no puede ser mejor ilustrada que por la variedad de reacciones especializadas servidas por iguales (elementos o sustancias) químicas". Para esto ha usado el ejemplo de la clorofila y la hemoglobina. Tal es la expresión manifiesta del "unicismo" de las teorías del autor sobre el origen de la vida, y su evolución hasta el hombre. Aparte de ello, hay que reconocer en el autor una gran cultura y un anhelo de mantenerse en un nivel superior al de la mera catalogación de resultados de laboratorio.

Este artículo y varios de los siguientes están enfocados a la cuestión del origen de la vida, la cual, en su expresión moderna, es más una secuela que un tema del darwinismo, cuya celebración los ocupa. Al lector interesado en el planteamiento completo del tema, incluso el punto de vista teológico, me permito recomendar el artículo de J. E. Bolzán, "Ideas actuales sobre el origen de la vida" en *Revista de Teología*, año IX, nº 30-31, 1960, págs. 13-22, La Plata, con una bibliografía amplia, incluida la francesa, que los autores americanos poco recuerdan.

El ensayo siguiente es el conciso trabajo de E. A. Evans, jr., "Los virus y la evolución", donde expone con gran claridad todas las cuestiones suscitadas modernamente sobre la naturaleza y función de los virus. Se muestra muy equilibrado, usando con prudencia las teorías. Su conclusión es que de todas las investigaciones principales que comenta "el papel de partículas de los virus en la evolución no puede especificarse. Y, en realidad, dado que las condiciones bajo las cuales aparecieron son desconocidas y más que posiblemente incapaces de reconstrucción, la cuestión puede ser que quede permanentemente sin respuesta". Sólo podría decirse que está sujeta, la partícula virósica, a la evolución orgánica. En la bibliografía notamos la ausencia de otro importante examen: "Evolución y virus", por Fred. C. Bawden, en el simposio de la Duquesne University, 1959, Pittsburgh, que es de gran autoridad (ver "Sapientia", 1960, XV, 123).

Bernhard Rensch, el veterano naturalista alemán, profesor en Munster y Director de su Instituto de Zoología y del Museo de Historia Natural, escribe sobre "Las leyes de la evolución", asunto de su peculiar dedicación durante muchos años, pues siempre ha sostenido que, aquello que muchos de sus colegas daban como una "marcha al acaso" estaba sometido a un determinismo previsible. Por ej., dice en p. 97: "la predictabilidad es solamente el resultado práctico de leyes causales". Es defensor del concepto de la vida autónoma, opuesto

al de "máquina animal", y dice que las leyes de los seres vivientes tienen un carácter específico, pues son sobre todo "sistémicas", es decir de los conjuntos. El artículo, muy denso, está destinado a zoólogos, ampliando sus puntos de vista en genética, psicología y epistemología.

El muy conocido paleontólogo y zoólogo (esto último lo llamaría él "neontólogo") George Gaylord Simpson, antes del Museo Americano de Nueva York y actualmente en Harvard, escribe "La historia de la vida", como un resumen de sus ideas y para ejemplo basta esta frase (p. 117): "Algunos biólogos (vitalistas y dualistas) muestran reservas, pero la mayor parte ahora está de acuerdo que las cualidades inmanentes de los organismos son exactamente las mismas que las de los sistemas inorgánicos". La diferencia estaría en las especiales estructuras y la incomparable mayor complejidad de las orgánicas. Es lo que llamaríamos "unicista", para no llamarle "monista", por temor de que el epíteto haeckeliano le ofendiese, como anticuado. Ha inventado la palabra "uniformitarianismo", que repetidamente usa, y qué pedante y fea que es, para oponerla a "inmanencia", doctrina que asigna a los no-materialistas, de cualquier escuela que sean. No podemos seguir al autor en su larga disquisición para paleontólogos, pero anotemos (p. 174 y ss.) que el capítulo final se destina a "Algunos problemas filosóficos", a saber: el orden (refrena a los materialistas pero como uno de su campo); el de la utilidad, donde quiere reemplazar la teleología por una "teleonomía" inventada por Pittendrigh (1958) que es una expresión de la realidad de la adaptación orgánica que dicen lograda por la selección natural; el problema del progreso, que culmina en el hombre; el problema del propósito: aquí es no solamente agnóstico, sino que niega todo "propósito externo a los organismos mismos". Simpson en los últimos años ha endurecido su posición, que en su obra "El significado de la evolución" había accedido a una suerte de deísmo.

Luego sigue una serie de trabajos y ensayos cuyo comentario no es del caso por tratarse de cuestiones para especialistas: así E. B. Ford, "La evolución en progreso"; G. L. Stebbins, "La evolución comparativa de los sistemas genéticos"; D. I. Axelrod, "La evolución de las plantas florales" (incluye datos sobre nuestros territorios y mares hasta el Antártico); A. E. Emerson, "La evolución de la adaptación en los sistemas de poblaciones", que concluye en un ensayo de finalismo no explícito pero sí bajo el nombre ya citado de "proceso teleonómico", pero como el mismo A. dice que su hipótesis es una tentativa a examinar ulteriormente, será el caso de comentarla con tiempo; E. Mayr, "La emergencia de novedades evolutivas", un artículo de resumen de sus trabajos, científicamente muy importante; lo mismo puede decirse del siguiente, de muchas consecuencias en la actual disputa sobre el tema, aunque el autor sea anti-finalista: C. H. Waddington, "Adaptación evolutiva"; admite como una "elección vital"; Th. Dobzhansky, trata de "La evolución y el ambiente", síntesis de la negación del lamarckismo, y, por lo tanto, de la doctrina soviética de la genética y de la evolución; Sewall Wright, "Genética fisiológica, ecología de las poblaciones y la selección natural", muy especializado; A. J. Nicholson, "El papel de la dinámica de las poblaciones en la selección natural"; E. C. Olson, "Morfología, Paleontología y evolución"; M. Bates, "La ecología y la evolución"; C. L. Prosser, "La fisiología comparativa en relación a la teoría de la evolución"; N. Tinbergen, un importante artículo de síntesis, con mucho elemento aprovechable donde trata de "El comportamiento (behaviour), la sistemática, y la selección natural"; finalmente, un trabajo que parece fuera del tema pero que vuelve en los debates del tomo tercero: "El darwinismo, la microbiología, y el cáncer".

Los tomos segundo y tercero serán comentados en el próximo número. [E. J. Mac Donagh.]

* Es la presente una "paper edition" del conocido libro de Margenau ⁴ publicado originalmente en 1950. El lector nos excusará de un análisis comprensivo de la obra, pues además de tratarse de una reimpresión, cada uno de sus 21 capítulos habría menester de unas líneas al menos: "Estudio preliminar de la realidad"; "Vías de acceso a la realidad"; "¿Qué es lo inmediatamente dado?"; "Apartamiento de lo inmediato"; "Confirmación empírica"; "Espacio y tiempo"; "Sistemas, observables y estados"; "Física de los sistemas discretos"; "El papel de las definiciones en ciencia"; "Probabilidad"; "Mecánica estadística"; "Realidad: primer esbozo"; "Causalidad"; "Los contornos de la realidad"; etc., son algunos de sus títulos, cuya lectura recomendamos muy de veras.

Quede advertido que si bien Margenau tiene un alto respeto a la metafísica, su concepción general de la filosofía es de tipo neo-kantiano, es decir que su fin es la investigación de las "formas de pensamiento" de que hace uso la ciencia, y aún muy aproximadamente aceptadas en el sentido kantiano clásico como formas *a priori* necesarias del pensamiento. [J. E. B.]

* Esta *lógica de la ciencia* (física) de Toulmin ⁵ ha sido escrita, según confesión del autor, primordialmente para el estudiante universitario de filosofía, y en segundo término para el lector común. Dentro de la diversidad de temas que a menudo se agrupan bajo el epígrafe de 'Filosofía de las Ciencias' ("The philosophy of science has been taken to cover a wide variety of things, ranging from a branch of symbolic logic to the propagation of secularist gospels"), Toulmin ha seleccionado, por razones de espacio, aquellos tópicos que revisten interés general. Así, en la *Introducción* se hace cargo de las dificultades del lego cuando se enfrenta con los tratados modernos de física y aún de los denominados "de divulgación". Señalamos aquí lo sorprendente que resulta la oposición del autor hacia la alegoría de los "dos escritorios" de Eddington (*The nature of the physical world*): el de la experiencia común y el "escritorio científico"; oposición basada en que "no ayuda particularmente a entender la teoría atómica de la materia" (p.12)! Para quien conozca la obra de Eddington —y no podemos extendernos más— tal crítica es altamente simplista: cierto es que tal distinción entre ambas esferas del conocimiento no ayuda "particularmente" (inmediatamente diríamos) a captar ninguna teoría particular, mas no menos cierto es que tal distinción se impone antes de cualquiera de esas teorías. Recordamos haber leído acerca de la asimilación del segundo escritorio al intelecto agente (Margenau, *The Aquinas Lecture*, 1958) de Sto. Tomás. Si fuéramos consecuentes con criterio tan pragmático, desecharíamos también esta obra de Toulmin.

Sin embargo de esta actitud, lo que sigue resulta muy interesante: Toulmin sabe lo que quiere decir y lo sabe exponer; es un agudo observador y brillante ejemplificador de la física y su lógica. Sus capítulos siguientes: "Descubrimiento"; "Leyes de la naturaleza"; "Teorías y mapas"; "Uniformidad y determinismo"; lo prueban. Pero prueban también que el autor tiene la *manga ancha* habitual del científico en cuanto se relaciona con la filosofía propiamente dicha;

⁴ H. MARGENAU, *The nature of physical reality*, New York, McGraw-Hill Book, 1960.

⁵ S. TOULMIN, *The philosophy of science*, New York, Harper and Bros., "The Science Library", 1960.

lo cual se hace claro en su último capítulo, donde se hallan los errores comunes en esta clase de obras, acerca de la causalidad y el determinismo. [J. E. B.]

* Planck representa en nuestros días al físico prudente, reposado, crítico decidido del neo-positivismo y defensor —por ende— de la realidad del mundo exterior, de la “cosa en sí”. De allí que todos sus escritos sean esperados con interés; el que ahora nos ocupa ⁶ no defrauda al lector. En estilo agradable y de propósito simplificado a fin de alcanzar un amplio núcleo de lectores, recoge el volumen una serie de trabajos y conferencias con un temario común: el desarrollo de las teorías físicas en nuestro revolucionario siglo. Una visión panorámica acerca de la unidad del universo físico abre el volumen, siguiendo con la ubicación de la física moderna en la visión mecanicista de la naturaleza; un breve capítulo sobre las tendencias actuales del conocimiento científico; el estudio de las leyes dinámicas y estadísticas y del principio de mínima acción; la relación entre las teorías físicas; la naturaleza de la luz; cerrando el trabajo el origen y desarrollo de la teoría cuántica.

No obstante su brevedad, la obra resulta provechosa por cuanto resume en ella Planck sus ideas acerca de la epistemología de la física y su palabra es, desde el plano científico, indudablemente autorizada. Para el autor, la filosofía natural “en tanto que existe, será siempre su altísimo objetivo final correlacionar las diversas observaciones físicas en un sistema unificado y, en tanto sea posible, en una única fórmula”; donde se nota la influencia de la *Naturphilosophie* y su ‘realismo crítico’ (en la misma p. aparece un Thales von Milet). Anotemos otras dos ideas interesantes. En primer lugar, frente a la necesaria eliminación de la *masa* como dato constante de los cuerpos, se halla Planck ante la necesidad de señalar cuál sea la substancia real y los elementos invariables que constituyen el universo: “Se puede responder que los elementos invariables del sistema físico basado en la teoría de la relatividad son las denominadas *constantes universales*, especialmente la velocidad de la luz en el vacío, la carga eléctrica y la masa de un electrón en reposo, el “cuanto de acción elemental”... y muchas otras” (p. 42); con lo cual está demostrando la intrínseca provisoriedad de la imagen científica de la naturaleza ya que esos pretendidos constituyentes últimos dependen, en su aceptación, de la teoría científica adoptada (y aun de la exactitud de las mediciones). En segundo término, a menudo se ha planteado Planck la posibilidad de unificar las ciencias (y precisamente la teoría cuántica ha permitido tirar un puente entre física y química); así resulta interesante su afirmación: “No puede dudarse que tiempo vendrá cuando los pesos atómicos químicos, así como también el cuanto elemental de acción —sea cual fuere su nombre o forma— constituirán una parte integral de la dinámica general. Entonces la investigación física no podrá reposar hasta que las teorías del calor y la radiación hayan sido fusionadas en una teoría unitaria con la mecánica y la electrodinámica” (p. 88). [J. E. B.]

* No obstante su breve vida, los *Cahiers d'études biologiques* han logrado ya su reputación merced tanto a los temas elegidos (origen de la vida, herencia, el problema de las especies, etc.) cuanto, especialmente, a la seriedad y competencia con que ellos están tratados. El que ahora nos ocupa ⁷ es un claro

⁶ M. PLANK, *A survey of physical theory*, New York, Dover Publications, 1960.

⁷ *Cahiers d'études biologiques*, N° 6-7: *Les origines de l'homme*, París, Ed. Lethiel-leux, 1960.

ejemplo. El importante tema del origen y evolución del hombre es enfocado desde diversos puntos de vista, completándose un panorama que va desde los resultados de la paleontología hasta el problema teológico de la Revelación.

El resumen general de la paleontología está apretada pero claramente presentado por R. Mouterde y constituye la *obertura* al *Cahier*: previa una brevísima introducción histórica, se ocupa de los *caracteres originales del hombre* (morfología y actividad psíquica) y las *etapas de la hominización*, desde lo más conocido hacia lo desconocido: *H. Sapiens fossilis*, *H. Neanderthalensis*, hombres del paleolítico antiguo, el grupo *Pithecantropus*, el *Australopithecus*.

En el segundo artículo, J. Piveteau toma un aspecto parcial del resumen anterior: el estudio de las primeras etapas de la hominización, trayendo a colación los últimos datos acerca del famoso *Oreopithecus*, renovado su interés por el reciente descubrimiento de Hürzeler (1958).

El tercer artículo, de A. Delattre y R. Fenart, es sumamente interesante: estudiando las relaciones mandíbula-vestíbulo y canales semicirculares del oído-cráneo en relación a la posición vertical y la acción de la gravedad, llegan a la conclusión que todo ello conduce a favorecer el crecimiento cerebral: "Sin duda posee [el hombre actual] junto con su posición erecta, un cerebro muy desarrollado en un cráneo *adaptado a las exigencias del cosmos*" (subrayamos nosotros).

El surgimiento de la manifestación artística —coincidente con la aparición del *H. Sapiens*— y de la religiosa ("Es este lento camino hacia la luz lo que constituye el aspecto más apasionante de las ciencias prehistóricas"), serán objeto de sendos estudios de parte de M. H. Alinen y el conocido P. Bergounioux.

