

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Intelectualismo y teísmo. Irracionalismo y ateísmo</i>	243
--------------------	---	-----

ARTICULOS

F. VAN STEENBERGHEN:	<i>Las formas principales del ateísmo</i>	253
J. E. BOLZÁN:	<i>Coyunturas cosmológicas</i>	265
ZDENEK KOURIM:	<i>Prospectiva del pensamiento filosófico</i> .	277

NOTAS Y COMENTARIOS

E. COLOMBO:	<i>Naturaleza y vida de la Universidad</i> ..	293
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las ciencias</i>	297
O. N. DERISI:	<i>Las tribulaciones de Sophia</i>	302

BIBLIOGRAFIA

JEAN PIAGET Y ALINA SZEMINSKA, *Génesis del número en el niño* (S. M. Popescu), p. 305; T. G. SINNIGE, *Matter and infinity in the presocratic schools and Plato* (J. E. Bolzán), p. 306; J. A. WEISHEIPL, *La teoría física en la Edad Media* (E. J. Parselis), p. 307; M. LUND, R. TANGO DUQUE, S. SCHINDLER, *Personalización* (S. M. Popescu), p. 308; P. H. ROQUEPLO, *¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios?* (G. A. Galetti), p. 309; THE SEVENTH INTER-AMERICAN CONGRESS OF PHILOSOPHY, *Proceedings* (E. Colombo), p. 310; R. VERNEAUX, *Introducción general y lógica*; M. GRISON, *Teología natural o teodicea*; P. B. GRENNET, *Historia de la filosofía antigua* (E. Colombo), p. 311; LA FILOSOFÍA DELLA NATURA NEL MEDIOEVO, *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale* (J. E. Bolzán), p. 311; G. MORRA, *Sociología e antropología* (Rosa Zocchi), p. 312; JORGE L. GARCÍA VENTURINI, *Qué es la filosofía de la historia* (Cecilia A. Lértora Mendoza), p. 313; R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (E. Colombo), p. 314.

LIBROS RECIBIDOS	315
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO CUARTO	317

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

INTELECTUALISMO Y TEISMO. IRRACIONALISMO Y ATEISMO

I

Intelectualismo y Teísmo

1.—*Hay una íntima relación de dependencia entre el INTELECTUALISMO y el TEISMO y, correlativamente entre el IRRACIONALISMO y el ATEISMO. En el plano gnoseológico o del conocimiento, una posición intelectualista conduce lógicamente a una posición teísta: a la aprehensión de Dios. Inversamente en el plano metafísico una posición teísta fundamenta la inteligibilidad de los entes y la inteligencia del hombre y su esencial correspondencia. En el otro extremo, en el plano gnoseológico una posición antintelectualista o irracionalista conduce inexorablemente a una posición agnóstica y atea. Inversamente, en el plano metafísico una posición atea desemboca inexorablemente en una posición irracionalista con la negación de la inteligibilidad del ser o de las esencias —ex-istencialismo— y del valor de la inteligencia para aprehender el ser, y con ella a la filosofía del absurdo.*

2.—*En efecto, el Intelectualismo se funda en el hecho de que hay en el hombre un conocimiento que trasciende esencialmente el conocimiento de los sentidos. A diferencia de éste, que se limita a la aprehensión de aspectos concretos e individuales de las cosas, sin llegar a de-velar su ser, aquél penetra y capta el ser o esencia de las cosas, mientras que éste aprehende concretamente los entes desde sus facetas fenoménicas —“esto coloreado”, “esto sonoro”, etc.— aquél aprehende lo que los entes son. Los sentidos están frente a las cosas pero sin conciencia cabal de la dualidad del sujeto y del objeto; la inteligencia, en cambio, cobra conciencia del ser del sujeto, gracias a que capta el*

ser de los entes objetivos y trascendentes al sujeto, es decir, como distinto del suyo o como objectum.

La inteligencia penetra en el ser o realidad de los entes distintos del sujeto, en su esencia o, lo que es lo mismo, descubre su inteligibilidad o verdad, aquello que lo hace ser tal ente. De aquí que la inteligencia se descubre como conocimiento distinto de los sentidos por el objeto formal propio o modo peculiar de entrar en contacto con el ser objetivo, distinto del objeto de éstos, y que no es otro que la inteligibilidad o verdad de los entes, su capacidad de ser aprehendidos como ser o esencia.

Inteligencia y esencia o verdad o también inteligibilidad de los entes son correlativos. No hay inteligencia sin esencia objetiva, y viceversa no habría esencia objetiva si no hubiera una inteligencia capaz de conocerla. En términos técnicos, la inteligencia se constituye como esencialmente relacionada con la esencia objetiva; y viceversa también, la esencia se constituye por su esencial referencia —y veremos enseñada, por esencial dependencia— de la Inteligencia, en este caso divina. En un orden absoluto —que comprende a Dios— no hay inteligencia sin esencia ni esencia sin inteligencia.

3. — *Pero hay más, una vez aprehendido el ser trascendente o distinto de la inteligencia —el objectum— desde su esencia o verdad ontológica —que es lo mismo que su inteligibilidad—, la inteligencia, profundizando en él, descubre, que este ser no es por sí, un ser necesario, sino contingente; y, por una exigencia ontológica o causal, a partir de este hecho de la existencia o actualidad contingente de una determinada esencia la misma inteligencia es conducida, siempre afinada en las articulaciones del ser, de una manera necesaria, como una exigencia ontológica de aquella existencia contingente, hasta un ser en sí, un ser que existe necesariamente o por sí mismo, Fuente Imparticipada y Razón de Ser de todo lo que existe sin razón de ser en sí mismo o contingentemente. La inteligencia no puede darse por satisfecha si no llega a este ser que fundamenta y da razón o inteligibilidad a todos los seres contingentes y finitos, tanto en su esencia como en su existencia. La inteligencia, por una inclinación natural o, si se prefiere, por aquella relación constitutiva de su ser propio, a su objeto, el ser trascendente, busca el esclarecimiento o inteligibilidad del hecho de la existencia de las esencias finitas, que no son sino que tienen o participan del ser o existencia y, por ende, no existirían si no existiese la Existencia que es o existe por sí misma o imparticipadamente o, más brevemente, que es la misma Existencia. Por eso, todo auténtico Intelectualismo conduce lógicamente al Teísmo, es decir, desde el ser o esencia contingentemente existente, inmediatamente aprehendida,*

la inteligencia es conducida necesariamente a un Ser distinto de los seres del mundo, que es la misma Existencia, Razón de ser o Causa primera de todo otro ser existente.

4. — *Una vez alcanzada la cima ontológica, el Ser en sí de Dios, el Intelectualismo descubre las exigencias del mismo, lo que El implica por ser o existir por sí mismo y ve que su Esencia no es sino la Pura Existencia o Acto, el cual, por su mismo concepto, no puede tener límites, es Infinito, Omnipperfecto, con todos los atributos divinos. Lo importante es destacar que el Acto puro se presenta, por su misma noción, como el Acto infinito de Entender identificado con el Ser. Dios es el Ser inifinitamente inteligible y entendido en Acto y a la vez el Entender en Acto infinitos el Acto de entenderse a Sí mismo —vóngis vorigens, tal como lo descubrió Aristóteles—.*

En la cima u origen subsistente y eterno del Ser se ve que Inteligencia e Inteligibilidad o Verdad están identificadas en el Acto o Perfección infinita. En esa Fuente infinita del Ser encuentra su fundamento metafísico el Intelectualismo, su razón de ser el conocimiento intelectual humano. Porque el Entender infinito o exhaustivo de Dios, al comprender la infinita Verdad o Inteligibilidad de su Esencia —identificada con su Existencia—, no puede dejar de ver los infinitos modos o maneras finitas de participabilidad, las esencias capaces de existir fuera de Ella. El Pensamiento divino, que no puede dejar de pensar estos modos capaces de existir fuera de El, los constituye, por eso mismo, como objetos de su Pensar, como esencias o inteligibilidades o verdades capaces de ser pensadas o aprehendidas por otras inteligencias. De este modo el Ser, que es totalmente Inteligente e Inteligible en Acto en Dios, con sólo entenderse —Modelo o Ejemplar inifinito— constituye todas las infinitas capacidades finitas de existir fuera de su Ser divino, como objetos o esencias, como capacidades inteligibles o verdades. Las esencias finitas, constituidas de este modo ab aeterno y necesariamente por el Pensamiento divino, están impregnadas constitutivamente y hasta son enteramente notas inteligibles, inteligibilidad o verdad finita.

En cambio, la existencia o realización en sí de tales esencias reclama un Acto libre de la Voluntad divina, porque nada en Dios exige esa realización o existencia; y a esa libertad de la creación o actualización de la esencia responde ontológicamente el carácter de contingencia o no necesidad de esta existencia finita. Precisamente la naturaleza humana, en busca de la razón o explicación inteligible de las esencias necesarias y del hecho contingente o sin razón de ser en sí de la existencia de los entes mundanos, llega al Ser en sí de Dios; el cual, como Inteligencia ve y constituye necesariamente las esencias, y como Voluntad y Amor quiere y confiere libremente existencia a las esencias

que *El elige*. De este modo las creaturas, el hombre especialmente por su ser *espiritual* y *personal*, son porque Dios los piensa y existen porque Dios los ama. Por eso, la esencia está penetrada o constituida como verdad o inteligibilidad y la existencia como bondad.

5.—*Dios da existencia a todos los seres mundanos, también y especialmente al ser o esencia del hombre, quien en su forma o acto de su esencia es espiritual o enteramente material y por eso inteligente. El alma humana, también es una esencia —la forma o acto de la esencia del hombre— constituida necesariamente por el Pensamiento divino y, por eso, inteligible o capaz de ser entendida; y a la vez por su inmaterialidad perfecta, por su espiritualidad, es capaz de entender o aprehender la inteligibilidad o esencias de las cosas y también de la propia esencia —conciencia de sí—.*

En Dios la Inteligencia y la Esencia o Inteligibilidad o Verdad son realmente idénticas en su Ser o Acto; pero al salir de sí el ser: por constitución necesaria las esencias —las cuales de sí sólo son como objeto en el Pensamiento divino, pero sin existir o ser en sí con acto propio— y por participación o creación libre o contingente las existencias, la inteligibilidad finita de las esencias de los seres materiales llevan la impronta de la Verdad o Inteligibilidad divina, de la que son por participación ejemplar necesaria; a la vez que la inteligencia humana lleva a la vez la impronta de la Inteligencia o Pensamiento divino; y, por eso, aunque realmente separada la inteligibilidad de las esencias de la inteligencia humana, a causa de la finitud de ambas, aquéllas y éstas están esencialmente relacionadas y ordenadas las unas a las otras: la inteligibilidad de las esencias está en potencia o como esperando ser despertada o puesta en acto por el acto espiritual de la inteligencia humana; a la vez que la inteligencia humana está como esperando en potencia la inteligibilidad o verdad de las esencias para poder realizar su propio acto de entender. Sólo en el seno del acto de la inteligencia humana, la inteligibilidad de las esencias logra llegar a ser en acto, a la vez que sólo en el acto de la inteligibilidad o verdad de las esencias la inteligencia humana logra alcanzar su acto: Intelligens in actu est intellectus in actu y viceversa intellectus in actu est intelligens in actu, según célebre frase acuñada por Santo Tomás, que se traduce: El inteligente en acto es lo entendido en acto y viceversa lo entendido en acto es el inteligente en acto.

De este modo la unidad real de Entender y Ser o Inteligibilidad en Dios rota en las creaturas por la finitud, que separa realmente la inteligibilidad o verdad de las esencias de las cosas materiales —sólo en potencia en sí misma— de la inteligencia humana —sólo en potencia en un principio— logran reencontrarse, identificarse de nuevo, no

ya realmente, pues se trata de seres distintos, sino intencionalmente en el acto espiritual de la inteligencia. El acto espiritual, por liberación de la limitación o potencia de la materia o, lo que es lo mismo, por la riqueza de su ser o acto, es capaz de dar cabida o comunicar acto al ser o esencia de las cosas materiales que él realmente no es, para constituirse de este modo en el lugar único, capaz de reintegrar la unidad originaria de Ser y Entender en Dios, de Inteligencia y Verdad o Intelligibilidad, pero no ya por identidad real como en Dios, sino sólo intencional o inmaterial. Por eso, el hombre por su inteligencia y, en general, por su espíritu es la imagen de Dios.

II

Irracionalismo y Ateísmo

6. — *Inversamente el Irracionalismo en el plano gnoseológico conduce lógicamente al Ateísmo. En efecto, el Irracionalismo niega el valor de la inteligencia como facultad y actividad esencialmente superior a la de los sentidos, capaz de trascenderlos en su objeto fenoménico y llegar a la aprehensión del ser trascendente en cuanto tal. El Irracionalismo es, por eso mismo, explícita o implícitamente anti-espiritualista. En el Irracionalismo existencialista de Sartre hay una concepción enteramente materialista del ser, de tal modo que la conciencia y la libertad —constitutivos del ser para sí o del hombre— son el resultado de la inmaterialidad, pero no en el sentido de espiritualidad o ser esencialmente superior y libre de materia, sino el de sutura y nada que carcome el único ser real que es la materia. La inteligencia o es un conocimiento que simplemente manipula los objetos sensibles —empirismo o sensismo— o es una actividad no estrictamente cognoscitiva, sino un puro instrumento que elabora esquemas para manejar una realidad inasible cognoscitivamente, y cuya expresión máxima es la ciencia empírica —vitalismo y existencialismo—. En cualquier caso, el anti-intelectualismo irracionalista invalida el alcance ontológico de la inteligencia, su capacidad de aprehensión del ser trascendente distinto del propio acto.*

En esta posición tampoco es posible la aprehensión del propio ser real inmanente del sujeto.

El ser, el auténtico ser en sí, realmente distinto y trascendente al acto mismo de su aprehensión, desaparece del horizonte del conocimiento humano en el Irracionalismo, y es substituido por un ser

que se reduce a su aparecer (Sartre) o a su patencia o presencia en el ser siempre presente a sí mismo o Presencia aquí del hombre (Heidegger).

7.—Una vez que, a causa de esta actitud antiintelectualista, el hombre sólo alcanza un ser disminuido y reducido a presencia o aparecer, queda aprisionado para siempre en su inmanencia fenomenológica, y el ser real, el ser en sí —trascendente e inmanente— queda más allá de todo alcance humano posible y válido. De ahí que todos los antiintelectualismos lógicamente vacíen la realidad de las cosas y del hombre de aquello que es precisamente el objeto de la inteligencia, el ser en sí, el ser auténtico, que es una esencia que existe o tiene realidad en sí o que, al menos, puede tenerla —ser real posible—. Con la desaparición de las esencias —correlato objetivo de inteligibilidad o verdad, del acto intelectual— el ser queda reducido a pura ex-sistencia, a pura autocreación libre desde la nada o, en términos sartreanos, a una nada de ser —tal la conciencia y la libertad constitutivas del ser del hombre— que quiere llegar a ser.

Sin la esencia, las cosas no son en sí mismas, se reducen a un puro aparecer o presencia en el ser del hombre, el cual, tampoco verdaderamente es, carente como está de esencia y únicamente ex-sistente, como autocreación constante desde la nada sin nunca ser.

En el irracionalismo desaparece todo auténtico ser y sólo queda un puro ser o aparecer fenomenológico, que no sabemos si realmente es —agnosticismo metafísico— y que, en todo caso, es por la nada o realmente no es: “un ser que es lo que no es y no es lo que es” (Sartre) —Nihilismo—.

Por una lógica interna del Irracionalismo y el Existencialismo, que en él se funda, son Nihilistas y Antimetafísicos. En ellos no hay lugar para el ser.

8.—Ahora bien, con el ser el Irracionalismo pierde todo punto de apoyo para llegar al Ser necesario de Dios. En efecto, Dios no es un Ser del cual tengamos experiencia o que se nos dé presente por un contacto inmediato. Sólo los seres materiales están al alcance intuitivo del hombre. A Dios únicamente podemos llegar, en un orden natural o filosófico, por un raciocinio metafísico a partir del ser, que realmente existe, pero que carece de razón de ser en sí o que existe de un modo contingente y cuya existencia, por ende, sólo puede explicarse por la intervención de la Existencia del ser que es por sí y tiene razón de existir por sí misma y que, consiguientemente, existe necesaria o imparticipadamente. Este Ser es Dios. La inteligencia es quien, en busca

del fundamento o razón de ser, llega al Ser por sí (a se) o imparticipado como exigencia necesaria del hecho de la existencia contingente del ser mundano. Sin la inteligencia —que se apoya en la inteligibilidad o verdad de los seres mundanos inmediatamente dados— no hay tampoco acceso al ser de las cosas y mucho menos al Ser de Dios. O Intelectualismo con Teísmo o Irracionalismo con Agnosticismo y Ateísmo.