A continuación, P. Chauchard presenta las contribuciones de la neurofisiología: la inteligencia y sus condiciones cerebrales; neurofisiología de la hominización.

Luego de un breve trabajo de J. Lecomte sobre el psiquismo animal, siguen tres artículos sobre el lenguaje. El primero, debido a H. Niel, trata más bien de su aspecto físico-mecánico; en el segundo, M. de Maitre establece las diferencias entre el animal y el hombre frente al lenguaje: "Lenguaje y hominización. Del animal al hombre o de la percepción al símbolo lingüístico". Y no podía faltar la referencia cibernética: el P. Russo expone las relaciones entre el lenguaje y la teoría de la información.

El tema del lenguaje culminará —y el hombre con él— en el trabajo final: "El hombre como palabra y Dios como Revelación", del P. Martelet. [J. E. B.]

* De los dos problemas actuales acerca del ser viviente, a saber, su origen y la posibilidad de su "fabricación" artificial, el P. Carlés se ocupa exclusivamente de este último⁸. Desde las experiencias rápidamente famosas de Fränkel-Conrat y Williams sobre la reconstitución del virus del mosaico del tabaco, los más entusiastas no hesitaron en proclamar próxima la obtención de seres vivos en el laboratorio. Los prudentes, en cambio, plantearon sus dudas a través de dos grandes grupos de argumentaciones: 1º) ¿vive realmente un virus?; 2º) La extrema complejidad de cualquiera de los organismos ciertamente vivientes enfrenta al investigador con problemas de largo aliento. A explayar ambas premisas —pero sobre todo la segunda— viene la presente obra. Las primeras explica-

⁸ J. CARLES, *Hacia la conquista de la vida*, Madrid, Ed. Aguilar, col. "Difusión Científica", 1960.

ciones acerca de la generación espontánea; el estudio ya científico de la fecundación; la partenogénesis y los vivientes más pequeños, con sus sorprendentes comportamientos (virus), llevan al autor al c. V, "El análisis de la vida", para desembocar en la genética, cuyo formidable desarrollo actual no pudo haber sido ni soñado por Mendel. Con todos estos antecedentes puede buscar ahora Carlés la frontera (c. VI) entre inerte y vital, intentando hacer concordar las características fundamentales del ser viviente (movimiento, nutrición, reproducción) con los importantes virus; dedicando el capítulo final a examinar los resultados hasta ahora obtenidos en el "Asalto de las fronteras": desde la síntesis de la urea (Wöhler, 1828) hasta las maravillas de la bioquímica actual, con sus estudios de la constitución proteica y la estructura y funcionamiento de los ácidos nucleicos.

La obra es de divulgación (y muy buena), por lo cual no es el caso de pedirle más de lo que debe dar; así, en el párrafo sobre los "Problemas filosóficos", sólo se apunta la posibilidad de explicar la obtención del futuro viviente sintético a través de la disposición última de la materia. [J. E. B.]

APÉNDICE. — En este *apéndice* reseñaremos brevemente obras que si bien interesarán al lector especializado, tienen carácter predominantemente científico.

* Lo primero que llama la atención en la obra de Asimov⁹ es que un solo autor se haya atrevido con la totalidad de la ciencia moderna; pero lo que ya asombra es que lo haya logrado tan magníficamente bien. Porque no creemos pueda el lector lograr una visión panorámica más acabada del estado actual de la ciencia que con la lectura de esta obra, que el autor ha dividido en dos volúmenes de formato mayor, totalizando más de 800 páginas.

En el vol. I, "Las ciencias físicas", previa una introducción sobre el carácter general del conocimiento científico, pasa a ocuparse del universo; la tierra y su atmósfera; los elementos químicos; partículas y ondas; para acabar con el estudio de las máquinas y de los modernísimos reactores. Muchas cosas son de alabar aquí: simples pero clarísimas ilustraciones esquemáticas (p. ej., del efecto Doppler-Fizeau; de diodos y triodos; etc.) y magníficas y abundantes fotografías a toda página (p. ej. mostrando la relación entre corrimiento al rojo y distancia de algunas nebulosas extragalácticas; la del "otro lado" de la luna tomada por el Lunik III); y la inclusión de muchos temas "difíciles" para el lego, como superfluidez, física del plasma, baterías de energía solar.

El vol. II está dedicado a "Las ciencias biológicas", con capítulos sobre la molécula —y que junto el siguiente, las proteínas, constituye un sorprendente bien logrado compendio de química orgánica—; la célula; los microorganismos; el cuerpo humano como organismo fisio-químico; origen y evolución de las especies; cerebro y pensamiento, y un *apéndice* sobre el empleo de las matemáticas en ciencia. Nuevamente debemos alabar aquí los dibujos esquemáticos, donde el lector comprenderá el principio de la centrifugación continua, o del espectrofotómetro, o del análisis cromatográfico, y la estructura del ácido nucleico o del arco reflejo; y volverá a encontrar las magníficas fotografías (muchas de ellas tomadas a través del microscopio electrónico).

⁹ I. ASIMOV, *The intelligent man's guide to science*, New York, Basic Books, 1960.

La obra se completa con una selecta bibliografía e índices de ilustraciones, autores y materias, este último muy completo y cuya lectura da clara idea del cúmulo de conocimientos que se hallará en el texto y que podrá asimilar con gran provecho el lector atento. Porque no se ha limitado Asimov a presentar un catálogo más o menos al día de la ciencia, más o menos informativo, un inventario de *datos*: su desarrollo —en estilo nada común por lo ameno— ha de procurar a quien lo siga una incipiente pero real formación científica, lo ha de comprometer con el avance de la ciencia. Es notable el poder de síntesis del autor: capítulos hay en que el tema pareciera, dados los detalles que se van sucediendo, desorbitar del contexto, mientras que sorprendentemente acaba Asimov, en pocos párrafos más, por *redondear* el desarrollo, diciendo todo lo que quería y en el espacio adecuado.

Luego de todo lo brevemente dicho, no habrá menester insistir en la recomendación de la obra. [J. E. B.]

* La amplia erudición y la rica personalidad del extinto Sir E. Whittaker (miembro que fue de las tres Reales Academias de Gran Bretaña, de la *Pontificia Accademia Scientiarum* y de la *dei Lincei*) se han volcado en la que ha sido su obra más conocida: la historia de las teorías acerca del éter y la electricidad¹⁰. Aparecida originalmente en un tomo (1910), pronto devino obra clásica; la segunda edición estaba programada en tres volúmenes, de los cuales sólo aparecieron dos: el dedicado a *las teorías clásicas* (1951), es decir, desde las primeras especulaciones griegas (Aristóteles) hasta los albores de nuestro siglo; y el que abarca el período 1900-1926 (aparecido en 1953). El tercer volumen proyectado no pudo, lamentablemente, ver la luz debido a la muerte del autor. La presente edición reproduce aquellos dos volúmenes. No nos detendremos en el análisis pormenorizado, pero señalamos, no obstante, que para el filósofo e historiador de la ciencia, su conocimiento es imprescindible, sea que se interese por el éter aristotélico o medieval, sus vicisitudes con la aparición de la física científica y los problemas electro-magneto-ópticos, las proposiciones de Lorentz, la electrodinámica clásica, la teoría relativista o cuántica, la gravitación, etc. Todo ello expuesto con amplio dominio del tema, incluso en su parte propiamente histórica, y una constante recurrencia a las fuentes originales.

Destaquemos que Whittaker defiende la adecuación de la clásica denominación de *éter* como soporte de toda esa serie de fenómenos denominados de *campos*. Y anotemos que la comprensión cabal de algunos capítulos exige el conocimiento del cálculo vectorial. [J. E. B.]

* Es ciertamente un placer aprender física con el texto de Taylor¹¹. En algo de más de 800 pp. distribuidas en dos volúmenes, desarrolla los temas clásicos: mecánica, calor y sonido en el vol. I; luz, electricidad y magnetismo en el vol. II. Y por supuesto que lo importante no radica aquí sino en la manera de tratar esos temas, puesto que Taylor ensambla la física en su contexto humano, recurriendo profusamente a la historia y aún al ambiente cultural en el cual se fue gestando la ciencia; esto procura a la física una unidad más que cronológica, una unidad centrada en la evolución del pensamiento científico,

¹⁰ E. WHITTAKER, *A history of the theories of aether and electricity*, New York, Harper and Bros., "The Science Library", 1960.

¹¹ L. W. TAYLOR, *Physics, the pioneer science*, New York, Dover Publications, 1959.

es decir, una unidad desde el hombre. Por eso es vívida su narración —si no se nos entiende peyorativamente el término—; por eso se tropieza constantemente con el dato curioso, que lo es más por la despersonalización de la mayoría de los libros de texto, que acaban procurando la sensación de la ciencia como ente autónomo. No sólo muchas de las ilustraciones están tomadas de las fuentes originales sino que reproduce a menudo párrafos directos de los autores clásicos y describe sus experimentos, de modo tal que suscita una verdadera vivencia de la física. Mérito no despreciable es su “lista de referencias” citadas o utilizadas en el texto: su simple lectura da una idea de la amplia recurrencia a las fuentes. Está de más insistir en lo mucho que recomendamos su lectura al interesado en el tema y con conocimientos de la física del colegio secundario. [J. E. B.]

* Con el título “Las leyes de la naturaleza”, Peierls ha escrito, en realidad, todo un compendio de física en sus líneas más importantes¹², destinado al lector corriente que conserva cierta memoria de sus conocimientos de física. Comenzando desde las simples leyes de la mecánica newtoniana y los fenómenos electro-magneto-ópticos, pasa rápidamente a los problemas microfísicos y relativistas, hasta alcanzar la estructura del núcleo atómico. Se encontrará aquí todo lo necesario para llegar a captar el porqué del surgimiento de las modernísimas ideas acerca tanto del macrocosmos: física clásica, campos, relatividad; cuanto del microcosmos: física cuántica, estructura atómica y su comportamiento (principio de exclusión, *spin*, estructura iónica, barreras de potencial, etc.); del núcleo (radiactividad, desintegración y fisión, isótopos) y las “partículas” (rayos cósmicos, mesones, teoría de Yukawa, etc.). Puesto que el tratamiento es simple, claro y conceptualmente riguroso, tiene el lector una buena oportunidad de familiarizarse con los conceptos fundamentales de la física o, si ya los posee, seguramente la obra de Peierls le aprovechará para aclarar ciertas ideas que se creen comprender cabalmente, como el mismo autor confiesa haberle ocurrido durante su redacción. [J. E. B.]

* Feliz idea ha sido la traducción de la obra de Kaplan¹³, conocido científico especializado en problemas nucleares. Las tres partes de que consta: “Las bases fundamentales de la física nuclear”; “El núcleo” y “Temas especiales y aplicaciones”, están expuestas con amplitud, no obstante el carácter elemental del libro (pues en intención de su autor es un “compendio elemental de física nuclear... utilizable como introducción a este campo”). La teoría atómica química; rayos X y estructura atómica; teoría cuántica de la radiación; teoría especial de la relatividad; espectros; el núcleo; isotopía y radiactividad; reacciones nucleares; fisión y energía nuclear; etc. constituyen otros tantos capítulos con su correspondiente bibliografía ampliatoria. Cuanto a su carácter introductorio, advierta el lector que se trata de una obra puramente científica, que exige para su total comprensión el conocimiento de los cursos universitarios de física clásica; superada esta etapa, su lectura será de indudable provecho. [J. E. B.]

¹² R. E. PEIERLS, *Le leggi della natura*, Torino, Ed. Boringhieri, 1960.

¹³ I. KAPLAN, *Física nuclear*, Madrid, Ed. Aguilar, 1961.

VALOR Y SUJETO EN LA ÉTICA DE MAX SCHELER

Max Scheler ha intentado una fundamentación de la Ética, que no quedará encerrada dentro de la vacuidad de lo formal. Kant, que le sirve de punto de partida, había llevado el problema a un punto muerto. La moral no puede quedar librada a los azares y determinaciones de lo empírico. Pero al cortar amarras con la realidad empírica, su ética quedaba privada de relación y contacto con la vida moral concreta e implicaba la imposibilidad de incorporar los valores morales concretos a la vida humana.

Scheler intenta apoyar la absoluta validez de la Ética sobre los valores, plenos de contenido y significación para la vida humana y libres al mismo tiempo de toda experiencia psicológica e histórica. En una palabra, los valores, sus cualidades y su jerarquía, constituyen la clave de bóveda de su pensamiento ético.

Los valores se hacen presentes en la valoración. Si empezamos por el lado más patente de la valoración, la vivencia psíquica, encontramos que significa un vivir los valores. Así por ejemplo, vivimos la belleza de un paisaje en cuanto que en nuestra intimidad surge un estado psíquico nuevo, que no es precisamente de conocimiento ni tampoco de querer. Pero la valoración no se limita a un vivir los valores. También significa "valorar", es decir, estimar, reconocer como valioso el objeto que ha desencadenado la vivencia o que puede desencadenarla. De este aspecto de la valoración, es decir, de los juicios de valor, tratamos sobre todo ahora.

Valoramos toda clase de objetos: objetos sensibles, como el vino, el pan, los vestidos, las obras de arte, una pieza de música; también objetos no sensibles, como las acciones morales de una persona, sus pensamientos, sus intenciones. Y esta valoración ora es positiva ora es negativa. Es decir, valoramos tanto en un sentido positivo —esto es valioso— como en un sentido negativo —esto no es valioso.

Ahora bien, la vivencia psíquica de la valoración, como toda actividad psíquica posee un carácter fundamental y específico: la intencionalidad. En ella encontramos dos polos: uno, el sujeto que valora, y el segundo, el objeto al cual se refiere la actividad del sujeto, en este caso el valor u objeto valioso. El enfrentamiento o relación de ambos polos constituye la valoración. Frente a este hecho cabe entonces preguntarse: ¿cómo se debe entender el sentido de esta relación o relatividad? ¿Cómo se comportan efectivamente ambos polos o elementos de la valoración y del juicio de valor posterior a aquélla?

Una primera respuesta hace descansar la valiosidad o carácter valioso exclusivamente en el sujeto. Este conforma axiológicamente al objeto, el cual en sí nada tiene que ver con lo valioso o lo no valioso.

Para Max Scheler esta interpretación de los valores es errónea. El sujeto solamente *descubre* la constitución axiológica del objeto. ¿Qué función desempeña entonces el sujeto valorante frente al valor?

Para Scheler el sujeto no representa nada respecto a la validez o sentido del valor. Así como el subjetivismo axiológico sostiene bajo diferentes fórmulas que el sujeto conforma axiológicamente al objeto, es decir, proyecta sobre él por medio del interés, agrado o deseo, su aspecto valioso, en reacción contra tal manera de considerar el ser valioso del objeto, Scheler le atribuye una modalidad completamente diferente y aún opuesta. Todo lo que acontece en la esfera de los valores es para Scheler completamente independiente del sujeto.