Sin el auténtico ser en el horizonte del conocimiento humano, el hombre se priva de todo apoyo ontológico que le permita llegar, en el orden natural, al Ser de Dios, como suprema instancia ontológica que da razón y fundamenta el hecho del ser contingentemente existente. De aquí que el Irracionalismo —empirista, vitalista y existencialista— sea esencialmente ateo. Expresamente ha afirmado esta vinculación Sartre. Incluso en muchos casos, como el de este filósofo, el Irracionalismo se presenta como una actitud deliberadamente asumida para poder fundamentar el Ateísmo. Con el Irracionalismo Sartre lógicamente destruye y niega las esencias y con la desaparición de éstas el ser queda vaciado y se reduce a la nada, a un puro aparecer o, aún peor, al ser que no es. Con el Nihilismo ontológico Sartre pretende destruir toda exigencia de Dios. Dios no existe, dice Sartre, pero aunque existiese debemos comportarnos como si no existiese, es decir, pretende elaborar una situación ontológica —nada de ser— donde “Dios está de más” y no tiene sentido ni acceso.

9.—*Conviene no ilusionarse al respecto. Hay teístas e incluso católicos, que con una gran superficialidad, se expresan despectivamente sobre las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, las “Vías” intelectuales de Santo Tomás, como de algo superado y que no responde al hombre actual, como si hubiera otro camino de acceso a Dios en el orden natural, sino este de la inteligencia. No hay otra senda para llegar a Dios, en el orden natural, que el que recorre la inteligencia desde el ser cambiante y contingente —desde su esencia y existencia finistas— inmediatamente dado a través de nuestra experiencia, hasta el Ser por Sí y necesario de Dios, como a la Suprema instancia ontológica o Fundamento supremo de la razón de ser de las cosas. Podrá actualizarse el estilo o modo de exposición, pero la esencia del raciocinio metafísico realizado por la inteligencia, es perennemente valedero y constituye el único acceso válido al Ser de Dios. Con su aguda penetración, característica suya, lo acaba de realizar una vez más, en una exposición orgánicamente ceñida, el conocido filósofo italiano Michele F. Sciacca (La Nación, Suplemento Literario del domingo 2 de febrero de 1969). Por lo demás el Concilio Vaticano I ha definido la validez del raciocinio intelectual para*

probar la existencia de Dios. Y su Santidad Pio XII, en su Encíclica "Humani Generis" ha condenado el Existencialismo "que invalida el raciocinio metafísico".

Lo que sucede es que las corrientes irracionistas influyen tan fuertemente en el pensamiento y literaturas contemporáneas que tienden a penetrar e inficcionar a muchas inteligencias a través de las múltiples manifestaciones de la cultura-teatro, novela y arte, en general, economía, derecho, etc.— incluso en lo referente a la existencia de Dios.

De aquí que hoy más que nunca, después del Irracionalismo vitalista de Bergson y Ortega y existencialista de Heidegger y Sartre, sea necesario esclarecer la verdadera vida de la inteligencia humana contra las deformaciones con que se la presenta para poderla atacar, y defender el valor y capacidad de la misma para aprehender al ser trascendente e inteligible de las cosas y de su raciocinio metafísico o articulado en el ser y en sus exigencias ontológicas —defensa relativamente fácil, porque todo ataque, negación o duda del mismo se funda y tiene formulación y sentido por él— como el único camino de salvación, para el hombre, del ser del mundo y de su propio ser y del Ser de Dios y que hace posible y da sentido a la cultura a la vida humana sobre la tierra. O Intelectualismo teísta o hundimiento en la nada total.

10.— *Porque si inversamente, en una actitud metafísica se acepta o adopta el Ateísmo o, lo que es realmente lo mismo, el Agnosticismo —imposibilidad de conocer a Dios y consiguiente no necesidad de Dios para la explicación de la existencia del hombre y del mundo— no solamente se pierde el fundamento de todo verdadero ser, sino y por eso mismo, de toda inteligibilidad o verdad, de toda esencia y, correlativamente de toda inteligencia. Sin el Ser de Dios nada es, si se prefiere, sólo es lo ininteligible o el absurdo. En efecto, si el Ser por sí de Dios no existiese, nada puede ser ni existir: ninguna esencia o modo de ser es posible o imposible porque nada es inteligible "porque no hay Dios que lo piense" (Sartre). La compatibilidad de las notas o posibilidad de la esencia no es sino su inteligibilidad, su capacidad de ser entendida como posible o capaz de existir, que sólo tiene sentido por la Inteligencia infinita que la constituye. Sin Dios no hay fundamento de inteligibilidad objetiva, ni, correlativamente, de la inteligencia. Si no hay inteligibilidad o esencia capaz de ser entendida, la inteligencia pierde todo sentido. Sin Dios, pues, las esencias o la inteligibilidad y la inteligencia no pueden ser y carecen de todo sentido.*

Y también la existencia en el sentido de acto o realización de la esencia, pierde sentido. En efecto, Dios es la Existencia en Sí. Si no hay tal Existencia imparticipada, ninguna otra existencia —contingente o participada, dependiente de otra—, puede llegar a ser, carece quien le pueda dar esa realidad. Ni se puede afirmar que ella sea por sí misma, sin necesidad de otro, pues sería en ese caso la misma Existencia y, por su mismo concepto, sería necesaria, sería Dios. Ni se puede decir que sea gratuitamente, porque en tal caso sería siempre por sí o no sería del todo: la nada no puede darse la existencia.

De aquí que asentado el Ateísmo —o el Agnosticismo, que equivale a la no exigencia y necesidad de Dios para explicar el ser humano y mundano y a la consiguiente negación de la necesidad de Dios— nada es, nada es esencia ni existencia, nada es inteligible o con sentido, nada es inteligente. De ahí que admitido el Ateísmo se siga el Nihilismo y el Irracionalismo, el sin-sentido o contradicción o el absurdo de todo. Se hunde el ser y su inteligibilidad o verdad y se hunde el hombre con su inteligencia o comprensión del ser y con su propio ser. Así como el Teísmo fundamenta el ser de las cosas en sí, su esencia y su existencia, y la inteligencia humana que lo aprehende y su reencuentro en el acto de entender, reconstruyendo la identidad real que el Ser y el Entender infinitos tienen en Dios, de una manera intencional en el hombre; inversamente el Ateísmo, al suprimir el Ser y en Entender de Dios, aniquila la fuente de todo ser, de toda esencia o inteligibilidad de toda existencia, y de toda inteligencia capaz de aprehenderlo. Se hunde la inteligibilidad y la inteligencia y el ser de las cosas y del hombre. Nada es, nada es inteligible, todo es absurdo. Con el hundimiento del mundo inteligible y de la inteligencia, el mundo de la verdad, desaparece también todo el orden moral, jurídico y social. Sólo queda el caos, la anarquía, la violencia, el desorden y, en definitiva, la nada absoluta. El orden natural de las cosas y de la vida humana y de la cultura —el mundo organizado por el hombre, de la ciencia, la filosofía, la moral, el derecho y la economía, el orden social, el arte y la técnica— todo pierde inteligibilidad y consistencia, todo se hunde en el absurdo y la nada.

Ex fructibus cognoscetis eos. Por los frutos los conocerán. La frase del Salvador encuentra cabal cumplimiento también en la Filosofía. O Intellectualismo y Teísmo y, con ellos, el ser real de hombre y del mundo, la vigencia de la cultura y la dignidad de la persona, el orden individual y social, o el Ateísmo y el Irracionalismo con el hundimiento de todo en el absurdo y la nada.

No se puede hacer concesiones al Irracionalismo, poner en duda o reparos al valor ontológico de la inteligencia, al Intellectualismo

—o del Tomismo, que, en su esencia perenne, constituye su encarnación más vigorosamente fundada y mejor organizada— no sólo por la contradicción interna que tal posición encierra, sino porque conduce inexorablemente al Ateísmo y al Nihilismo con todas sus consecuencias del hundimiento del ser, y con él de la verdad y de la bondad y de todos los valores que dan sentido a la persona y a la vida humana en el tiempo y en la eternidad.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LAS FORMAS PRINCIPALES DEL ATEISMO

El ateísmo es evidentemente un tema de ardiente actualidad y de importancia capital. Existe hoy en día una inmensa literatura sobre la cuestión, en la cual el ateísmo es presentado en formas científicas y en formas populares; pero el examen de esta literatura deja ver a menudo una gran confusión en las ideas. Mi propósito es tratar de poner orden en esa confusión, discerniendo las formas principales del ateísmo de acuerdo con sus orígenes y caracteres propios, e indicando someramente a continuación por qué camino debe emprenderse la crítica de cada una de ellas.

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Hagamos ante todo algunas observaciones preliminares:

1. Pongámonos de acuerdo sobre el sentido de la palabra "Dios". Empleo ese término en el sentido corriente, habitual, derivado de las grandes religiones monoteístas, y aceptado en consecuencia por todos los fieles de dichas grandes religiones: judíos, cristianos y musulmanes. Para todos los creyentes de que hablamos, Dios es el Ser supremo y único que ha creado cuanto es distinto de él; es un ser personal, que se interesa por sus criaturas y remunera el bien y el mal. Es, en suma, el *Creador providente del universo*.