A éste sólo le *son dados* los valores y sus relaciones. Esta es su única función frente al mundo del valor: mero captador pasivo de esos valores y de sus relaciones y vinculaciones. La independencia del valor frente al sujeto es total y absoluta.

Como indica Ortega y Gasset, tres son las dimensiones o propiedades del valor: 1) su cualidad —ser positivo o negativo—; 2) su jerarquía —ser superior o inferior—; 3) su materia —última contextura estimativa, irreductible a toda otra determinación: en una palabra, lo que es el valor en sí mismo, la elegancia o el agrado por ejemplo¹.

Pues bien, todas estas dimensiones o propiedades de los valores, para Scheler, nada tienen que ver con el sujeto que valora.

En primer lugar, reparemos en sus afirmaciones frente a la captación como tal de los valores, o sea, respecto al percibir sentimental. Los valores guardan su independencia no sólo respecto a los bienes, que son cosas valiosas, sino también respecto al sujeto, al hombre que valora, ya sea considerado como ser individual o bien como ser específico. En este sentido las afirmaciones de Scheler son categóricas. Así sostiene que “así como la existencia de objetos (por ejemplo los números) o la naturaleza entera no supone un ‘yo’, tampoco lo supone el ser de los valores”². Los valores, pues, existen con independencia del sujeto. Hasta tal punto acentúa Max Scheler esta independencia que llega a afirmar la existencia de valores desconocidos para el hombre. “Hay infinito número de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir” (t. II, p. 42). Y claro está, una vez sentada esta afirmación fundamental, las consecuencias se siguen necesaria y lógicamente: los valores no son relativos al sujeto valorante, no dependen de la estructura ontológica o psicológica del hombre, ni siquiera de otro ser espiritual cualquiera, aunque fuese el Ser Supremo. “Ha de rechazarse toda doctrina que quiera limitar los valores, según su esencia, a los hombres y su organización... es decir, que pretenda hacer el ser de los valores relativo al hombre o su organización” (t. II, p. 38). La independencia aparece así como total. Nada tiene que ver el ser de los valores con algún sujeto, sea éste el hombre o cualquier otro ser. “Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado” (t. II, p. 32).

La validez de los valores es colocada así por Scheler al margen de cualquier subjetivismo. No entran para nada elementos subjetivos en la constitución del valor.

¿Qué decir entonces de las valoraciones concretas, que la experiencia personal y la historia demuestran elocuente y fehacientemente ser tan diversas y aún contradictorias frente al mismo valor? La respuesta de Scheler es terminante: “En esta radicalísima relatividad de las valoraciones morales no hay el menor motivo para admitir un relativismo de los valores morales y de su misma jerarquía” (t. II, p. 81).

En definitiva, el hombre descubre con la captación emocional el mundo de los valores; podemos hablar en este sentido de la relatividad de los valores respecto al hombre en cuanto a su perceptibilidad, pero de ningún modo se puede decir que son relativos al hombre en cuanto a su ser mismo, ni en la más mínima medida. Los valores se dan en el hombre, aparecen gracias al per-

¹ Cfr. *¿Qué son los valores?*, en el volumen VI de las Obras Completas.

² *Ética*, t. II, p. 38. Todas las citas siguientes se refieren a la edición de la obra de Max Scheler en dos tomos por Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, bajo el título de *“Ética”*, traducida por Hilario Rodríguez Sanz, 1948.

cibir sentimental de éste; pero esto no quiere decir que el hombre constituye axiológicamente al objeto. Las palabras de Scheler al respecto no dejan la menor duda: "El hombre en cuanto hombre es... por así decir, el lugar y la ocasión para la aparición de valores perceptibles, de actos y leyes de actos que, sin embargo, son enteramente *independientes* de la organización especial de la especie y de la existencia de esa especie. La ley de la caída de los cuerpos puede ser mostrada también 'en el' hombre, cuando un hombre cae en el espacio" (t. II, p. 44).

Las afirmaciones de Max Scheler respecto a la captación emocional de los valores plantean dos grandes interrogantes. En primer lugar, ¿es cierto que la aprehensión de los valores es *puramente* emocional e intuitiva? La segunda cuestión es mucho más importante y decisiva: ¿es cierto que en la aprehensión de los valores el sujeto solamente "descubre" pasivamente el valor, sin que de *ningún modo* lo configure o le confiera validez, ni como ser individual ni como ser específico?

Respecto a la primera cuestión se puede decir que las investigaciones psicológicas actuales han demostrado claramente que no se puede establecer una separación tan absoluta y tajante entre las diversas funciones psíquicas. La valoración, con su función aprehensiva o captadora, no es una vivencia aislada de las demás vivencias humanas. Puede ser que el núcleo de esa vivencia sea algo irreductible a las otras vivencias, pero siempre se da en íntima unión y dependencia de las demás vivencias aprehensivas del hombre.

A esta razón de orden general, válida por cierto, se pueden agregar razones particulares. Si la esfera emocional fuera independiente en forma tan absoluta de cualquier ingerencia de orden intelectual, cuanto más desarrollada y activa tuviera uno la función emocional, y menos desarrolladas las otras funciones de aprehensión, como es el caso de los niños y de los adolescentes, más patentes se tornarían los valores, sobre todo los superiores, pues se correría menor peligro de que fueran interferidos u obnubilados tales valores. Sin embargo la experiencia demuestra precisamente lo contrario. Cuanto menos desarrollo presenta la inteligencia, es decir, la vida superior del hombre, menos se perciben los valores superiores y sólo quedan los valores *ligados al conocimiento sensible*: el agrado o desagrado, lo vital y lo no vital. En cambio, a mayor desarrollo de la vida superior, de la esfera intelectual y de la esfera volitiva, encontramos por lo general una mayor perspicacia o visión para los valores superiores. ¿Quién además, puede distinguir entre los infinitos matices del valor estético o del valor ético? ¿No supone acaso una tal perspicacia una mayor y más diferenciada vida intelectual y volitiva, una mayor perfección en el conocimiento intelectual y en el querer? El desarrollo de la visión axiológica parece correr parejo, en términos generales, con el crecimiento intelectual y con las anteriores vivencias psíquicas. Alguna relación, pues, existe entre ambos, y no es posible separar tan completamente el percibir sentimental de las otras funciones de aprehensión.

Además, ¿qué sentido tiene una aprehensión puramente emocional, sin elementos intelectivos, de un valor tal como lo útil? El valor de utilidad de una cosa depende con toda seguridad del fin a que ha sido destinada, y mientras no se capte *intelectualmente* ese fin y la adecuación de la cosa a dicho fin, el valor útil no aparecerá nunca.

En cuanto a la segunda cuestión, sobre la cual se pronuncia tan categóricamente Scheler, cabe oponer graves reparos.

Los valores aparecen y se tornan visibles en la valoración. ¿Qué otro modo de acceso cabe frente al mundo del valor? ¿Qué sentido tiene entonces la afirmación de Scheler de que existe un infinito número de valores no captados? Parece evidente la existencia de un supuesto: la necesidad de poner al abrigo de la actividad subjetiva, del "yo" como se expresa cabalmente Scheler, la validez de los valores. La afirmación anterior de Scheler sería lo mismo que si dijéramos que hay un infinito número de sonidos no oídos hasta ahora. El sonido *como sonido* es un sonido oído: supone la participación y manipulación, si es lícita la expresión, del oído humano. Por supuesto, no se pretende negar la existencia de elementos objetivos que culminarán mediante una adecuada *traducción* subjetiva en lo que se llama y es propiamente sonido. Pero entonces no existe una independencia absoluta de éste con relación al oído humano.

La independencia absoluta del valor frente al sujeto es afirmada repetidamente por Scheler en los pasajes citados. Pero no pasan de ser afirmaciones, que la experiencia demuestra no ser tan válidas. La dificultad mayor aparece en los valores sensibles. Para Scheler, por ejemplo, lo agradable no depende para nada de la valoración concreta efectuada por un sujeto. "La captación de los contenidos objetivos no es la condición bajo la cual nos son dados los valores" (t. I, p. 45). El valor nutritivo de un alimento es completamente independiente de los posibles efectos o relación con un organismo dado. "El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los *cuerpos* que a la vez resulten venenosos y alimenticios para este o aquel organismo" (t. I, p. 46). Pero entonces cabe preguntarse: ¿cómo hacer para captar el valor nutritivo de un alimento cualquiera o el valor agradable? Si tales valores no dependen para nada del sujeto, si son independientes por lo tanto de la constitución fisiológica y psicológicas reales de los mismos, y si por otra parte, ya que son valores sensibles o por lo menos unidos a depositarios sensibles, requieren una determinada estructura biopsicológica para que de hecho aparezcan y sean conocidos, ¿qué estructura fisiopsicológica será la adecuada y conveniente para una tal captación? Pues *de hecho* puede apreciarse que esas cualidades valiosas varían sensiblemente entre las diferentes personas e incluso aparecen y desaparecen para la misma persona. La respuesta de Scheler es que "es completamente indiferente para la evidencia y la validez objetiva de nuestra aprehensión de los valores... el que los posean *todos* los miembros de la especie" (t. II, p. 44).

Si es indiferente la participación del sujeto en la validez de la cualidad valiosa, ¿eso quiere decir que el valor nutritivo está presente en un alimento dado, el pan por ejemplo, aunque resulte nocivo o mortífero para el sujeto? Habrá que suponer entonces que existe un valor nutritivo "en sí"; pero aquí aparece una tácita transposición. Lo nutritivo aparece en nuestro conocimiento por los efectos que produce en el sujeto. Y luego se traspone tal cualidad al objeto causante y se corta arbitrariamente, o mejor dicho abstractamente, tal relación con el sujeto, para concebirla como una cualidad *en sí*. Pero, ¿cómo se podría captar el valor nutritivo de algo que jamás hubiese sido ingerido por nadie y que de pronto fuera colocado ante alguien? ¿Le ayudaría en algo la intuición emocional?

La influencia de los factores subjetivos no queda limitada a los valores sensibles, donde su acción es más señalada y efectiva, sino que se extiende, aunque en grado menor, a valores tales como los valores éticos o estéticos. Todo juez y toda persona que haya tenido trato efectivo y regular con la esfera de la valoración de la conducta humana, sabe muy bien que la valoración ética,

que el juicio de valor ético depende *en parte* de factores subjetivos y circunstanciales. ¿Tiene acaso la misma validez ética una mentira proferida por un niño o por un adulto? ¿Calificamos acaso con el mismo patrón ético la conducta influenciada por el miedo o la desesperación que la conducta deliberadamente planeada y fríamente ejecutada? Muchas veces constituye un verdadero problema, insoluble en ocasiones, encontrar un determinado valor ético en una acción o conducta dada. El valor ético —positivo o negativo— está como sumergido y velado en esa acción, y como esperando la valoración y el reconocimiento axiológico de nuestra parte. ¿Por qué, entonces, cuando más se necesita, no entra en juego la intuición emocional para dilucidar el problema, y en cambio, si efectivamente se quiere salir de dudas, se debe apelar a consideraciones y análisis *intelectivos*, de gran finura en muchos casos? Por otra parte, como ya hemos visto anteriormente, constituye una arbitrariedad, contraria a la vida psíquica, el suponer vivencias independientes, en este caso la vivencia emocional o valoral, tanto en sentido horizontal como vertical de la vida humana.

El valor estético, asimismo, depende también en parte de elementos subjetivos, presentes en forma subconsciente muchas veces, pero no por eso de menor efectividad real. La educación estética anterior, las preocupaciones del momento, las atinadas explicaciones frente a una determinada obra de arte, nuestra simpatía o aversión, la edad y la compañía, las ideas religiosas y morales son todos factores que de algún modo entran en la valoración estética efectiva. Suponer que todos estos elementos o factores *condicionan*, facilitan o perturban la aprehensión de los valores, pero que de ningún modo intervienen en la constitución, validez o sentido del valor, implica negar la legitimidad de la vía natural de acceso al valor, la valoración, lo cual se comprende porque ésta *siempre*, en mayor o menor grado, presenta esos caracteres. Claro está que entonces hay que apelar a otra vía, la intuición emocional, que soluciona el problema como por arte de magia. La intuición emocional permite de un modo directo, inmediato, sin deformación ni conformación de ninguna especie, el acceso puro y límpido al reino del valor. Pero, ¿qué hacer en el caso, tan frecuente, de hallarnos ante supuestas intuiciones opuestas o contradictorias? ¿Cómo decidir cuál es la auténtica, si por definición no tenemos ningún otro criterio a qué acudir? Las intuiciones cambian con las diversas personas, incluso entre los mismos partidarios de la validez de la intuición emocional, y aún en la misma persona en diferentes momentos de su vida, frente al mismo valor. ¿Cuándo y por qué estaríamos seguros de hallarnos ante la auténtica intuición en un determinado caso?

Examinemos ahora la función del sujeto frente a otra cualidad o dimensión del valor, la *polaridad*, según la concepción de Scheler.

Todo valor se presenta siempre escindido en dos modalidades o direcciones: es positivo o es negativo. Frente a esta dimensión del valor, el sujeto, según Max Scheler, tampoco interviene para nada: es un simple espectador, ante el cual solamente pueden descubrirse o iluminarse esas dimensiones. “La diferencia de valores ‘positivos’ y ‘negativos’ reside en la *esencia* misma de los valores, y no es aplicable meramente a los ‘valores conocidos’ por nosotros” (t. I, p. 129).

La polaridad no depende por lo tanto del sujeto, puesto que ni siquiera se requiere la presencia de éste. Por eso puede afirmar Scheler, como hemos visto anteriormente, que “el alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los *cuerpos* que a la vez resulten venenosos y alimenticios para este o aquel organismo” (t. I, p. 46). Pero uno puede pregun-

tarse: ¿cómo se conoce la cualidad positiva nutritiva? Y si no se tienen medios para conocerla, o éstos no se requieren, ¿cómo se puede afirmar que exista? Y el único medio válido y efectivo para conocer si realmente una bebida, por ejemplo, posee una cualidad nutritiva o venenosa, consiste en probar sus efectos reales sobre un sujeto, es decir, depende de la relación que pueda tener con un sujeto o posible sujeto. *Fuera de esta relación* no se ve cómo puede afirmarse que realmente posea algo una cualidad nutritiva o venenosa, y que ésta sea totalmente independiente del sujeto. Sostener, como hace Scheler, que lo venenoso es venenoso, aunque cause efectos beneficiosos, es algo sin sentido y hasta ridículo. A la cualidad positiva o negativa de un alimento se llega únicamente mediante la experiencia, y depende naturalmente de la estructura fisiopsicológica del sujeto en cuestión.