2. El significado del término "Dios" así precisado, es evidente que el problema de la existencia o no existencia de Dios es para todos nosotros de la mayor importancia. En efecto, la respuesta a esta cuestión tiene consecuencias formidables sobre el sentido de mi vida y de mi destino: lógicamente, mi conducta ha de ser completamente diferente según que yo admita o no la existencia de un Señor soberano, de un Juez inapelable, de quien depende mi destino eterno. Pero la cuestión no es solamente primordial para los individuos, sino igual-

mente para nuestros países y para la humanidad entera, pues es muy difícil dar una base sólida al orden moral y al orden social en la hipótesis atea: basta observar lo que acontece en el mundo para convencerse de ello.

3. Hay que reconocer que se trata de un verdadero problema. No rara vez se ha sostenido lo contrario en ambientes cristianos: la existencia de Dios es considerada una verdad tan evidente, que un ateo sincero resulta imposible, por lo menos si hablamos de un hombre normal; en ejercicio de sus facultades mentales.

Es esa una ilusión peligrosa, pues no hay duda de que Dios no constituye objeto de una evidencia inmediata, a no ser tal vez para algunos privilegiados que gozan de conocimientos místicos superiores, que implican una experiencia auténtica de la presencia de Dios; la existencia de Dios debe, pues, ser demostrada a través de una reflexión que comporta un cierto razonamiento a partir del mundo de nuestra experiencia humana. Además, es indiscutible que existen en nuestros días numerosos *agnósticos* sinceros, es decir personas que declaran ignorar si Dios existe, porque se estiman incapaces de zanjar la cuestión. Es asimismo incontestable que hay *ateos* sinceros, o sea personas que han llegado a convencerse de que Dios no existe, o incluso de que no puede existir.

4. Recordemos por último brevemente cómo han venido los hombres a afirmar la existencia de Dios. Lo han hecho, en resumen, por tres vías convergentes:

—En primer lugar, la existencia de Dios se les presentó como una exigencia para *explicar la existencia del universo*. Los hombres han creído distinguir, en la constitución ontológica de los entes de la naturaleza, indicios de dependencia: esos entes no pueden explicarse por sí mismos, han de ser causados.

—En segundo lugar, la *prodigiosa finalidad* que deja ver el orden universal manifiesta la acción de una Inteligencia creadora de esas naturalezas dotadas de fines.

—En tercer lugar, la existencia de Dios se impuso al hombre como *fundamento del orden moral*: el destino humano carecería de sentido si nuestros actos buenos y malos no recibiesen retribución en la vida futura, por acción de la suprema justicia de Dios.

Tal vez, muy someramente resumida, la concepción religiosa que se impuso progresivamente en el curso de la historia, y forma la base de las tres grandes religiones monoteístas. A partir del siglo XVIII, dicha concepción es enérgicamente atacada por el ateísmo. Encuestas recientes, efectuadas en América y Europa, han revelado que la inmensa mayoría de los ciudadanos de los países libres profesa todavía

la existencia de Dios; no obstante, los partidarios del ateísmo constituyen una minoría activa e influyente, cuya acción turba la convicción de los creyentes. En cuanto a los países comunistas, si bien es difícil decir en qué medida la propaganda antirreligiosa resulta eficaz, no se puede subestimar su influencia.

He distinguido más arriba los "agnósticos" de los "ateos". En los hechos, es difícil separar agnósticos de ateos propiamente dichos. Por eso, sin negar la importancia de las divergencias que los separan teóricamente, designaré aquí con el término "ateísmo" la actitud intelectual común de todos los que se niegan a reconocer la existencia de Dios.

¿Cuáles son las causas del ateísmo contemporáneo? A primera vista, factores múltiples y complejos contribuyen a favorecer el desarrollo del ateísmo en los ambientes hipercivilizados. Pero cuando se observa con más atención, se discernen bastante pronto causas *superficiales* y causas *profundas*. Considero causas superficiales, y por ende secundarias, la manera de vivir materialista, tan difundida en nuestros días, que ahoga en muchas personas las aspiraciones espirituales y los anhelos religiosos; asimismo el contagio de la indiferencia religiosa, sobre todo en las clases sociales más modestas; por último, la propaganda del ateísmo militante, especialmente en los países comunistas. Pero cuando analizamos el estado de espíritu de los ateos que reflexionan personalmente, descubrimos, como fuentes principales del ateísmo las tres causas siguientes:

- la inutilidad de la explicación teísta;
- el escándalo del mal;
- una cierta concepción del humanismo.

Ahora bien, esas tres formas principales de la objeción atea intentan destruir la creencia religiosa atacando precisamente los tres fundamentos de dicha creencia que hemos señalado más arriba:

- la indigencia ontológica del universo;
- el orden o finalidad que se manifiestan en él;
- el sentido del destino humano.

Tal correlación es muy sugestiva, y nos asegura que nos encontramos verdaderamente en el corazón del debate, y que ningún aspecto esencial del problema se nos ha escapado.

Cosa no menos notable, las dos primeras objeciones del ateísmo son exactamente las mismas que Sto. Tomás de Aquino se formulaba a sí mismo, en el siglo XIII, en el artículo célebre de la *Suma teológica* donde se pregunta si Dios existe.

Parece que no, dice, en primer lugar, debido al mal que existe en el mundo: si existiera un Ser infinitamente bueno, parece que debería excluir absolutamente su contrario, el mal. En segundo lugar, porque el recurso a una causa trascendente se presenta como inútil,

pues todo lo que sucede en el mundo parece poderse explicar o por las leyes de la naturaleza, o por la libertad humana. En cuanto a las tercera fuente del ateísmo contemporáneo, el humanismo ateo, Sto. Tomás no da muestra de haberla sospechado, a tal punto está ella alejada del sentido cristiano del hombre.

Procedamos ahora a examinar las tres formas de ateísmo que derivan de las fuentes enumeradas.

EL ATEISMO DE LOS CIENTIFICOS

La primera se da sobre todo en el mundo de los científicos: físicos, químicos, biólogos, médicos, ingenieros, etc. En nombre de la ciencia, se afirma que *la explicación teísta es superflua*, porque la ciencia asume la misión de encontrar en el universo mismo la explicación adecuada de su naturaleza y de su evolución. La historia de las ciencias parece legitimar las pretensiones totalitarias de la explicación científica, pues la evolución general del saber desde la edad media tiene todos los visos de obedecer a la famosa "ley de los tres estados", formulada por Augusto Comte: según éste, la humanidad progresa atravesando tres estadios sucesivos: el estado teológico o mítico (que evoluciona a su vez del fetichismo al politeísmo, luego de éste al monoteísmo), a continuación el estado metafísico, y finalmente el estado positivo o científico; ahora bien, la evolución histórica del saber parece corresponder a este esquema, pues la explicación teológica no ha dejado de ceder terreno a la explicación metafísica, la cual debió luego retroceder ante la explicación positiva. Las conquistas de la ciencia se extienden continuamente: lo que los primitivos atribuyen a divinidades o espíritus, benéficos o maléficos, lo que los escolásticos de la edad media pretendían interpretar mediante entidades metafísicas, los científicos se esfuerzan por explicarlo con las leyes de la naturaleza debidamente establecidas y verificadas por los métodos experimentales; podría pensarse que se acerca el día en que la ciencia positiva proporcionará la clave de todos los enigmas que plantea aún el universo; en ese día, los hombres podrán prescindir definitivamente de Dios.

Recordemos, por último, que, desde hace más de un siglo, la teoría de la *evolución* desempeña un papel esencial en las tentativas de explicación científica del universo y en las concepciones generales del cientismo ateo.

¿Qué debemos pensar de las pretensiones totalitarias atribuidas hoy en día por tantos hombres a la ciencia positiva?

Es exacto que los progresos de la ciencia se han efectuado, en el curso de la historia, y continuarán efectuándose a expensas de los mitos, de las supersticiones y de la pseudoexplicaciones filosóficas. Lo

que equivale a decir que la ciencia reconquista pacientemente su dominio propio, que estaba ilegítimamente ocupado por usurpadores. Mas estos hechos no implican en modo alguno que el dominio de la ciencia sea ilimitado, y que ésta tienda a reemplazar pura y simplemente toda otra forma de conocimiento. Basta, por el contrario, considerar la naturaleza y los métodos de las ciencias positivas, según los definen los mismos científicos, para advertir que las ciencias *no son capaces* de dar la explicación adecuada de lo real. La ciencia estudia el orden de los fenómenos, los describe y clasifica, busca las leyes de orden fenoménico, construye teorías hipotéticas, siempre en el plano de la explicación fenoménica, pues la hipótesis científica ha de ser un principio a partir del cual puedan deducirse, por vía analítica, las leyes y los hechos: la hipótesis debe, pues, por definición, ser del mismo orden que las leyes y los hechos. En consecuencia, la ciencia se declara a sí misma *incompetente* respecto de todo problema que sobrepase el orden fenoménico: tal acontece con los problemas planteados por los presupuestos de la ciencia y las conclusiones a que ella llega; tales problemas son de un orden distinto al de los fenómenos, y escapan por tanto a la jurisdicción de la ciencia.