La valoración negativa o positiva, o la existencia de esa dimensión de los valores, no puede ser adjudicada a un mundo de esencias que nada tenga que ver con el mundo de la experiencia, es decir, el mundo del sujeto y de sus circunstancias. Scheler opina lo contrario y así afirma, como argumento contundente, que “aunque nunca se hubiera juzgado que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo” (t. I, p. 80). O sea, que la dimensión *negativa* del asesinato no depende *en nada* del sujeto, es apriórica. Entonces lógicamente nunca y *bajo ninguna circunstancia* el asesinato será bueno, ni siquiera cuando yo mismo estoy a punto de ser asesinado puedo matar aunque sea mi única vía de salvación. Puesto en presencia de un asesinato, sin más ni más, cualquier juez debería reconocer su carácter negativo y condenar por lo tanto al sujeto. Pero sabemos que no ocurre así, porque *de hecho*, implícitamente, están presentes circunstancias subjetivas o referencias al sujeto en la valoración negativa del asesinato. Asesinar significa mucho más que el simple hecho de matar u homicidio, significa matar pero *con culpabilidad*, es decir, en el asesinato ya va incluido *tácitamente* su carácter negativo por relación a un sujeto. Por eso puede decir Scheler que el asesinato será siempre malo, es decir, será siempre negativo, porque con anterioridad se ha convenido tácitamente en adjudicarle tal carácter negativo basado en la culpabilidad, lo cual incluye una referencia al sujeto.

Queda finalmente por examinar críticamente la tercera dimensión de los valores: su carácter jerárquico.

“Todos los valores, sostiene Scheler (incluso los valores ‘bueno’ y ‘malo’), son cualidades materiales que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de ‘alto’ y ‘bajo’; y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se presenten” (t. I, p. 45). En este sentido cabe hablar de valores superiores e inferiores.

Esta ordenación jerárquica está fundada, para Scheler, exclusivamente, en la esencia misma del valor. “Esta jerarquía, sostiene... reside en la *esencia* misma de los valores” (t. I, p. 129). Nuevamente es excluido el sujeto en esta determinación jerárquica. Pero es natural e inevitable que uno se pregunte cómo se llega a captar ese orden jerárquico, pues de otra manera no se podría decir si existe o no. La respuesta de Scheler es clara: “La superioridad de un valor es ‘dada’ necesaria y esencialmente tan sólo en el preferir” (t. I, p. 130). Esto parece incluir una referencia al sujeto, una determinación subjetiva basada en el hecho mismo de la preferencia. La preferencia efectiva, hecho subjetivo, parecería indicar la superioridad de un valor. Pero si se admite tal explicación o interpretación, un tal origen de la jerarquía axiológica, ésta ya no se apoyaría únicamente en la esencia misma de los valores. Por eso esclarece

Scheler inmediatamente el papel que juega la preferencia efectiva. Ésta no determina la escala axiológica, sólo es el escenario donde aparece y se torna visible la superioridad de un valor. Por eso afirma que "aunque la superioridad de un valor sea dada 'en el' preferir, sin embargo, esa superioridad es una relación ínsita en la *esencia* de los mismos valores respectivos" (t. I, p. 131).

Con esta afirmación procura Scheler solucionar dos cuestiones: la determinación racional o especulativa de la escala axiológica y el hecho de la diversidad histórica del preferir en la vida de los pueblos y de los individuos.

Lo primero es una consecuencia lógica dentro de su cerrado apriorismo emocional, en el cual no tiene cabida alguna la inteligencia o el orden especulativo. Por eso no puede ser deducida la escala jerárquica de los valores mediante un planteo racional o una deducción especulativa. Solamente podemos saber cuándo un valor es superior "mediante el acto de preferir y postergar... Hay para esto una 'evidencia de preferencias' intuitiva, insustituible por *deducción* lógica alguna" (t. I, p. 133).

Por otra parte, la intervención del sujeto, no en la constitución de la jerarquía axiológica, sino tan sólo en su aparición, explica la diversidad y mutación de las preferencias, sin que ello suponga una variación de la jerarquía axiológica misma. Esta "es algo absolutamente invariable" (t. I, p. 131), mientras que son posibles y caben ilusiones en el preferir (cfr. t. I, p. 129, nota 9).

Pero entonces se plantea un gravísimo problema. Si por confesión del propio Scheler existen y se dan de hecho preferencias ilusorias, y por otro lado el preferir es la *única* vía de acceso a la superioridad de valor, ¿cómo se puede estar seguro de haber alcanzado la preferencia auténtica y no la ilusoria? *De hecho* se pueden comprobar diversas preferencias en la captación de los valores. Para Nietzsche, por ejemplo, el supremo valor es el valor vital. Para Scheler mismo, en la época en que escribe su *Ética*, el valor supremo es lo santo. ¿Cuál de los dos posee el preferir auténtico, y por lo tanto la auténtica jerarquía axiológica, y cuál de los dos ha padecido una ilusión preferencial? El solo preferir no nos aclara nada ante preferencias distintas. Es menester entonces para salir del atolladero acudir a algún criterio, el cual forzosamente no puede provenir solamente del preferir mismo, de la esfera emocional, pues justamente está en juego la legitimidad y acierto de esa preferencia, ni tampoco de los valores exclusivamente, pues éstos se manifiestan jerárquicamente en el preferir, el cual se ha revelado ahora como dudoso. Con lo cual puede apreciarse que el preferir necesita una ulterior justificación y entramos ya en un plano o bien racional o bien empírico, y entonces cae por tierra el absoluto apriorismo preferencial de Scheler.

La teoría axiológica de Scheler, fundada en la absoluta independencia de los valores frente a lo racional y a lo empírico, frente al sujeto y a la experiencia, tiene un definido propósito: fundamentar una ética objetiva y universalmente válida. Pero no bastan los propósitos, por más nobles y dignos de encomio que sean, para justificar lógica y críticamente la verdad o plausible verdad de una teoría ética. Podemos juzgar acerca de ésta sólo en base a las pruebas ofrecidas y éstas se nos han revelado como poco consistentes y contrarias en ocasiones a la experiencia. Esto no significa que se deba aceptar sin más el subjetivismo ético o relativismo ético, sino tan sólo que la justificación teórica de Scheler está equivocada al excluir sistemáticamente al sujeto y su mundo del problema ético. Éstos han de ser tenidos en cuenta necesariamente en la determinación y clarificación de los problemas éticos.

EUGENIO S. MELO

BIBLIOGRAFIA

J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento, t. II: El pensamiento cristiano*, Madrid, Ed. Aguilar, 1960.

Al ocuparnos del t. I de la obra de Chevalier (SAPIENTIA, 1959, XIV, 154) señalamos la profundidad del pensamiento —vigorouso y maduro— así como la erudición amplia y elegantemente expuesta del autor. Lo dicho vale ampliamente para este segundo volumen.

Arrancando desde el advenimiento del cristianismo (“La más grande revolución en la historia del pensamiento”) y sus relaciones con el helenismo, se ocupará en el c. I de la “novedad absoluta del mensaje de Cristo”: San Pablo; apologistas; gnosis y antignosis; los PP. griegos; herejías. Entrando luego en “la constitución del pensamiento cristiano en el siglo IV” (c. II), estudiando preferentemente a S. Agustín. La Edad Media propiamente dicha comenzará con el c. III: previa una ojeada sobre la cronología de la Edad Media y las características del pensamiento medieval, ocuparán a Chevalier las figuras de Boecio, Casiodoro, Gregorio Magno, Isidoro, etc., hasta la interpretación alegórica de la Biblia y las enseñanzas de Eriúgena. Los siglos XI y XII constituyen el c. IV, con la aparición de las escuelas y los problemas clásicamente medievales: los universales, la “prueba ontológica” de S. Anselmo; el *sic et non* de Abelardo; Sentencias y Summas; S. Bernardo y los victorinos; heterodoxias: cátaros y albigenses; afluencia de los pensamientos árabe y judío. El siglo XIII merece un capítulo entero (el V) con sus tres grandes jalones: nacimiento de las Universidades; la asimilación del aristotelismo (Gundisalvo, G. de Auvernia, R. Grosseteste, S. Alberto) y su consagración final por obra de Sto. Tomás, junto con las posteriores vicisitudes del tomismo.

Los maestros franciscanos son motivo del c. VI: las órdenes mendicantes; S. Buenaventura y sus discípulos (directos e indirectos); Bacon y el nacimiento de la ciencia experimental; Lulio; Scoto. Chevalier ha cantado, al final del c. IV, a la “rica y una diversidad de la Edad Media”: comenzará el c. VII —marcando el final de esa Edad— recordando la expresión de Sta. Teresa según la cual el espíritu de división que ahora aparece “nos ofrece la verdad como en un espejo roto” (p. 430). La división del Imperio en principados, la creciente independencia de las Universidades frente a la Santa Sede y su “nacionalización” —que le hace perder independencia espiritual—; el nominalismo en fin, y su contrapartida espiritualista: el misticismo irracional, conformarán el pano-

rama del “espejo roto”. La consecuencia lógica: humanismo y Reforma dentro del marco renacentista. La quiebra de la unidad medieval cristiana se acentuará en el humanismo irracionalista y la revolución luterana, mas dará lugar a la respuesta católica con la Contrarreforma, donde destaca magníficamente Chevalier el aporte de la Edad de Oro española (Salamanca; Vitoria; Soto; Cano; Bañez; Suárez; Santa Teresa y San Juan de la Cruz).

En un *Apéndice* de 100 pp. recogerá el autor algunos capítulos aclaratorios.

La obra de Chevalier no es, técnicamente hablando, sólo una historia de la filosofía: es algo más y el autor ha elegido ajustadamente el título de *Historia del pensamiento*, pues ha logrado ensamblar en el marco de los acontecimientos históricos, los desarrollos de ambas sabidurías: filosofía y teología, en las acepciones más amplias. La copiosa erudición no llega a fatigar nunca, gracias a un estilo agradablemente comunicativo, que *lleva* al lector. Una bibliografía abundante completa este muy recomendable volumen.

J. E. BOLZAN

J. A. WEISHEIPL, O. P. (editor), *The Problemata Determinada XLIII ascribed to Albertus Magnus (1271), separata de Mediaeval Studies*, 1960, XXII, 303-354.

El hallazgo de este manuscrito (St. Paul's Cath. MS 40 B. 14) cuya publicación debemos al P. Weisheipl, tiene una gran importancia para la historia de la filosofía medieval y para la valoración de la discutida personalidad de Robert Kilwardby en especial. En efecto, descubierto el MS conteniendo las respuestas de Kilwardby a 43 diversas cuestiones de Juan de Vercelli, Maestro General de la O. P., y conocido el trabajo análogo de Sto. Tomás (“*Responsio ad Fr. Joannem Vercellensem... de articulis XLII*”), publica el P. Chenu un artículo (*Mélanges Mandonnet*, 1930, I, 191 ss.) donde defiende, entre otras cosas, la autenticidad del trabajo de Kilwardby. De acuerdo con la costumbre medieval de consultar siempre un número impar de teólogos cuando el asunto era de suma importancia, se esperó entonces hallar al menos un tercer autor; mas la opinión del P. Mandonnet (*Bull. Thomiste*, 1930, III, 129 ss.) de que aquel trabajo de Kilwardby podía ser sólo una respuesta “avec acharnement” a Sto. Tomás, fue acogida como plausible solución, abandonándose en gran parte la busca del tercer consultado.

El hallazgo de este último en la persona de S. Alberto abre, indudablemente, nuevas perspectivas. El P. Callus (*R. Sc. Phil. et Théol.*, 1960, XLIV, 243) nos había proporcionado un excelente estudio del MS; la presente edición del P. Weisheipl nos posibilita su lectura directa. Puesto que sólo se conoce el MS de la St. Paul's Cathedral Library, la edición actual no puede ser —lo anota el mismo P. Weisheipl— definitiva. Se ha retenido la ortografía del original, excepto en casos de evidente error de copista —errores recogidos al pie de página—, corrigiéndose lo necesario como para hacer inteligible el texto, mas siempre señalando tal carácter de agregado. Además el editor se ha tomado el trabajo de señalar con precisión las fuentes citadas por S. Alberto, destacando que no siempre pudo hacerlo, por razones que espera demostrar en un futuro trabajo. La descripción del MS, así como los datos acerca de su autenticidad, completan esta importante edición.

Agreguemos, por nuestra cuenta, que compulsado con el opúsculo de Sto. Tomás (*Opuscula Theologica*, t. I, p. 209 ss., ed. Marietti, 1954) se puede veri-

ficar, además de la concordancia textual de las cuestiones, que la apuntación del P. Verardo —curador de la edición— acerca de la división del *Art. 8* en dos partes (cfr. p. 213, nota) se confirma ahora: lo que Sto. Tomás señala como *Art. 8* corresponde a *Art. 8-9* del texto de S. Alberto; de allí la diferencia de *Problemata* (42 en el Angélico).

J. E. BOLZAN

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, por *Paul-Bernard Grenet*, Beuchesne, París, 1960, 324 págs.

Parecería un gesto de singular audacia publicar una exposición de la filosofía antigua que pretendiese ocupar un sitio relevante entre las múltiples y excelentes obras que se han ocupado del tema. Sin duda, Grenet no ha pretendido hacerlo; a pesar de ello ha logrado elaborar una magnífica síntesis histórica, sobria, documentada, penetrante, apoyada constantemente en los textos de los autores estudiados y poseedora de cualidades didácticas difícilmente superables.

Se trata sólo de un manual, orientado a la enseñanza; con todo su autor ha sabido evitar las esquematizaciones fáciles, tan frecuentes en este tipo de obras, y brindar una exposición clara y completa, sin abundar en detalles inútiles, pero sin omitir todo lo necesario para la recta comprensión de autores cuya actitud intelectual está, muchas veces, muy alejada de la nuestra.

El principal mérito de la obra reside en la agudeza de su *sentido histórico*. En lugar de ceder a la tentación de construir o reconstruir sistemas como totalidades, ha preferido seguir la marcha del tiempo, ubicando las enseñanzas e investigaciones filosóficas en el cuadro histórico de su tiempo. De esta manera logra darnos una impresión de *vitalidad* que está generalmente ausente de los manuales de historia de la filosofía. Cada capítulo está precedido de una caracterización del ambiente social, político y cultural en que se han movido los filósofos estudiados; al fin de cada uno de ellos hay un "balance filosófico", que sintetiza los avances, los fracasos y las conquistas obtenidas, según un orden temático.

Los *presocráticos* son tratados con cierta detención (tal vez, en la arquitectura del conjunto, el pitagorismo aparezca presentado muy sumariamente); asimismo los sofistas (entre los cuales se ubica a Sócrates; esto podría extrañar a quien, viendo desde lejos los acontecimientos, no reparase que, para sus contemporáneos, el maestro de Platón era uno de ellos).

La obra de *Platón* se divide en tres períodos: juventud, madurez y vejez. Es sabido que, si bien para algunos diálogos puede tenerse una relativa seguridad de ubicación, otros tienen una cronología incierta. Grenet obra aquí con laudable prudencia, evitando conclusiones faltas de apoyo. En líneas generales, su manera de colocar los diálogos nos parece acertada. De cada uno de ellos da un buen resumen, siguiendo de cerca el texto. De esta manera solventa prácticamente el viejo problema (del cual no hace directamente mención) de si hay en Platón una filosofía, en el sentido técnico del término. Sin duda la hay, pero no como sistema, sino como búsqueda de la verdad.

Aristóteles también se presenta en su evolución doctrinal. Su obra se enmarca en tres períodos: juventud, viajes, estadía ateniense. Aquí las dificultades de ubicación cronológica son mucho mayores que en el caso de Platón. El

autor, aprovechando los trabajos de Jaeger, Nuyens, Mansion y Moreaux, distribuye las obras a lo largo de la vida del Filósofo. Una vez más da muestras de prudencia; solamente objetaríamos la ubicación de la *Ética* a Nicómaco en el tercer período: hay datos suficientes, a nuestro juicio, para colocarla bastante antes; ciertamente antes del tratado *Del alma*, que Grenet ubica al comienzo del último período. Destaquemos el interés con que se puede seguir el progresivo alejamiento del platonismo y el nacimiento de las doctrinas típicamente aristotélicas, en especial la del ser como esencia inmanente a las cosas, la del acto y la potencia y su aplicación a la composición de los seres corpóreos, en especial a los vivientes. Al describir esta evolución evita los cuadros cerrados de Jaeger: en cada uno de los períodos hay a la vez interés por lo empírico y concreto y preocupación metafísica (y teológica).

Las filosofías *postaristotélicas* son estudiadas demasiado sumariamente. Con todo se da una idea substancial de ellas. Plotino, en cambio, merece una atención exacta.

Una serie de mapas ilustra esta obra, notablemente lograda, cuyas excepcionales condiciones didácticas nos complacemos en subrayar.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

“LA JUSTICE DANS LE MONDE - WORLD JUSTICE”

Bajo este título está publicándose, desde el año 1959, en Lovaina (96 avenue des Alliés) una revista trimestral, en una doble versión: la francesa y la inglesa.

El editorial, publicado en el primer número, excepcionalmente largo (12 pp.) y denso, expone, además del temario de la revista, también el planteo. El tema fundamental está expresado en el título de la revista: “Hablando de la ‘justicia en el mundo’, tenemos en vista la justicia social en cuanto aplicada a todos los hombres y todos los pueblos. Además de un arreglo equitativo de la producción y del reparto, se refiere también a la forma —al modo de constituirse y de ponerse al alcance de todos el patrimonio cultural, moral y espiritual de la humanidad. Exige que cada uno tenga el acceso a los bienes materiales, morales y culturales, necesarios para el desarrollo armonioso de los seres humanos. Exige además que la ayuda de los más adelantados a los menos favorecidos sea efectiva y organizada conforme al mutuo respeto”.

La revista abre sus columnas al estudio de los problemas del orden moral, jurídico, político, económico, sociológico, demográfico, misiológico —como, por ejemplo: la definición y la garantía de los derechos del hombre; la delimitación y la realización del derecho de los pueblos a la libre disposición; las condiciones de la emancipación de las colonias; la organización eficaz de las estructuras internacionales; la libre circulación de los hombres y de las informaciones; las condiciones de la “coexistencia pacífica” de los bloques de las potencias; las condiciones de una auténtica coexistencia de las culturas en el mutuo respeto de las tradiciones legítimas; las condiciones de la adaptación del Cristianismo a las culturas no-europeas (p. 14).

El lector queda sorprendido por la inclusión en el editorial de un planteo metodológico detalladamente elaborado, en la dimensión analítica y sistemática;

destacamos este aspecto mediante la inclusión, en el texto citado, de la numeración.

- A) “Mediante un trabajo de equipo, hace falta:
- 1) *analizar* con precisión las *situaciones existentes*;
 - 2) *apreciar* debidamente las *dificultades*;
 - 3) y *formular* las hipótesis maduras en cuanto a las *medidas* para adoptar, por lo menos de largo alcance.
- B) Este trabajo tendría que llevar a cabo la unión:
- 1) entre la *tesis ideal* de la justicia social —y las *condiciones reales* de su realización;
 - 2) tratando de *juzar la realidad* bajo la luz de esta tesis;
 - 3) y al mismo tiempo, precisar, en la medida de lo posible, las *formas concretas* de la actualización;
 - 4) en el mundo *tal como es*” (p. 13).

Por lo tanto nada de evasión hacia la esfera de las deducciones especulativas, ni hacia una realidad histórica distinta de la nuestra, por ejemplo, hacia una Edad Media idealizada.

He aquí las líneas directoras en cuanto al nivel de la revista: “Nuestra revista... será de carácter propiamente universitario — se ubicará exclusivamente en el plano científico, no en el sentido de un método de la investigación positiva, sino de un auténtico rigor científico del pensamiento. No se ubicará frente a las cuestiones de actualidad ni intentará directamente las soluciones prácticas de los problemas pendientes, ni tanto menos lanzará llamamientos a la opinión pública. Su función propia será el esclarecimiento de los problemas concretos y las necesidades de la acción, mediante la formulación de un pensamiento exigente y crítico —que une los esfuerzos de la reflexión teológica y filosófica con las aportaciones imprescindibles del método científico y de las disciplinas positivas, ajeno a todo apriorismo perezoso y a toda precipitación arriesgada” (p. 15).

¿Cómo cumple la nueva revista con sus promesas? Desgraciadamente tenemos que limitar nuestro juicio a los tres únicos números que hemos recibido, en canje (T. 1, N^o 1, T. 2, N^o 1 y 2) —pero este juicio es plenamente satisfactorio.

Cuanto a la forma, hemos encontrado dos artículos de tipo ensayos (“Direcciones del pacifismo” de J. Folliet y “Las reflexiones sobre Asia” de A. Vanistendael —impresiones directas de los viajes por Asia); todos los demás tienen el carácter de estudios que corresponden al enfoque metodológico trazado en el editorial. Temáticamente pueden dividirse grosso modo a los referentes al mundo afro-asiático y a las relaciones internacionales en general.

En el primer grupo cabe mencionar: el artículo de L. JANSSENS, profesor de la Universidad de Lovaina: “Justicia en la escala de la humanidad” (desarrollo del tema principal, apuntado en el editorial). Colin CLARK: “La tierra puede alimentar a sus habitantes” (el crecimiento del capital en los países adelantados basta para cubrir las necesidades del crecimiento de la población total de la tierra). A. VANISTENDAEL: “Reflexiones sobre Asia” (problema de la comprensión entre los asiáticos y los occidentales). F. J. Th. RUTTEN, antiguo ministro holandés de educación: “¿Qué hay de las relaciones interhumanas?” (tema análogo, con una referencia al problema racial). H. CHAMBRE, profesor del Institut Catholique de Paris, redactor de “L’Action Populaire”: “La ayuda de los

países orientales (vale decir comunistas) al "tercer mundo". Francesco VILLO, prestigioso economista italiano, rector de la Universidad Católica de Milano: "Algunos problemas relativos a la transformación económica, social y cultural de los nuevos estados africanos".

En cuanto a los temas generales: Carlos SANTAMARÍA, secretario internacional de "Pax Christi": "En la búsqueda de un concepto de la paz". Henri BRUGMANS, rector del "Colegio de Europa" en Brujas, diputado holandés, co-fundador de la Unión Europea de los Federalistas y del Movimiento Europeo: "El federalismo europeo ¿es un factor de la paz mundial?" William H. ROBERTS, profesor de la Universidad Católica de América y director del Instituto del Derecho Internacional de la misma: "El bien común político internacional" (una de las mejores publicaciones sobre este tema nuevo y complejo, publicada en los últimos años; aplicación perfecta del enfoque metodológico, señalado en el prefacio). Louis FRENDEL, abogado polaco exilado: "La concepción soviética del derecho internacional". Queda fuera de ambos grupos temáticos el artículo de Ludwig ERHARD: "Los aspectos sociales del desarrollo económico alemán".

Además de los artículos, las reseñas de libros sobre varios temas y la bibliografía, ordenada por grandes grupos temáticos (ciencia política, economía, derecho, etc.), encontramos en cada número una crónica bibliográfica, vale decir el análisis de principales y recientes publicaciones sobre un tema, como la filosofía social (Jean Ladrière), el comunismo en Asia (H. Jomin S. J.), el comunismo en la URSS y en la Europa Oriental (T. J. Blakeley). Son reseñados los libros publicados en francés, inglés, alemán, holandés y ruso —pero ni un sólo libro en español. Esperemos, que se trate de un desperfecto inicial, el cual será eliminado en los sucesivos números. Considerando el temario de "La Justice dans le Monde", no creemos que puede prescindir por ejemplo de las publicaciones españolas sobre los problemas africanos; ni tanto menos que puede desinteresarse de la América Latina, la cual, además de ser parte integral del mundo católico, pertenece hasta cierto grado al "tercer mundo".

La nueva revista presenta un considerable interés para la intelectualidad católica latinoamericana; encontraremos allí una valiosa contribución a la solución del dilema que hoy día están enfrentando nuestros gobiernos: solidaridad con el Occidente —o con los países subdesarrollados afro-asiáticos; enfrentamiento— o neutralismo,

B. Halajczuk

REGIS JOLIVET, *Aux Sources de L'Existencialisme Chretien, Kierkegaard*, Librairie Arthème Fayard. París, 1958.

Si esta obra dedicada al gran teólogo danés resulta profundamente reveladora, lo es sin duda por presentarnos vida y pensamiento —que se penetran recíprocamente —en una íntima, existencial trabazón. Ello se logra, según nos advierte el prólogo, porque el autor ha intentado un acercamiento del hombre al hombre; más aún, del amigo al amigo, el único, por lo demás, en que admite ser abordada la figura del gran solitario sin caer en ninguna banal exaltación.

El problema kierkegaardiano respondiendo a la misma idea directriz es presentado en aquel "orden existencial" en que las obras del pensador danés lo suscitan.

La primera parte es un "esbozo biográfico" —fiel a los trazos del "Dia-

rio” de Kierkegaard— en que desfilan sucesivamente las etapas de su formación junto al padre sombrío, el nacimiento de su vocación, la crisis grande generadora del gran hombre, su noviazgo truncado, su lucha por un cristianismo auténtico y su muerte.

En la *segunda parte* Jolivet sondea los abismos de esta alma, para sí misma problemática y que vive de lo incógnito como de su elemento; poco menos que inaccesible y no obstante, “clave de la obra maestra”.

Dejando de lado el análisis de “la melancolía de Kierkegaard” —importante como peso que gravó toda su vida— es digna de nota la ajustada crítica del autor sobre la tesis kierkegaardiana de la *irracionalidad de la fe*.

Hija de la soledad protestante y del sentimiento angustioso que ella genera, la fe kierkegaardiana es “adhesión a la paradoja y salto en el absurdo”. De ahí su constante polémica con el racionalismo hegeliano. Sin embargo, las exigencias de la razón profundamente dialéctica de K., jamás acalladas, al entrar en contacto con este elemento de irracionalidad destrozaron su alma en un agudo conflicto interior.

Como en Lutero, en K. la fe no se halla *sobre* sino *contra* la razón. Vive de su muerte. Por eso, incluye dialécticamente la duda y la angustia (una duda “creyente” y que, como tal, difiere esencialmente de la “duda demoníaca”, la cual implica una voluntad de rechazo sistemático).

Jolivet hace notar cómo esta tesis de K. con respecto a la fe junta una gran verdad a un error grave.

Porque, por una parte, es cierto que la fe cristiana, don gratuito de Dios, en modo alguno podría conquistarse al rebasar infinitamente por su objeto propio la razón humana. En este sentido es muy justa la afirmación de K. de que la fe comporta la paradoja y la paradoja esencial: el Dios Encarnado. Pero, desde el punto de vista de la adhesión personal a la fe, K. cae en un error heredado de Lutero; entonces la fe se legitima subjetivamente como adhesión total, apasionada, a lo objetivamente incierto.

Ninguna prueba de credibilidad le es permitida al creyente. Imposible justificar por la razón lo que de suyo sobrepasa el alcance de la razón. Toda apologética —dirá K.— implica incredulidad o fe vacilante. De idéntico modo, tampoco puede el incrédulo probar nada contra la fe.

El error kierkegaardiano reside en la identificación de dos términos diferentes: razonar sobre lo suprarracional y razonar sobre las *razones de creer* lo suprarracional. Esto último es lo que hace la apologética, la cual “no se da a la tarea insensata de probar los misterios; se aplica solamente a reunir y establecer las pruebas de credibilidad”.

Por lo tanto es necesario distinguir entre el *contenido de la fe*, absolutamente incommensurable, con la razón y el *acto humano de asentimiento* que la razón muestra en sí mismo como *razonable*, desvaneciendo la exigencia del “salto en el absurdo”.

El origen de esta aguda conflictualidad entre razón y fe nace, según Jolivet, del “racionalismo persistente, aunque cambiado de signo” con el que el pensador danés buscó eludir las consecuencias lógicas del punto de partida luterano.

La *tercera parte* —y la más extensa— nos presenta en dinámica viviente el pensamiento de K. Este es caracterizado como radicalmente antisistemático. Partiendo de un paralelo con Pascal se muestra como, en sentido de “sistema”, resulta imposible en ambos hablar de “filosofía”. Pero K. va en esto más lejos que Pascal al rechazar por principio no sólo la tendencia sistemá-

tica, sino incluso la misma filosofía en tanto que *obra de la razón*, de cuyo incompatible con la fe cristiana.

Sus tesis principales, a cuyo conjunto se suele denominar “existencialismo” —término que requiere en este caso un empleo sumamente cauto—, tienen que ver sobre todo con un *método de vida* y constituyen un poderoso llamado a lo concreto y al individuo, puestos en relación categorial con la idea de pecado.

Realidad, pecado, individuo, cristianismo, pasión, paradoja, existencia, son términos que no se quieren recíprocamente.

La *verdad* se da para el hombre en la “subjetividad”: verdad no pensada sino vivida. Mientras que la primera pertenece al mero campo de lo *posible*, sólo esta última tiene que ver con la *concreta existencia* individual.

Pero la subjetividad en su más alto grado es *pasión*. Y así es la *pasión* —que compromete con lo real— la que opera el tránsito del comprender al actuar. Ahora bien: el individuo real es el de la fe y de la gracia y no el abstracto de la pura naturaleza; por lo tanto, el *cristiano* pues sólo éste tiene conciencia del *pecado* como algo vivo y real intrínsecamente inserto en el individuo.

La *realidad del pecado* se constituye por eso en punto de partida de la dialéctica del individuo. Lo *ético* y lo *religioso* corresponden a este plano radicalmente divergente del plano lógico: he aquí lo que ignora el panlogismo hegeliano. Ninguna lógica puede realizar el pasaje del comprender al actual. El pecado individualiza, *realiza*, sumerge en la concreta existencia que es esencialmente paradójal.