Veamos esto de más cerca y más concretamente.

La ciencia *explica todo en su orden*, que es el orden de los fenómenos y de las leyes fenoménicas. Fundada sobre el postulado del determinismo universal, la ciencia tiende a explicar todo estado determinado de la materia por el estado antecedente. Ella procede así, no sólo respecto de tal fenómeno particular, sino también respecto del universo en su conjunto, y es allí donde la teoría de la evolución se convierte en elemento esencial de la explicación científica: en efecto, si puede establecerse que el universo material ha conocido, en el curso de una larga historia, metamorfosis profundas, habrá que explicar cómo, a partir de un cierto estado inicial de la materia, el universo ha evolucionado en virtud de leyes de su dinamismo interno, hasta constituir el mundo tal cual lo conocemos hoy.

Pero el orden de los fenómenos plantea a su vez problemas que escapan radicalmente al alcance de la ciencia y de sus métodos, porque son problemas que por su naturaleza pertenecen a un orden diferente del orden de los fenómenos: son problemas filosóficos o metafísicos. Así, por ejemplo:

—¿Cuál es la naturaleza profunda o la constitución ontológica de la materia?

—La evolución progresiva del mundo material ¿es inteligible de suyo o exige la influencia de una causa superior?

—¿Manifiesta el universo una finalidad, un orden inteligible de medios a fines? La evolución ¿está ordenada a un fin?

—¿Es el pensamiento reductible a un fenómeno material?

—La voluntad humana ¿es libre o determinada? Si es libre, ¿puede ser reducida a los fenómenos materiales?

—El hombre, sujeto de pensamiento y de voluntad, ¿es reductible a fenómenos materiales?

—Por último, y sobre todo, ¿es posible solucionar estos problemas sin recurrir a una causa trascendente? Si la existencia de una causa tal ha de ser afirmada, ¿cómo se debe concebir su naturaleza?

Estas cuestiones, repito, escapan *totalmente* a la jurisdicción de las ciencias positivas. Tanto es así, que los neopositivistas, filósofos, o mejor dicho pseudofilósofos pasados al positivismo y al cientismo, declaran con toda sencillez que cuestiones tales “carecen de sentido”, lo que es evidentemente una manera fácil de sacárselas de encima. Volveremos a hablar luego de esa actitud. Por el momento, limitémonos a constatar que, frente al problema de la existencia de Dios, *la ciencia positiva es y debe ser agnóstica*: ella es incapaz de resolverlo, ya sea positiva, ya negativamente.

Y sin embargo no se puede menos que comprobar que muchos científicos se dejan hipnotizar por las conquistas de la ciencia hasta el punto de ver en ella el único modo válido del conocimiento; tan completamente se encierran en la problemática y los métodos del saber positivo, que dejan de ver sus límites. Miopía intelectual, muy frecuente en los ambientes científicos, que explica el agnosticismo de muchos hombres de ciencia, y especialmente de muchos aficionados deslumbrados por la vulgarización científica. Por eso ha podido decirse que “un poco de ciencia aleja de Dios, mucha ciencia acerca a él”: los verdaderos científicos tienen viva conciencia de los límites de su saber y de los misterios que éste suscita.

Antes de concluir con la crítica de la primera forma del ateísmo, el ateísmo de los científicos, quisiera ocuparme un momento del arma favorita del cientismo ateo: la *teoría de la evolución*. Me parece muy importante disipar aquí algunos graves malentendidos. ¿Qué ocurrió en el siglo XIX? Cuando las hipótesis transformistas fueron formuladas por primera vez, los partidarios del materialismo ateo se posesionaron de ellas para combatir la creencia en Dios según ellos, el hecho del crecimiento y del progreso “espontáneos” del universo desde el estado más primitivo de la materia hasta las especies vivientes más perfectas, hacía superfluo todo recurso a un Creador. El resultado fue que por una reacción comprensible, pero mal dirigida, contra esos ataques, las autoridades eclesiásticas y los teólogos católicos adoptaron una actitud más que reticente frente a las teorías evolucionistas. Mas hay error por las dos partes. Por lo que hace a los partidarios de la evolución, era una ilusión ingenua creer

que la evolución dispensa de recurrir a Dios para explicar el mundo; muy al contrario, este pasar del universo de un estado inicial sumamente rudimentario a un estado final incomparablemente más perfecto, pone de manifiesto la imposibilidad radical de encontrar en el universo mismo su propia razón de ser. Por parte de los defensores de la ortodoxia cristiana, so pretexto de combatir el cientismo ateo, se sacrificaba una idea auténticamente cristiana: es, en efecto, la revelación judeo-cristiana la que ha introducido la concepción evolucionista del universo; para los griegos, el cosmos realizaba un orden eterno, siempre idéntico a sí mismo; en ese orden inmutable, el devenir era concebido, no como un progreso absoluto, adquirido definitivamente, sino como una sucesión de metamorfosis cíclicas, que implicaban el retorno regular del universo a estados semejantes; los griegos habían llegado incluso a concebir el retorno periódico de los acontecimientos históricos y de las civilizaciones. Al judaísmo, y después de él al cristianismo, se debe la introducción, en la explicación del orden universal, de las nociones de *historia* y de *evolución progresiva*: creación del mundo, aparición del hombre como remate de la creación, caída original, promesa de un Salvador, preparación de la redención en el pueblo elegido, venida de Cristo, crecimiento de su Iglesia hasta la parusía, tales son las grandes etapas de la historia religiosa de la humanidad; nada más lógico que extender esa concepción histórica a la evolución del mundo material, y es lo que hizo San Agustín con su nueva interpretación de la doctrina estoica de las "razones seminales": para él, el universo creado por Dios contiene desde el origen los gérmenes de todo su desarrollo posterior, de modo tal que la aparición sucesiva de las especies en el correr del tiempo halla su explicación en la naturaleza de la materia primitiva tal como ha sido creada por Dios. Doctrinas análogas son defendidas por numerosos maestros medievales. En cuanto al origen de la vida, no es inútil recordar que Sto. Tomás de Aquino, como todos los escolásticos de su tiempo, admite la generación de ciertos animales a partir de la materia inanimada, bajo la influencia de los cuerpos celestes. Concluyamos, pues, que la doctrina de la evolución no tiene en sí misma nada de anticristiano; lejos de comprometer la afirmación teísta, le añade muy por el contrario una brillante confirmación.

EL ESCANDALO DEL MAL

Pasemos a la segunda forma del ateísmo contemporáneo, la que se basa en el *escándalo del mal*. Encontramos esta objeción, no ya en el mundo de los hombres de ciencia, sino más bien en el de los

hombres de letras, intérpretes de los sentimientos profundos de la humanidad. Ya en el siglo XIX, el romanticismo había insistido sobre la condición miserable del hombre en esta tierra. Mas el existencialismo ha llevado al extremo la expresión de la revuelta y de la desesperación, y ha encontrado fórmulas conmovedoras para traducir el destino trágico de la humanidad y su existencia "absurda".

Y la literatura es siempre eco de la vida: la literatura existencialista refleja el clima de pesimismo y de completa desorientación en que viven muchos hombres de nuestro tiempo. A la vista de tantos crímenes impunes, de tantos sufrimientos inmerecidos, del triunfo de la violencia y de la injusticia, ¿cómo admitir que el mundo se halle sujeto a la providencia de un Ser sabio, bueno y omnipotente? ¿No estamos acaso entregados sin defensa a las leyes ciegas de la naturaleza y a la maldad de los hombres? La dificultad es real, y los mismos creyentes no le son insensibles: si Dios es amor, ¿cómo explicar que tantos desórdenes y sufrimientos hagan la condición humana aparentemente tan poco envidiable? En una palabra, el mal es en opinión de muchos, una especie de "prueba por el absurdo", de "argumento *ex silentio*" contra la existencia de Dios: "Si Dios existiese, no podría permitir todos estos males".

¿Qué hay que pensar de esta objeción?