El existente vive en la tensión oposicional de la paradoja. Su cristianismo le obliga a estar inmerso en la realidad, a *existir delante de Dios*. El creyente no enfrenta una idea ni una cosa sino a una Persona absolutamente trascendente pero accesible por el Amor. Por eso os dirá Jolivet que este existencialismo es “un realismo del amor”.

Con lo dicho queda delimitado el sentido posible de una filosofía kierkegaardiana: se trata de una “filosofía cristiana de la acción”, de una verdadera propedéutica a la vida cristiana que configura, “sensu stricto”, un *método existencial*. Se trata de una dialéctica de la vida, en neta oposición a la dialéctica hegeliana de la idea. Por lo tanto, sus categorías también estarán determinadas por ese carácter específicamente vital. Ellas son la de *estadio* o *esfera* y la de *salto*.

El *estadio* o *esfera* es un “estado definido y aislado” en que necesariamente se encuentra todo hombre y en el que, si pretende conocerse, debe saberse ubicado. Es un *modo absoluto* de asumir la existencia. Puesto que ésta es inabordable por el pensamiento abstracto al ser lo que separa distinguiendo y oponiendo, no hay mediación posible entre uno y otro estadio: son éstos círculos cerrados que no admiten modo alguno de progresión. Por eso, el pasaje de un estadio a otro implica el “salto”, elección absoluta que comporta no continuación sino negación del estadio precedente: negación superadora y no aniquiladora. Cada “estadio” es una realidad cualitativamente diferente.

Los estadios, en efecto, configuran en modo ascendente formas perfectivas de la dialéctica vital. Se trata de la vida misma realizándose en formas perfectivas de la dialéctica vital. Se trata de la vida misma realizándose en plenitud creciente hacia una total “interiorización” lograda en la plena *autoposesión* —que es *autognosis*— delante de Dios. Pero esta interiorización implica esencialmente el sufrimiento, puesto que la interioridad como subjetividad es “pathos”, pasión. El sufrimiento no está ausente en ninguno de los estadios pero su pre-

sencia difiere cualitativamente alcanzando a ser esencial sólo en el estadio religioso.

Siendo los estadios momentos absolutos hacia una vida más perfecta contienen en sí, dialécticamente, su propia negación, su peculiar fracaso, el cual hace posible acceder a un estadio superior.

De tal modo, al *estadio estético*, en que predomina la búsqueda del goce, le corresponde la *desesperación*. Puesto que el estético, sumergiéndose en lo sensible persigue el instante fugaz, se encuentra prontamente abocado a la nada; y por eso, lo sepa o no, condenado a la desesperación. Pero esta desesperación si es consciente y lo bastante profunda, si es *absoluta*, se convierte en puerta abierta a la esperanza, al volver necesario el salto hacia el *estadio ético*, donde primará el *deber*. A su vez, este estadio hallará su doble piedra de tropiezo y de salvación en el *pecado* que individualizará al hombre, arrancándolo a la generalidad de las normas éticas en las que ya no le será posible encontrar refugio. El pecado requiere la Trascendencia que redime y por lo tanto opera el *salto* hacia el estadio religioso.

Jolivet examina con particular detenimiento “las categorías de lo religioso”. Sólo la actitud religiosa implica vida real. Y concretamente, la actitud religiosa cristiana, porque sólo ella tiene conciencia del pecado en su esencia de *ser — contra — Dios*. Esto, que al paganismo falta, hace del cristianismo la religión suprema.

Lo opuesto al pecado no es la virtud en sentido meramente humano sino —como en Lutero— la fe. Ella es la categoría fundamental del estadio religioso. Por ella somos instalados en el absurdo y la paradoja. Abraham es el prototipo de los creyentes.

Pecado y fe como radicalmente contrapuestos presuponen en común sustrato de la *angustia*: ésta es fruto de la libertad en tanto que mera posibilidad; vértigo delante de lo que no es aún pero podría ser.

La angustia es esencial al hombre, pero como la desesperación, de la que difiere, se manifiesta distintamente en cada uno de los tiempos de la estética.

En el estadio religioso, la angustia abre un camino divergente hacia lo demoníaco o hacia la Redención, según comporte el atrincheramiento en uno mismo o la salida de uno mismo por el salto en el absurdo de la fe. Esta presupone siempre la angustia. El cristianismo, que nace esencialmente de la fe, es vida y vida consumada.

Sin entrar al examen de los últimos capítulos que integran la “Conclusión” de la obra y que se refieren, por lo demás, a aspectos de sumo interés tales como el “luteranismo” y el “racionalismo” de K., nos interesa destacar el juicio definitorio del autor sobre la personalidad del teólogo danés: K. —vienne a decirnos Jolivet— nos enseña a nosotros, *cristianos*, a cada uno de nosotros, de modo magnífico y paradójal, la necesidad que tenemos de *volvemos cristianos*, es decir amigos personales de Dios, testimonios vivientes del Cristo; *la necesidad de llegar a ser lo que por la gracia ya somos*. En ello reside su mensaje; y su grandeza, en haberlo fundido con su vida, viviendo él mismo, en heroica soledad, esta verdad hermosa que tuvo la misión de recordarnos.

El libro presentado es una nueva edición de una obra ya clásica sobre K. Ha sido objeto de una muy cuidada edición de la Librairie Arthème Fayard.

MAX SCHELER: *Vom Umsturz der Werte*, 4ª ed. Francke Verlag, Bern, 1955, pp. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2ª ed. Francke Verlag, Bern, 1957, pp. 583.

Un verdadero acontecimiento editorial es, sin duda, la publicación de las obras completas del ilustre filósofo alemán, una de las más sobresalientes e interesantes figuras del pensamiento contemporáneo. Han aparecido ya varios tomos que por contener advertencias de la editora, María Scheler, observaciones sobre los manuscritos, correcciones y complementos de ediciones anteriores, indicaciones sobre el texto de Scheler y sobre las notas de éste a pie de página y, por último, prolijos registros de temas y de personas, constituyen un excelente y completísimo instrumento de trabajo para el estudio de la filosofía scheleriana.

La presente edición de "Vom Umsturz der Werte" encierra en un solo tomo el mismo contenido que en ediciones anteriores apareció distribuido en dos y está formado por los siguientes estudios, algunos de los cuales —v.gr. el segundo y el sexto— invisten notable importancia dentro de la obra total de Scheler: "Para la rehabilitación de la virtud", "El resentimiento en la estructuración de las morales", "Sobre el fenómeno de lo trágico", "Sobre la idea del hombre", "Sobre el sentido del feminismo", "Los ídolos del conocimiento de sí", "La psicología de la llamada "Rentenhysterie" y la lucha justa contra el mal", "Ensayos de una filosofía de la vida", "El burgués", "El burgués y las fuerzas religiosas", "El porvenir del capitalismo".

A su vez esta segunda edición de los escritos póstumos que se ofrecerán en tres tomos, reproduce en el primero —el único publicado hasta ahora— ciertos estudios ya publicados en la primera edición (*Neue Geist Verlag*, Berlín 1933), a saber, "Muerte y supervivencia", "Sobre pudor y sentimiento de pudor", "Modelos y conductores", "Ordo amoris", "Fenomenología y teoría del conocimiento", "Teoría de los tres hechos" y, además, hace conocer dos trabajos hasta ahora inéditos: "Para la fenomenología y la metafísica de la libertad" y "Esfera de lo absoluto y posición real de la idea de Dios".

El primer escrito corresponde, según las indicaciones de la editora, al período de los años 1912 a 1914 y comprende dos estudios incompletos sobre "Libertad y determinismo-indeterminismo" y sobre "Diversas significaciones de libertad" respectivamente. Dos anexos, de los cuales el primero pertenece a los años 1918-1919, se refieren a "Libertad y persona, yo" y a "Formas de la libertad de elección"¹.

Los manuscritos de "Esfera de lo absoluto y posición real de la idea de Dios" son del año 1915-1916 y se vinculan con la temática del último capítulo del "Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Su articulación en la presente edición es la siguiente: I. Posibilidades de la posición real de la idea de Dios y la idea de la comunicación de sí. II. Esfera de lo absoluto, "tendencia metafísica", metafísica de lo absoluto y la fe en una autocomunicación de Dios. 1. La consistencia de una esfera de lo absoluto y el problema del agnosticismo. 2. La "tendencia metafísica" y la posibilidad de una metafísica. Esfera de lo absoluto y fe (Glaube-faith). 3. Injustificadas afirmaciones de fe de la esfera de lo absoluto y la necesidad de una catarsis: el "médico de la época". III. Las formas de la autocomunicación de Dios. 1. Formas general

¹ El autor de esta reseña ha publicado una extensa nota sobre esta parte de la obra póstuma de Scheler con el título de "Acerca de la doctrina scheleriana sobre la libertad" en la revista "Organon" de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, año 1961, número 3, pp. 5-27.

e individualmente válidas de la autocomunicación. 2. Autocomunicación y libertad. IV. Apéndices: A. Creer como especie de acto ("faith" y "belief"). B. "Fe ("faith") y esfera de lo absoluto". El contenido de estos estudios se inscribe en el marco de una de las más centrales y decisivas preocupaciones teóricas del gran filósofo: la elaboración de una teoría de la esencia de lo divino y de los actos en los que esa esencia es dada; y concierne precisamente a la posición real de tal esencia y al acto fundamental positivamente religioso de "creer en algo" ("Glauben an etwas"- "faith") que Scheler designa con el término respectivo con mayúscula y de este modo distingue del simple "creer algo" ("glauben von etwas"), cuyo equivalente inglés no es "faith" sino "belief" (p.211 y passim). Lamentablemente resulta imposible dentro de una mera reseña bibliográfica² dar cuenta de la rica y densa tematización scheleriana de un dominio que compromete tantas nociones capitales e implica estrechas relaciones con la filosofía de la religión, la teoría filosófica de Dios, la axiología, la fenomenología de los actos "metafísicos", "filosóficos" y "religiosos". Sin incursionar en parte considerable de la obra total para fijar sentidos y mostrar relaciones, sólo se alcanzaría a brindar una imagen harto imprecisa de una doctrina que tal vez más que ninguna otra reclama una exposición cuidadosa y hasta pormenorizada.

GUIDO SOAJE RAMOS.

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ, "Abriss der Logik", Aufbau-Verlag Berlín. Trad. del polaco de Marian Dobrosielski, 1958, 204 págs.

Este manual, cuyo original polaco es usado por los profesores secundarios de lógica, abarca tres partes. En la primera expone, entre otras, algunas cuestiones semánticas: expresiones lingüísticas y su significación, proposición y juicio, término y concepto, denotación, connotación, definición, división, falacias lingüísticas. La exposición es lúcida y puede recomendarse como iniciación a las cuestiones semánticas. La segunda parte abarca la lógica formal: lógica proposicional y lógica clásica de términos.

La tercera parte estudia la división de las inferencias en deductivas y reductivas siguiendo el pensamiento de LUKASIEWICZ expuesto en su artículo "O nauce" (Sobre la ciencia) publicado en Varsovia en 1915. Como B. SOBOCINSKI lo expone ("Journal of Symbolic Logic", XXI, 311), al razonamiento deductivo le pertenece, según LUKASIEWICZ, una *inferencia*

y una *demostración* $[q?] \{p \text{ y } (\text{si } p, \text{ luego } q)\}$

En la reducción sólo cabe distinguir:

una *verificación* $[p?] \{q \text{ y } (\text{si } p, \text{ luego } q)\}$

y una *explicación* $[p?] \{p \text{ y } (\text{si } p, \text{ luego } q)\}$

Ahora bien, como nos informa SOBOCINSKI, ADJUKIEWICZ objeta esta división pues elimina algunas nociones metodológicas no abarcando, entonces, algunos

² En una entrega posterior de "Sapientia" el autor de esta reseña se ocupará en una nota especial de analizar con cierto detenimiento estos estudios schelerianos y de vincularlos comparativamente con los otros trabajos hasta ahora editados del filósofo, en particular con los contenidos en "Vom Ewigen im Menschen".

tipos de razonamientos. La nueva clasificación de los razonamientos que da ADJUKIEWICZ podría resumirse así:

- 1) Según el *proceso de inferencia*: deductivo, probable, sin valor lógico.
- 2) Según los *problemas a resolver por el pensamiento*: problemas de demostración, problemas de decisión y problemas de complementación.

Esta nueva clasificación tiene gran valor y es de esperar que el autor publique un estudio más amplio.

El valor de la tercera parte del libro que comentamos queda reducido al de exposición del pensamiento de LUKASIEWICZ, pues el artículo que comenta SOBOCINSKI en el J. S. L. es posterior a la publicación del "Abriss".

Pero hay que reconocer que la segunda parte, dedicada a la lógica formal tradicional, es lo más completo (a pesar de su sencillez) y sistemático que conocemos. Y téngase en cuenta, que no olvidamos las introducciones de COPR, BLACK, BRENNAN, JOHNSTONE, entre otros. Vamos a tratar de justificar esta afirmación.

La lógica formal estudia el razonamiento correcto y se divide en dos partes: A) Relación lógica entre las proposiciones (Satzlogik) y B) Lógica tradicional de las proposiciones categóricas.

La *primera parte abarca*: 1 a) la relación de contradicción; 1 b) proposición condicional y consecuencia y 1 c) alternativa, disyunción y conjunción. Prepara así de modo correcto y consecuente los principios que sustentan la *segunda parte*. Ésta abarca: 2 a) cuadrado lógico, conversión, obversión. 2 b) silogística. 2 c) esquemas de inferencias.

1 a) Parte de la noción de proposiciones contradictorias: se basa en el principio de no-contradicción ("die schon von ARISTÓTELES aufgestellt wurden", bien nos recuerda el autor) en el de tercero excluido y en la doble negación.

1 b) Partiendo del modo "ponendo ponens" y del modo "tollendo tollens", construye, después de explicar detalladamente las relaciones que se dan en las consecuencias, el práctico cuadrados.

Si a, b --- equivalente a --- si no-b, no-a (y viceversa)

Si no-a, no-b -- equivalentes -- si b, a (y viceversa)

Todas las demás relaciones son independientes.

Concluye con las propiedades formales de las relaciones entre premisas y conclusión. ¡Perfecto! ¿Cómo justificar las cadenas de argumentaciones sin hacer referencia previamente a la *transitividad*?

1 c) Pero aún faltan otras conexiones y otras leyes de lógica proposicional. Es así como formula el modo "tollendo ponens" para la alternativa y el "ponendo tollens" para la disyunción. Introduce, entonces, el dilema y formula las llamadas leyes de Morgen.

En síntesis: a partir de 12 teoremas, como los llama el autor, penetra en la lógica clásica que, como vemos, se construye a partir de la proposicional.