Presentada como una dificultad seria, que merece un examen atento, debe ser recibida con simpatía y conviene darle una respuesta verdaderamente satisfactoria, pues es claro que el mal en todas sus formas ha de encontrar un lugar en una doctrina adecuada de la Providencia, so pena de dejar al espíritu legítimamente insatisfecho. Pero si la objeción es presentada como un argumento decisivo sin apelación a favor del ateísmo, hay que rechazar tal pretensión como una actitud simplista, y por ende inaceptable. Algunas observaciones bastarán para mostrarlo.

Ante todo, apenas uno emprende el estudio del mal, advierte la suma complejidad de los problemas que plantea. Así, el mal moral (el pecado) es muy diferente del mal físico, y, si existe una Providencia, esas dos formas de mal se vinculan con ella de maneras bien distintas; el sufrimiento, mal físico que afecta a la persona, presenta aspectos muy variados y encierra valores indiscutibles. Por otra parte el mal, que es un "desorden", aparece como un valor negativo respecto del bien o del "orden": ¿de dónde viene la diferencia entre el bien y el mal, cuál es el origen del mal?

En segundo lugar, esta complejidad evidente del problema del mal ha hecho surgir, en el curso de la historia, numerosas tentativas de explicación; ahora bien, entre esas tentativas, varias hacen lugar a una concepción teísta del universo; no hay por tanto incon

patibilidad evidente entre la idea de Dios y el hecho del mal; en consecuencia, la objeción atea no es decisiva, y el camino sigue abierto.

Una última observación me parece especialmente pertinente: la actitud de los santos. ¿No es acaso muy sugestivo constatar que hombres como Francisco de Asís, Vicente de Paul, Juan Bosco y tantos otros conocieron de cerca el mal y la miseria de los hombres en todas sus formas, combatieron heroicamente el mal durante toda su vida, se compadecieron profundamente de todas las miserias humanas, y no obstante no dejaron de estar animados del más ardiente amor de Dios? La objeción atea no hizo, pues, mella alguna a estos hombres superiores, y el amor de la humanidad sufriente no los levantó jamás contra Dios. Es sin duda alguna un fenómeno digno de atención.

Lejos de excluir *a priori* la existencia de Dios, la presencia del mal en el mundo es un hecho misterioso del cual se puede partir para mostrar la indigencia radical de los entes afectados por el mal, y para elevarse, por el trampolín de esos entes deficientes, hasta el conocimiento de su Causa perfecta. Llegado al Principio primero del orden universal, el espíritu humano descubrirá tal vez que sólo en Dios se encuentra la solución adecuada del problema del mal, como de todos los enigmas que el mundo plantea. Pues en lugar de aceptar la imagen incoherente de un mundo absurdo, condenado al desorden y a la ruina por las potencias ciegas que alberga en su seno, se puede concebir un orden providencialmente establecido en el cual la presencia del mal, consecuencia inevitable de la naturaleza de los entes limitados y de los entes corporales, quedaría ampliamente compensada por el bien que se realiza de múltiples maneras, a menudo con ocasión del mal y en reacción contra éste. Puede concebirse, además —y esto es decisivo—, que el universo no ha alcanzado aún su forma definitiva y que el destino de la persona humana no se acaba sobre la tierra; en esta hipótesis, el mal que nosotros conocemos es siempre provisorio y sobra sentido de prueba transitoria; el universo y el hombre marchan hacia un estado final en el cual será asegurado el triunfo del bien. Es claro que tales perspectivas modifican enteramente el problema del mal.

EL HUMANISMO ATEO

Pasemos por último a la tercera forma del ateísmo contemporáneo: el humanismo ateo. Podemos reunir bajo esta etiqueta un conjunto de corrientes filosóficas y literarias que, más allá de profundos antagonismos, poseen en común una actitud fundamentalmente antirreligiosa: la creencia en Dios es condenada en nombre del huma-

nismo, porque compromete el desarrollo del hombre. Tres nombres evocan las orientaciones principales de este humanismo ateo: Marx, Nietzsche y Sartre.

Para el marxismo, la religión es “el opio del pueblo”, porque lo invita a soportar pacientemente las injusticias sociales a la espera de las recompensas eternas prometidas a tal resignación.

La religión es por eso antihumana, ya que atenta contra el progreso social y la liberación de los trabajadores, esclavizándolos a quienes explotan su credulidad. Por consiguiente el ateísmo es la condición primordial del triunfo del comunismo, pues al romper los lazos de dependencia del hombre respecto de Dios, suprime la forma más profunda de alienación.

En las antípodas del comunismo, Nietzsche profesa un individualismo encarnizado, la exaltación del “Superhombre” (*Uebermensch*), que debe dar salida libremente a su “voluntad de poder”, a fin de realizar al máximo su instinto vital imponiendo su dominación a la muchedumbre despreciable de los hombres inferiores. Pero Nietzsche concuerda con Marx en la negación de Dios: lo suprime, o mejor dicho lo suplanta, porque Dios es el principal obstáculo que se erige ante las pretensiones exorbitantes del Superhombre: de ahí que Nietzsche haya decretado “la muerte de Dios”.

Finalmente, más cerca de nosotros, el existencialismo de Sartre ofrece el espectáculo de un ateísmo agresivo y cínico. Sartre se opone violentamente a los dos precedentes por su pesimismo radical: según él, la experiencia del hastío, de la soledad, de la náusea revela lo absurdo de la condición humana y la ilusión de las esperanzas religiosas. La creencia en Dios no es más que un vano esfuerzo por disimular las contradicciones insuperables de nuestra condición, esfuerzo que compromete el carácter absoluto de la libertad humana: también en este caso, el humanismo rechaza el “mito” de Dios como una ilusión nefasta e incoherente.

Resulta casi superfluo recordar los daños producidos por estas diferentes formas del humanismo ateo en las creencias religiosas de nuestros contemporáneos. El marxismo es en gran medida responsable de la difusión del materialismo ateo en el mundo de los trabajadores. Las ideas de Nietzsche son una de las fuentes importantes del pangermanismo y del racismo hitleriano. Sartre, por último, es el inspirador de una escuela filosófica y el animador de un movimiento literario cuya influencia es indiscutible, ya que todo un clima de ateísmo se difunde sobre un numeroso público cultivado, por el ensayo, la novela y el teatro.

Todas estas tendencias aparecen en lo que ha sido justamente llamado “una religión sin Dios”, el movimiento humanista que se

desarrolla en varios países a partir de la última guerra mundial. La "Unión internacional humanista y ética" fue fundada en 1952, en Amsterdam, durante el primer congreso humanista, organizado por asociaciones de humanistas ateos venidos de Gran Bretaña, de Norteamérica, de Australia y de Holanda. Posteriormente otros congresos fueron realizados en Londres, Oslo y París; la Unión se extiende hoy a buen número de países; en Holanda la representa el "Humanistisch Verbond", fundado en 1946, y que contaba 10.000 miembros en 1954, entre ellos gran cantidad de intelectuales; un "Humanistisch Verbond" existe también en Bélgica desde 1952, pero está limitado a la parte flamenca del país, donde es muy activo e intenta agrupar todos los no creyentes en un espíritu de solidaridad y de promoción del hombre; de hecho, recluta sus miembros casi exclusivamente en los medios socialistas; pretende asumir, con el apoyo económico del Estado, la dirección moral de los no creyentes, no sólo en las escuelas, sino también en las cárceles, los hospitales, el ejército, los hospicios de ancianos, etc.; su intención es constituir un "grupo de presión", y crear un centro mundial de información sobre todo lo que interesa a la promoción del hombre.

En la concepción de estos ateos contemporáneos, la religión del hombre debe reemplazar la religión de Dios: el humanismo es presentado como la religión del futuro, fundada sobre la razón.

A decir verdad, desde el punto de vista filosófico y doctrinal, el movimiento humanista no representa gran cosa. Algunos de sus dirigentes belgas, como el profesor Broeckx, afirman incluso que el humanismo no es una "concepción de la vida", sino simplemente una "actitud ante la vida"; según esto, el humanismo no tiene una doctrina, sino que propone meramente un programa pragmático, encaminado a favorecer el progreso de la humanidad en todos los órdenes, sin inquietarse por problemas teóricos. Otros, como el profesor Cuypers, quien ha sido presidente nacional del "Humanistisch Verbond" en Bélgica, presentan el humanismo como una vaga religión de la humanidad, fundamento de una "moral autónoma" cuya regla esencial es el desarrollo y la felicidad del hombre en este mundo.

Los humanistas flamencos han obtenido la creación, en la Universidad de Gante, de una "licencia en moral, con cuatro años de estudio, que se ordena a la formación de profesores de moral autónoma.

¿Qué pensar de estas distintas formas del humanismo ateo?