2 a) Determina mediante 4 definiciones las características de A, E, I, O. Después de resumir de manera clara y elegante la interpretación que puede darse a las citadas proposiciones, con la ayuda de los diagramas de VENN sobre oposición, formula 7 teoremas sobre oposición y conversión.

2 b) Introduce la silogística mediante los diagramas de VENN. Después habla de tres grupos de reglas silogísticas mediante las cuales deriva los modos.

La regla 7 “si una premisa es particular, la conclusión es particular” es demostrada utilizando la lógica proposicional, que ha expuesto en la primera parte. Procede así: vamos a suponer que

$$\text{universal}_1 \text{ y particular}_2 \rightarrow \text{universal}_3$$

Tengamos, en símbolos:

$$A \text{ y } B \rightarrow C$$

pero ha demostrado en la primera parte que (Si p y q, luego r) luego (Si no-r y q, luego no-p).

Entonces

$$\text{no-C y } B \rightarrow \text{no-A}$$

esto es:

$$\text{no-universal}_3 \text{ y particular}_2 \rightarrow \text{no-universal}_1$$

o lo que es lo mismo:

$$\text{particular}_3 \text{ y particular}_2 \rightarrow \text{particular}_1$$

Pero como otra regla afirma que de dos particulares nada sigue, se llega a contradecirla si se acepta que desde una premisa particular se llega a una conclusión universal.

3 c) Después de haber manejado en las partes anteriores una serie de categorías lógicas, sin designarlas, concluye la lógica formal explicando los términos: variables de términos y de proposiciones, constantes, lógica proposicional y de términos, constantes (no, sí, o, etc.) esquemas formales, etc. Un pequeño libro Delta de lógica formal elemental.

Errata: en la pág. 116, Th. 14, 2da. línea: en lugar de “So P” debe decir “Se P”.

ALBERTO J. MORENO.

GERHARD KROPP, *De Lao-Tse a Sartre*, Colección Experiencia, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960, 249 págs.

El agitado mundo en que vivimos obliga a las simplificaciones. Y no sólo en la técnica del trabajo, o en el orden gastronómico (¿quién de nosotros no ha tenido que ingerir comida envasada o menús supercongelados?), sino aun en lo que hace a la actividad suprema del espíritu: muchos de nuestros contemporáneos han formado su bagaje de conocimientos científicos, literarios o históricos en revistas tipo “Selecciones”. Sería injusto criticarlos: antes que ignorarlo todo, más vale tener esta forma de anoticiarse de algo. Además, bien puede ser que este primer contacto con el saber despierte en ellos el apetito de manjares más sólidos. Pero también podría ser —y sería trágico— que llegasen a creer que esas condensaciones son una forma de cultura.

Gerhard Kropp, que según la solapa del libro es “una de las figuras sobresalientes de la moderna filosofía europea”, cosa que ignorábamos por completo, nos brinda una condensación dirigida “no al profesional, ni siquiera al adepto a la filosofía, sino al lego culto”, vale decir, al lector de que hablába-

mos más arriba, y de cuya cultura dudábamos seriamente, titulada "De Lao-Tse a Sartre", curioso rótulo que en realidad designa una "introducción a la historia de la filosofía". Una introducción a la historia de la filosofía podría darnos una idea del ámbito, los métodos, las fuentes, etc., de la historia del pensamiento filosófico; aquí sólo denomina una exposición simplificada de esa historia, narrada "en forma comprensible para todos", según su autor.

Admiramos el ingente esfuerzo de Kropp y pensamos que su trabajo puede prestar valiosos servicios, siempre, por supuesto, que no deje al lector la impresión de que sabe historia de la filosofía. Resumir en pocas líneas el pensamiento de un Platón, un Aristóteles, un Kant o un Hegel, haciendo de ese resumen algo accesible para todos, es tarea poco menos que sobrehumana. Y sin embargo Kropp la ha realizado; claro que a costa de simplificaciones y de ambigüedades, imposibles de evitar en labores como ésta. Y digamos que, pese a todo, el pensamiento de los filósofos tratados es reconocible a través de todas las simplificaciones. Por ello decíamos que la obra puede ser útil. Esto no quita que señalemos algunas fallas de monta.

Al profesional de la filosofía, y aun al simple aficionado, ha de parecer sorprendente la pretensión de comenzar la historia de la filosofía con Lao-Tse. El pensamiento filosófico en sentido clásico comienza en las colonias griegas del Asia Menor; aun cuando haya valiosos elementos filosóficos en las reflexiones religiosas o morales de épocas precedentes, no es del todo exacto ubicarlas en la misma línea de la filosofía técnicamente elaborada. Pero aun ensanchando la noción de filosofía, sería más lógico comenzar por las especulaciones de los vedas y de los upanishads, o, al menos, por las escuelas clásicas hindúes, Vedanta, Shaya, Yoga, etc.

La exposición de la filosofía griega es, en grandes líneas, correcta y asequible. La afirmación de que el mérito principal de Aristóteles es haber fundado la lógica nos parece discutible, porque minimiza su gran descubrimiento, el de la inteligibilidad del mundo físico, con sus prolongaciones metafísicas y su explicación por el acto y la potencia.

De la patrística sólo merece mención el "filósofo Agustín". Sorprenderá al lector católico la afirmación de que "Agustín descubre la fuente principal del pecado en el instinto sexual; aquí tienen sus raíces, evidentemente, las opiniones de la Iglesia sostenidas hasta el presente". Lo que en realidad resalta evidentemente es la ignorancia del autor, tanto del pensamiento de San Agustín como de la doctrina de la Iglesia; para el Hiponense, como para todo cristiano, la fuente del pecado está en el "amor sui", en el egoísmo. Nos gustaría saber cómo explica Kropp el recelo que despertó el freudismo en los ambientes católicos, ya que sus teorías parecerían ubicarse exactamente en la línea de lo que él cree ser la "opinión de la Iglesia".

Toda la escolástica, es decir diez siglos de variadísimas especulaciones filosóficas, no llega a merecer más que cuatro breves páginas, en la primera de las cuales se da una idea de la controversia de los universales; en la segunda, algo sobre San Anselmo y San Alberto; en la tercera y parte de la cuarta, algo sobre Santo Tomás, a quien atribuye la teoría de las "rationes seminales", que nunca compartió y que pertenece a San Agustín. No dice una palabra de la noción tomista de existir (*esse*) que es la clave del tomismo, ni de otros conceptos metafísicos, salvo de la verdad, que sería "concordancia de imagen y objeto", fórmula sumamente ambigua. Destaca el realismo y el intelectualismo tomistas, y su insistencia en la libertad humana. Protesta contra los que

llaman a la Edad Media "oscurantista", lo cual está muy bien, aun cuando ya no hay autor serio que diga tamaño disparate.

Una breve mención a la filosofía renacentista constituye un acierto, ya que es indispensable para comprender el paso de la escolástica a la filosofía moderna. Descartes está muy bien resumido, lo mismo que Leibniz. Al hablar de Locke le atribuye la paternidad de la división de poderes estatales, que generalmente se atribuye a Montesquieu y que, bastante antes, formulara Santo Tomás. Hobbes y Hume son presentados, en lo esencial, con exactitud; lo mismo Voltaire y Rousseau; a Pascal no se lo menciona.

Kant es considerado como la síntesis del empirismo y el racionalismo; se insiste sobre todo en el aspecto moral de su doctrina. Sin duda es muy difícil dar en pocas páginas una idea siquiera de la corriente idealista. Con todo creemos que puede aceptarse la condensación propuesta. Los positivistas, en general descuidados en las exposiciones de origen alemán, tienen aquí su lugar merecido. Asimismo los materialistas, los neokantianos, irracionalistas, pragmatistas y filósofos de la cultura. Ortega y Unamuno, cosa curiosa, tienen tanta extensión como Heidegger y Sartre juntos. Pese al título, la obra no acaba con la presentación del existencialista francés. Eucken, Schweitzer, Croce y Spranger son tratados con mayor detenimiento, y con ellos termina el libro.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EUROPA Y EL MUNDO DE HOY, *Rencontres Internationales de Genève*, 1957. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1959.

En un tiempo en que se teme la hegemonía de Oriente, las "Rencontres" de Ginebra han tenido la feliz idea de revisar la posición de Europa frente al fenómeno mundial. La polaridad establecida por los acontecimientos no se resuelve, en última instancia, en problemas económicos o político-partidistas: se resuelve en el hombre mismo, en su concepción como *criatura*, en su sentido de la dignidad *personal*. De allí que aquella polaridad no se establezca finalmente en el dipolo E.E. U.U. - U.R.S.S. sino en la cupla cristianismo-comunismo, que se puede resolver, si se la "terrifica", en Europa-Rusia (en sentido lato). De donde la importancia del examen de conciencia que es esta "Rencontre". "Sí, sentimos bien que ineluctablemente estamos en cierta hora de la verdad de Europa y del mundo, que cierta pregunta nos es dirigida, que cierta palabra nos es concedida, y ¿quién sabe?, que cierta libertad nos es devuelta. ¿Es preciso regocijarse de ello? ¿Es preciso, por el contrario, entristecerse? ¿Cuál es la suerte de Europa? ¿Cuál es su destino? ¿Es preciso mirarlo con pesimismo, con optimismo?" (p. 450). Alrededor de estas palabras del P. Dubarle giran, consciente o inconscientemente, directa o indirectamente, todas las exposiciones y coloquios: Europa creadora (A. Philip); reflexiones de un hombre de ciencia europeo (M. Born); unificación de Europa (P. H. Spaak); Europa y el arte (E. Gilson); Europa, en fin, frente al mundo de hoy (P. de Berrêdo). Amplitud de temario, preocupación viva, profundidad de pensamiento; volumen, consecuentemente importante. Los coloquios que siguen a cada exposición constituyen la parte *vital* de las "Rencontres".

J. E. BOLZAN

ALAN PRYCE JONES (editor), *Esquema del conocimiento contemporáneo*, Buenos Aires, Ed. La Isla, 1958, 2 vols.

Somos personalmente proclives a malpensar de una enciclopedia del conocimiento donde parece ofrecerse al lector un dominio inmediato de todo lo sabido (hemos visto, de parte de una importante editorial, ofrecer una obra para ¡"saber sin necesidad de aprender" !); donde todo se resuelve en una "muy clara" definición, aun en los problemas más abstrusos. Todo esto es sencillamente un engaño y un creer que le basta al hombre ser una máquina cibernética donde, puesto un *punched card* inquisitivo, surge inmediatamente otro con la respuesta. Sin embargo, no dejamos de reconocer que si se quiere abarcar panorámicamente el estado actual de conocimientos —tan diversificados— es prácticamente imprescindible recurrir a *reviews*, a resúmenes elaborados por quienes dominan un estrecho reducto de aquél y lo saben exponer sin concesiones demagógico-intelectuales. Tal es el caso de este "Esquema", donde sin mayor respeto por el aspirante a erudito a la violeta, se exponen temas tales como: "Filosofía analítica" (J. Holloway); "La filosofía del teísmo" (D. J. B. Hawkins); "El instinto religioso" (R.C. Zaehner); "Especulación metafísica" (E. W. F. Tomlin); "Astronomía" (H. Spencer Jones); "La conquista del espacio" (J. G. Porter); "La física y la era atómica" (H. Seligman); "Psicología" (O. L. Zangwill); "Parapsicología" (J. B. Rhine); "Genética" (C. H. Waddington); "Derecho" (A. L. Goodhart); "Democracia y totalitarismo" (T. E. Utley); "Organizaciones internacionales" (C. Hollis); "Recursos mundiales" (Lord Boyd-Orr); "Pintura" (R. Ironside); "Escultura" (Sir Leigh Ashton); "Arquitectura" (J. M. Richards); "Las nuevas artes del siglo xx" (H. Grisewood), etc., etc., previo un acertado prólogo de A. Pryce Jones y completado todo con una elegante presentación editorial.

J. E. BOLZAN

Colección CRISTIANISMO Y HOMBRE ACTUAL, dirigida por P. José Muñoz Sendino, Ediciones Guadarrama. Veinticuatro tomos publicados:

- EL OCASO DE LA EDAD MODERNA, por *Romano Guardini*, traducción de José Gabriel Mariscal, 188 págs.
 ORACIONES TEOLOGICAS, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 117 págs.
 LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO, por *Romano Guardini*, traducción de Felipe González Vicen, 108 págs.
 TEOLOGIA DE LA HISTORIA, por *Urs Von Balthasar*, traducción de José María Valverde, 161 págs.
 EL CRISTIANISMO Y LA ANGUSTIA, por *Urs Von Balthasar*, traducción de José María Valverde, 143 págs.
 TEOLOGIA ACTUAL, por *varios autores*, traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, 274 págs.
 Cuadernos Homenaje a *Romano Guardini*, Ediciones Guadarrama. Cinco Tomos publicados.
 REALIDAD HUMANA DEL SEÑOR, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 219 págs.
 JESUCRISTO, por *Romano Guardini*, traducción de Daniel Ruiz Bueno, 149 págs.
 LA MADRE DEL SEÑOR, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 110 págs.
 IMAGEN DE JESUS, EL CRISTO EN EL N. TESTAMENTO, por *Romano Guardini*, traducción de Daniel Ruiz Bueno, 138 págs.
 VERDAD Y ORDEN (IV Tomos), por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 254 págs. 174 págs. 145 págs. 287 págs.

- LA ESENCIA DE LA OBRA DE ARTE, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 72 págs.
 RELIGION Y REVELACION (I), por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 274 págs.
 EL PROBLEMA DE DIOS EN EL HOMBRE ACTUAL, por *Urs Von Balthasar*, traducción de José María Valverde, 340 págs.
 EL DOMINGO, AYER, HOY Y SIEMPRE, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 35 págs.
 EL SANTO EN NUESTRO MUNDO, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 29 págs.
 EL HOMBRE INCOMPLETO Y EL PODER, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 31 págs.
 LA CULTURA COMO OBRA Y RIESGO, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 28 págs.
 EL SERVICIO AL PROJIMO EN PELIGRO, por *Romano Guardini*, traducción de José María Valverde, 29 págs.

En tomos cuidadosamente impresos y elegantemente presentados, Ediciones Guadarrama ha dado a luz un conjunto de libros bien seleccionados de Guardini y Von Balthasar sobre los problemas que preocupan al hombre de hoy. De ahí el título de la colección que los agrupa *Cristianismo y hombre actual*.

Se trata de libros que abordan, todos ellos, los temas que acucian la conciencia del hombre de nuestros días o los temas eternos del pensamiento y la filosofía en la forma en que actualmente actúan sobre la humanidad.

La historia, la angustia y la cultura comparten los temas de la santidad y los estrictamente teológicos de Jesucristo y su Santísima Madre.

Pero no se trata únicamente de la actualidad de los temas. Tanto G. como V. B. son hombres de nuestro tiempo en el más auténtico sentido, que experimentan y sienten —*padecen*— y saben expresar en toda su complejidad y alcance los problemas de hoy y dar expresión en toda su dramaticidad, a la vez que medir en toda su proyección los oscuros abismos y ansias que vehementemente desgarran y atormentan a una humanidad que, perdida la Verdad de Cristo, busca el sentido temporal y eterno de su existencia en un afán, no siempre consciente, de nostálgico retorno a aquella Verdad antaño poseída, a la vez que se esfuerzan por señalarle con precisión ese sendero de regreso y los términos exactos de la solución para aquéllos en la luz de los principios perennes de la Teología y Filosofía cristianas, no en una forma escueta escolástica, sino en un lenguaje adaptado a la inteligencia del hombre de hoy.

Este esfuerzo de comprensión amorosa del pensamiento y de la inquietud del hombre actual en sus múltiples formas; este anhelo de descubrir en él toda la riqueza de que viene cargado para de-velar los grandes valores que se ocultan en conceptualizaciones sustancialmente falsas, para luego entablar un diálogo amistoso con él en busca de una solución expresada en un lenguaje intelectual y verbal capaz de ser entendida por el hombre contemporáneo, constituye la fuerza y la debilidad de estas obras y también nos da la razón de por qué en torno a ellas se entable con frecuencia una discusión apasionante. Es la lucha entre los que se empeñan en mantener incólumes los principios de la teología y la filosofía, por no enturbiarlos en la ciénaga del pensamiento actual, y de los que, por otro lado, intentan bucear en las profundidades de ese pensamiento para desentrañar lo que de verdad hay en él en la luz y, sin menoscabar y deformar aquellos principios, para esclarecer los problemas actuales y proyectar la verdad de aquéllos en las difíciles y oscuras situaciones a que se halla abocada la conciencia del hombre contemporáneo. Entre estos últimos se ubican decididamente los autores de esta nota y otros como Danielou, Lubac, etc. En un afán de comprensión caritativa con el alma dolorida del hombre de nuestro tiempo,

que siente el vacío y la ausencia de la Verdad perdida, y de dar solución a sus problemas y disipar sus angustias, ¿no han ido estos autores tal vez demasiado lejos, comprometiéndose en algo la doctrina de la teología y de la filosofía cristianas? ¿El lodo del error, que en gran medida impregna este amplio y profundo pensamiento contemporáneo— que estos autores tratan de abarcar y comprender para discernir lo auténtico de lo falso— no llega a veces a salpicar y macular la limpidez de los principios?

En todo caso su esfuerzo, ni fácil ni exento de riesgos, ha sido realizado con gran inteligencia y penetración tanto en la problemática del pensamiento y vida contemporáneas como con ahondamiento en la doctrina de la teología y filosofía cristianas y, por eso mismo, debe ser mirado con simpatía y estimulado de todos modos, procurando después tamizarlo a fin de eliminar de estos valiosos aportes del pensamiento contemporáneo lo que pudiera ser o parecer inconciliable con la verdad.

Pero se esté o no de acuerdo con estos autores en todos sus puntos, nadie podrá negarles vigor y la reciedumbre intelectual, el penetrante análisis de la temática y del alma del hombre de hoy, su generosa simpatía con este hombre dolorido, alejado de Dios, y su noble esfuerzo por llegarse a él a fin de ofrecerle el vino viejo de la doctrina perenne de nuestra teología y filosofía cristianas en los odres nuevos del modo de pensar y expresarse de nuestra época.

En cuestiones tan complejas y delicadas como son las que estos autores abordan, es difícil el acuerdo. No negamos el derecho que asiste a otros pensadores a objetar tal o cual punto de estas obras y a estar en desacuerdo con algún punto de sus soluciones. De hecho tales voces en contrario se han dejado oír y no infrecuentemente.

Felicitemos a la Editorial Guadarrama por el gran esfuerzo realizado a fin de ofrecer al lector de lengua castellana esta magnífica colección de libros en una buena traducción y en tomos manuales y tan primorosamente presentados.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

CRONICA

ARGENTINA

El Instituto Bibliográfico de la Provincia de Buenos Aires, de reciente creación, acaba de publicar su primer trabajo: *Bibliografía Argentina de Filosofía y Ciencias de la Educación*. Abarca la producción bibliográfica argentina de los años 1958-1959 en los rubros citados, clasificando las obras según el sistema internacional usado en el "Répertoire Bibliographique de Philosophie de la Universidad de Lovaina, patrocinado por la UNESCO, con ciertas variantes. Ha sido realizado por Irma Cruz y Julia A. de Aguirre, bajo la dirección de Sara Alí Jafella.

El Instituto Filosófico de la Universidad de Rosario ha publicado una nueva revista filosófica llamada Cuadernos Filosóficos, cuyo director es el profesor Adolfo P. Carpio.

ALEMANIA

La Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medioeval realizará, entre los días 31 de agosto y 6 de setiembre del corriente año el Segundo Congreso Internacional de Filosofía Medioeval. Preside el Comité Organizador Agustín Mansión, Presidente de la Sociedad; el Comité Ejecutivo, Paul Wilpert, Presidente del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, sede del Congreso; ha sido designado Presidente Honorario Etienne Gilson. El tema general ha tratarse será "Orígenes e influencia de la Metafísica medioeval".

En oportunidad del sexagésimo aniversario del natalicio del Prof. Fritz J. v. Rintelen, han sido reunidos en un volumen de 860 pp., bajo el cuidado de Richard Wisser, casi medio centenar de enjundiosos estudios pertenecientes a pensadores del mayor predicamento en el ambiente intelectual contemporáneo. Citemos, entre los más conocidos, a W. Jaeger, J. Maritain, J. Marías, M. F. Sciacca, F. Romero, L. Raeymacker, G. Marcel, W. E. Hocking, M. Buhber, A. J. Ayer, N. Abbagnano, M. Schmaus, F. Battaglia, A. Toynbee. Su título "Sinn und Sein Ein Philosophisches Symposium" (Tubingen, M. Niemeyer Verlag, 1960).

El 2º Coloquio de la Internationale Forschungs-gemeinschaft für Schicksals-psychologie, tuvo lugar en Zurich en Agosto de 1960, bajo la presidencia del Dr. L. Szondi.

Se ha renovado una vieja tradición interrumpida desde 1934: en la Univer-

sidad de Bonn, del 25 al 27 de Julio de 1960 se ha reunido la Kant-Gesellschaft, Landesgruppe Rheinland-Westfalen.

El sexto Deutsche Kongress für Philosophie, tuvo lugar en Munich del 23 al 26 de Octubre de 1960 sobre el tema: El Problema del Orden.

BELGICA

El Secretariado de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medioeval ha publicado su segundo "Boletín". En él figuran, con indicación de autoridades, dirección y publicaciones, los institutos dedicados, en todo el mundo, a los estudios de filosofía medieval. Figuran, además, los trabajos en preparación —sobre todo ediciones y estudios monográficos— relativos a la filosofía en la Edad Media.

La "Revue Internationale de Philosophie" continúa publicando, como contribución al Diccionario Internacional de Términos Fundamentales de Filosofía, auspiciado por la UNESCO, números dedicados al esclarecimiento de las principales nociones filosóficas. Su última entrega de 1960 tiene como tema "Saint-Simon", con trabajos de J. Davy, J. Dautry, F. Manuel, W. Simon, H. Gouhier, G. Gurvitch, F. Gentile; su primer número de este año se ocupa de la palabra "Sociedad", con artículos de R. McKeon, M. García-Pelayo, B. de Jouvenel, G. Sasso, E. Shils.

En el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina se realizó un importante "Symposium Aristotelicum", con intervención de destacados especialistas de todo el mundo. Entre ellos citaremos a A. Mansion, S. Mansion, G. Verbeke, G. E. Owen, P. Moreaux, H. F. Shafey, O. Gigon, C. J. de Vogel, J. J. Monan, I. Düring, F. Wehrli y W. G. Rabinowitz.

COSTA RICA

En el mes de julio del corriente año se realizó el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía, en la Ciudad Universitaria de San Pedro. La sesión plenaria tuvo como tema "Valor del problema del ser en nuestra época", y las sesiones especiales versaron sobre epistemología, filosofía política e historia de la filosofía; además se estudió la enseñanza de la filosofía en los niveles secundario y universitario.

ECUADOR

El Estudio General S. Tomás de Aquino organizó una segunda semana de Filosofía en Quito del 24 al 30 de Abril de 1961 en torno al tema: "La Enseñanza de la filosofía en el Ecuador, Naturaleza del hombre, Los derechos del hombre".

ESPAÑA

El Instituto Luis Vives y la Sociedad Española de Filosofía realizaron, entre los días 4 y 9 de abril de este año, la Sexta Semana de Filosofía, sobre "Lo social en la vida humana", abarcando los aspectos ontológicos, psicológicos, jurídicos, morales y políticos del tema.

En las segundas conversaciones intelectuales organizadas por la Asociación Menéndez y Pelayo se llevaron a cabo en Poblet (Tarragona) del 8 al 11 de septiembre de 1960 en torno al tema: "El evolucionismo y cuestiones de criteriología".

ESTADOS UNIDOS

La Asociación de Lógica Simbólica se reunió, conjuntamente con la American Mathematical Society en Washington, en Enero pasado. Entre las comunicaciones tenemos la de S. C. Kleene (presidente saliente) sobre el tema: "Fundamentación de las matemáticas intuicionistas".

Con el objeto de tratar los problemas referentes a "Philosophy and Psychiatry", se reunió en Búfalo la 35ª reunión anual de la "American Catholic Philosophical Association".

"Review of Existential Psychology and Psychiatry", se inauguró en Enero de 1961 como publicación, que aparecerá tres veces al año como órgano de la "Association of Existential Psychology and Psychiatry" continuando a "Existential Inquires". Su objeto es promover un diálogo entre las ciencias del comportamiento humano y la fenomenología para alcanzar una mayor comprensión del hombre. Editor: Adrien von Kaam (Duquesne University, Pittsburg, U.S.A.).

La American Catholic Philosophical Association ha publicado las comunicaciones y trabajos leídos en su 34º Congreso anual, dedicado al estudio de la "filosofía analítica". Tienen singular interés las mesas redondas sobre "Análisis lingüístico y metafísica", "Filosofía del lenguaje" y "Relaciones entre ética y filosofía analítica". Figuran, además, los discursos del presidente, Robert Lechner, "Un llamado a la contemplación", y de Rudolf Allers, "Reflexiones sobre cooperación y comunicación".

FRANCIA

Se llevó a cabo en París del 9 al 15 de noviembre de 1960 la XIII Semana de los Intelectuales Católicos. Tema: "Los desórdenes del hombre". Entre las comunicaciones podemos anotar la de A. Dondeyne: "Reflexiones Filosóficas ¿Es necesario revisar la noción de pecado?", J. Folliet: "Sociología de las desviaciones del sentimiento religioso". Las comunicaciones fueron publicadas en un volumen por P. Horey bajo el título "Los desórdenes del hombre".

La revista "Les Etudes Philosophiques", rinde homenaje, en su último número, a su director, Gastón Berger, fallecido el 30 de noviembre de 1960. Filósofo y pedagogo, profesor y articulista, infatigable organizador de reuniones y congresos, el desaparecido se ubicaba en la línea de "la philosophie de l'esprit", buscadora de la intimidad del yo, irreductible al fenómeno y accesible sólo a la reflexión personal.

GRAN BRETAÑA

Tuvo lugar en Cambridge en Julio pasado la reunión anual de "Mind Association" y de la Aristotelian Society.

ITALIA

Bajo la dirección de M. F. Sciacca se realizó en Turín, en el pasado mes de agosto, el Congreso Rosminiano. Intervinieron, además de Sciacca, J. Chaix-Ruy, G. Galli, R. Jolivet, A. Muñoz Alonso, E. Passerin d'Entreves, G. Ambrosetti, L. Bulferetti, G. Gaddo, A. Gambano.

La casa editora La Nuova Italia ha iniciado una nueva serie de "Filosofía e Comunità Mondiale" que bajo los auspicios de la Unesco es dirigida por el profesor R. Klibansky. La Colección se propone presentar el pensamiento de aquellos que, de una manera sustantiva, han contribuido a promover en el mundo la

tolerancia, la justicia, la paz y la libertad, preparando un ámbito donde sea imposible exaltar el poder o la materia como principio de derecho, y donde el hombre sea concebido en una dimensión que trasciende el área de la necesidad económica, sociológica o psicológica.

Hasta ahora han sido publicados dos volúmenes: "Gli Editi di Asoka y Fede, dubbio e tolleranza di Castellione". Seguirán "Lezioni sulla Tolleranza di John Locke".

Un magno acontecimiento en la investigación del medioevo significa la inauguración del Instituto Patrístico-Medioeval Juan XXIII que se llevó a cabo el 28 de Octubre de 1960 en la Univ. Lateranense del cual el nombrado pontífice fuera alumno y profesor.

El instituto, que persigue vastos intereses culturales e intelectuales, se ha organizado en varias secciones, que actualmente se concretan principalmente:

I. Publicación de una enciclopedia denominada Bibliotheca Sanctorum.

II. Preparación de una Magno Lexicon Grecum que llevará más de treinta años de preparación y que se llevará a cabo con la colaboración de los más grandes especialistas del mundo.

Tiene también una sección dedicada a estudios patrísticos con mira a hacer resaltar la continuidad doctrinal de la Iglesia; y cursos dictados por especialistas de la talla de Th. Camelot, Jean Leclerq, C. Fabro y E. Gilson.

El P. Paul Siwek, que ha sido hasta ahora "Research professor" en la Univ. de Fordhan (N. Y.), ha sido nombrado profesor de la Pontificia Universidad de Letrán.

El 9 y el 10 de septiembre se llevó a cabo el III Congreso rosminiano organizado por la Sociedad filosófica internacional rosminiana.

El tema: Prueba a priori de la Exist. de Dios como paso de la gnoseología a la ontología.

Editorial HERDER Librería
BUENOS AIRES

Editorial HERDER se complace en presentar su primer libro editado en la Argentina

Sección Liturgia del Secretariado del Episcopado Argentino

VAYAMOS A LA MESA

Libro del Guía para la Misa Dirigida
404 págs. enc. papel superior \$ 130.—, papel inferior \$ 115.—

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44 - 9610

BUENOS AIRES

TEOLOGIA ESPIRITUAL

Revista Cuatrimestral

Estudios Generales Dominicanos de España

Estudia los problemas científicos, teológicos, psicológicos, prácticos e históricos de la perfección cristiana

Dirección y Administración: Cirilo Amorós, 56, Valencia (España)

Suscripción anual:

España	90 pts.
Portugal e Hispanoamérica	150 pts. ó 3,50 \$ USA
Otras naciones	170 pts. ó 4 \$ USA

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

Cea Bermúdez, 59 — Teléfono 34 97 92 — Madrid, España