No se puede subestimar la importancia de estas ideologías, ni omitir su estudio. No se puede descuidar el examen de los valores humanos que pretenden salvaguardar. Pero desde el punto de vista que es aquí el nuestro, hemos de oponer una negación radical a las pretensiones del humanismo ateo en todas sus formas, porque peca

manifiestamente de un defecto de método fundamental: rechaza a Dios en nombre de una concepción del hombre que no se impone en modo alguno, y que debe, por el contrario, ser condenada sin apelación si se establece que Dios existe. En buena lógica, hay que resolver el problema de Dios antes de determinar los caracteres del humanismo auténtico; porque, si Dios existe, el humanismo sin Dios se convierte en humanismo luciferino, hecho de rebelión y de blasfemia; si Dios existe, la verdadera religión no puede ser "el opio del pueblo", puesto que la ley divina es el fundamento de las más rigurosas exigencias de justicia social y de respeto por los humildes; si Dios existe, el "Superhombre" de Nietzsche, ya de suyo grotesco para quien conozca la condición humana, es una criatura henchida de un insoportable orgullo; si Dios existe, el pesimismo de Sartre y sus pretensiones a propósito de la libertad del hombre son intolerables ofensas contra el Señor soberano y su adorable providencia. En una palabra, para justificar el humanismo ateo, habría que demostrar previamente que Dios no existe, cosa que ni Marx, ni Nietzsche, ni Sartre, ni nuestros "humanistas" contemporáneos han logrado hacer.

Terminamos así el examen crítico de las principales fuentes del ateísmo contemporáneo: el cientismo, el escándalo del mal y el humanismo sin Dios en sus diversas formas: marxismo, idolatría del Superhombre, existencialismo. Aunque hartamente sumario, este examen basta para mostrar que ninguna de dichas doctrinas opone un desmentido serio a la creencia religiosa. El terreno queda así libre para la búsqueda positiva de las vías que conducen a Dios.

FERNAND VAN STEENBERGHEN
Universidad de Lovaina
(Traducción de G. A. Piemonte)

COYUNTURAS COSMOLOGICAS

"Los intelectuales desmontan la cara para explicarla por partes; pero ya no ven la sonrisa."

(A. DE SAINT EXUPERY, *Piloto de guerra*).

En nuestros trabajos anteriores¹ nos hemos restringido, tal cual lo habrá comprendido el lector sin necesidad de declaración explícita, a las especies inanimadas, a las especies físico-químicas con que nos hallamos aquí, en nuestra doméstica y vagarosa tierra. Mas ya todo queda dispuesto como para proceder a una ampliación de la perspectiva, intentando no sólo una incursión hacia el terreno de lo biológico sino aun hasta conceder dimensiones cósmicas a nuestras lucubraciones precedentes, y de modo tal que podamos alcanzar también según esta vía el orden vigente.

CONTINUIDAD MATERIAL Y UNIDAD FORMAL DEL COSMOS

Continuidad material

Cuando en 1666, haciendo pasar Newton un rayo de luz solar a través de un prisma triangular de vidrio pudo separar aquella en diversas franjas coloreadas abrió, sin saberlo entonces, una fecunda vía de análisis para el físico-químico y, posteriormente, para el astrónomo.

Hacia 1814 pudo obtener J. von Fraunhofer por primera vez un espectro solar suficientemente definido, constatando así que el espectro resultante se componía de cierto número de bandas coloreadas (espectro de emisión) angostas y que eran como imágenes de

¹ Cf. "Continuidad de la materia", *SAPIENTIA*, 1968, XXIII, 36; "Dinámica de la integración material", *ibid.*, *id.*, p. 97; "Preeminencia del individuo-especie total", *ibid.*, *id.*, p. 169; "Continuidad de la materia y participación", *ibid.*, 1969, XXIV, p. 123.

la rendija según la cual se estrechaba el pincel de luz, alternando con bandas oscuras (espectro de absorción); estudios posteriores condujeron a que dichas bandas eran producidas por radiación de los elementos químicos existentes en el sol, sometidos por ello mismo a la acción de muy altas temperaturas. Por 1859 los alemanes W. Bunsen y G. R. Kirchhoff idean el método de análisis espectroscópico descomponiendo y analizando la luz emitida por diversas sustancias químicas llevadas a la incandescencia; llegaron así a poder asignar a cada elemento químico una serie de bandas características que constituían como la "impresión digital" del mismo. Sistema de análisis que permitía tanto la determinación de la presencia de pequeñas cantidades de sustancia cuanto el descubrimiento de nuevos elementos al aparecer espectros que no coincidían con los conocidos hasta ese momento². Y por cuanto sólo se trataba de captar y analizar luz emitida por diversos cuerpos, la aplicación a la recibida desde los cuerpos celestes fue casi inmediata: en 1862 el sueco A. J. Ångström descubre la existencia de hidrógeno en el sol; en 1868 el francés P. J. C. Janssen observó una línea en el espectro solar que no pudo identificar, línea atribuida posteriormente por el inglés N. Lockyer a la presencia de un nuevo elemento, que denominó helio y que por entonces era desconocido en la tierra.

Mas de todo esto lo que ahora propiamente nos interesa es que tal tipo de análisis revelaba, en términos generales, que en los astros se hallaban los mismos elementos —todos o en parte— que los conocidos como constituyentes de la tierra. Los ya casi innumerables trabajos que se han ido acumulando de entonces acá han permitido no sólo aumentar efectivamente el número de elementos experimentalmente registrados como constituyentes de los cuerpos celestes, sino que aun han podido llegar los astrofísicos a elaborar ingeniosas y a la vez bastante bien fundadas hipótesis acerca de la existencia, abundancia y origen de los elementos químicos en el universo. El rápido avance producido en la comprensión de los procesos de transmutación nuclear y, en general, de las reacciones nucleares, hace posible ahora establecer una vía plausible según la cual han podido formarse los diversos elementos químicos a partir del más simple de ellos: el hidrógeno³

² Así, los mismos Bunsen y Kirchhoff pudieron descubrir el Ce y el Rb en 1860 y 1861, respectivamente.

³ Cf. por ej. J. L. GREENSTEIN, "Stellar evolution and the origin of the chemical elements", *American Scientist*, 1961, 49, 449.

Con respecto a los seres vivientes, desde los tiempos en que el célebre J. J. Berzelius (1779-1848) sostenía su "vitalismo químico"⁴ hasta hoy, y pasando por la síntesis de la urea según Wöhler (1828) y del ácido acético según Kolbe (1845), mucha agua ha corrido bajo el puente existente entre la estructura química de las sustancias inanimadas y la de las animadas; al menos suficiente ha sido el caudal como para haberlo anegado, reuniendo así ambas márgenes en una común fundamental.

Hoy sabemos que no sólo entran en la composición química de todo viviente elementos químicos tales como C, H, N y O —elementos que constituyen el 96 por ciento en peso del cuerpo humano— sino que otros muchos tienen allí su lugar: la presencia de Na, K, Ca, P, Cl, Mg y Fe se había establecido ya a mediados del siglo pasado, tanto formando los huesos (Ca, P) cuando los tejidos (Ca, K, Mg, Na, Cl) y la sangre (Fe especialmente, Na, K, Ca). Hoy es necesario tomar en consideración muchos otros elementos que, no obstante aparecer en proporciones cuantitativamente insignificantes en el organismo humano, por ejemplo, juegan muy importante papel y tanto que la terapéutica los ha asimilado en los tratamientos vitamínico-minerales. De este modo Mn, Cu, Co, Mo, Zn, etc., resultan esenciales para la vida animal; el B lo parece para los vegetales; el V para algunos tunicados; etc.

No es ya posible hablar, estrictamente, de elementos biogénicos como de un pequeño grupo privilegiado pues los hallazgos obligan a la prudencia y conclusión de que también aquí, en el universo de lo animado, pueden hallarse bien tiradas las líneas maestras confirmantes de una continuidad material entre los seres naturales.

Unidad formal

Si consideramos ahora que no existe el vacío absoluto, que —parafraseando a un místico contemporáneo— los seres materiales no son islas o, tal cual lo hemos repetidamente señalado, que carece de sentido hablar de un cuerpo aislado en el universo, se hace inmediatamente clara la conclusión: a la referida continuidad material del cosmos ha de agregarse su unidad formal. Nuestro cosmos es *un* cosmos; en su varia manifestación nos acaba conduciendo hacia aquella unidad de comportamiento, hacia aquella armonía cósmica que de

⁴ Cf. B. S. JOERGENSEN, "More on Berzelius and the vital force", *Jour. Chemical Education*, 1965, 42, 394.

Tales en más se ha constituido necesariamente en el faro rector de toda investigación natural.

A aquellas primigenias lucubraciones mítico-filosóficas, y aun estéticas y místicas, se viene a sumar ahora la ciencia, la cual renunciando al cómodo y muy claro —a primera vista— mecanicismo de otrora, ha accedido a una visión unitaria total, llenando los supuestos vacíos cósmico e intraatómico con los ubicuos “campos” gravitatorios y electromagnéticos. Campos que no significan sino las zonas de interacción que se establecen entre los cuerpos y de cuya realidad física ya no existen dudas.

Más aún, esta unidad formal se extiende, si aceptamos la célebre fórmula de Einstein, hasta relacionar funcionalmente al menos un accidente tan intuitivamente corpóreo cual es la masa con ese otro, índice del dinamismo natural, que es la energía. Y por cuanto en la masa y la energía, o por mejor decir en la masa-energía, se resume el universo existencial de la ciencia, acabamos desde esta perspectiva en la más claramente expresada unidad formal con bases científicas.

Relacionando ahora estas conclusiones con nuestros estudios previos, se hace claro que cabalmente una argumentación tal entra ya en las lindes de una participación considerada según el plano del orden y como extensión analógica de la estricta participación real según la especie. Nadie pensará —no al menos como conclusión de nuestras ideas, así lo esperamos— establecer una rígida univocidad entre nuestros recorridos I-E P e I-E T y el hombre, por ejemplo. Lo que sí aparece válido es la consideración ampliamente cósmica de esa relación participativa entre I-E P e I-E T, no sólo porque el análisis espectroscópico revela una composición semejante en todos los cuerpos celestes conocidos sino también —y aquí reside la firmeza del argumento— porque sean cuales fueren dichas composiciones y aun cuando intervengan en ellas elementos todavía desconocidos para nosotros y hasta de estructura completamente diversa (pensemos aquí en la pretendida estructura de la mal llamada “antimateria”), siempre será aplicable la relación real entre I-E P e I-E T de una misma sustancia.

Extensión esta de nuestra argumentación que no carece de importancia, pues al abarcar ahora el cosmos todo y clausurarnos en nuestra vía según la participación en el plano del ser corpóreo, nos abre la perspectiva e incita a entrar en ella, de la participación en el plano del ser *simpliciter*.

Tentación ante la cual no nos queda sino resistir a pie firme. Por ahora.

LA SCALA NATURAE

Cuando se sigue con suficiente atención la imagen que del universo material nos proporcionan tanto la ciencia cuanto la filosofía, un hecho llama poderosamente la atención: la ausencia de claras líneas demarcatorias entre los entes que constituyen el objeto de la experiencia; la contrariedad que parece existir entre lo que denominamos rigidez lógica de las definiciones y la flexibilidad real de los límites entre los individuos que las encarnan.

La perspectiva científica

A través de todos nuestros trabajos anteriores los ejemplos nos han ido saliendo al paso sin que hasta ahora hayamos puesto el énfasis en ello; pero una rápida lista de casos nos bastará.

Así, y para comenzar con un ejemplo relativamente corriente, los denominados "estados de la materia", que parecen diferenciarse con bastante claridad según algunos casos típicos de la experiencia cotidiana, aparecen reducidos al concepto de orden en su expresión científica; orden cuyo alcance disminuye paulatinamente desde el estado sólido (cristalización) al líquido ("cristales líquidos") y desde éste al gaseoso; y orden controlado por las fuerzas de van der Waals y de atracción electrostática, por donde el paso de uno a otro orden o estado llega a efectuarse insensiblemente hasta establecer una verdadera continuidad entre estados y hacer muy dudoso, en ciertos casos, definir si se trata de un sólido o de un líquido; ejemplo típico el del vidrio, considerado desde el punto de vista científico cual un líquido sobreenfriado⁵.

Descendiendo ahora al nivel molecular, a la aparentemente firme definición de molécula como la mínima cantidad de un compuesto ha sucedido, sin negar aquella, una concepción más dinámica pero al mismo tiempo menos rígida como imagen según vienen regidas tales moléculas por los valores de la energía de disociación; así surgen

⁵ Cf. CH. GREENE, "Glass", *Scientific American*, 1961, 204, p. 92. Según G. O. JONES AND F. E. SIMON, "¿Qué es el vidrio?", *Endeavour*, 1949, VIII, 175, desde el punto de vista termodinámico no le caben al vidrio calificaciones tales como "sólido", "líquido", ni aún "líquido sobreenfriado", y "si hallamos dificultades en asignarle uno de los estados de agregación convencionalmente definidos, no es por falta de conocimientos sino porque sabemos demasiado acerca del mismo" (p. 181). Palabras dignas de meditación, pues dentro de su aparente simplicidad apuntan hacia la varias veces señalada estrechez de nuestros marcos conceptuales frente a la amplia variedad de ser y obrar de los seres concretos. Destaquemos como dato ilustrativo que en ciertos vitrales muy antiguos se ha podido comprobar una real fluencia del vidrio, con acumulación del mismo en las zonas inferiores, cual si se tratara de un líquido extraordinariamente viscoso.

las moléculas "verdaderas": las de van der Waals; los estados moleculares "instantáneos". Desde el punto de vista del enlace químico la transición se produce insensiblemente en los límites entre el enlace iónico y el enlace covalente expresados, de acuerdo con la teoría cuántica, cual una indefinidamente continuada superposición de las funciones propias de los electrones, hasta la aparición de las fuerzas de repulsión entre los núcleos.

A nivel atómico no sólo parece constatarse experimentalmente esa continuidad estructural expresada en el descubrimiento de un sistema planetario que se repite a la escala cada vez más profunda de protones y neutrones⁶ sino muy especialmente en la imagen del átomo a orbitales, donde se reduce la individualidad de cada partícula a ciertas zonas de interacción; y aún el átomo aparece definido sólo gracias a la interacción con sus congéneres. Hecho que, por otra parte, ya conocía la físico-química clásica al declarar indefinido de por sí el radio atómico y sólo valorable a través de una convencional distancia media entre los núcleos de dos átomos en interacción. El diámetro del electrón, por ejemplo, no es determinable experimentalmente debido a las inevitables interacciones que se producen a las altísimas energías que deben ponerse en juego para poder determinar una magnitud del orden de 6×10^{-13} cm (energías del orden de 80 Bev); en tal caso se produce la aparición de un par pión-nucleón. Por consiguiente el "diámetro del electrón" se acepta como expresado por el resultado de la ecuación:

$$d = 2 e - 2 e^2 / m_0 \cdot c^2 \cong 5,7 \cdot 10^{-13} \text{ cm}$$

Así como se acepta, por razones de simetría, que el electrón es esférico, y que su diámetro significa la distancia mínima de aproximación entre dos electrones que chocan centralmente y a la velocidad de la luz.

En términos generales: la concepción ondulatorio-corpúscular de la materia, donde el corpúsculo no sería sino la zona de mayor densidad de probabilidad del tren de ondas, y según la relación partícula-campo —donde el campo se concreta por dilución de la partícula y viceversa—; y la reiteradamente referida equivalencia entre masa y energía, todo ello no hace sino reafirmar una imagen continuista del cosmos inanimado. Imagen que, en puridad de verdad, no se restringe según vimos a ese cosmos parcial sino que acaba por extenderse hasta el reino de lo vital, tanto en perspectiva macroscópica cuanto atómico-molecular.

⁶ Cf. nuestra "Continuidad de la materia", p. 20, nota 10.

La primera imagen, tomada por la negativa, no expresa sino esa dificultad real y desde tiempo conocida⁷, según la cual no es posible establecer netas discontinuidades entre los reinos vegetal y animal; a lo cual ha de agregarse ahora y según van las cosas, la perspectiva asombrosa que comportan los virus⁸ como irresolutos ciudadanos de dos reinos, y la no menos halagüeña representada por las recientes experiencias de obtención de ciertos compuestos químicos típicamente "vitales", cuales son los aminoácidos, logrados a partir de moléculas sumamente simples. Experiencias éstas que han conducido a dos problemas a veces confundidos pero realmente diversos: a una hipótesis acerca del probable origen de la materia viviente en el universo —al menos en nuestra tierra— y al intento de lograr seres vivientes en el laboratorio⁹.

Contemplada desde una perspectiva atómico-molecular, esta imagen continua de lo vital se reduce a una concordante aplicación de la teoría cuántica de la materia a la estructura material de los vivientes, y donde valen análogamente los resultados expresados antes respecto de átomos y moléculas¹⁰.

Y sin embargo pareciera que nuestra insistencia a volver una y otra vez al nivel de lo atómico-estructural debiera acabar comportando una autodestrucción del mismo panorama continuista que intentamos edificar, puesto que al cabo de él nos aguarda implacable y definitiva la basal discontinuidad cuántica, arruinando nuestro tan trabajosamente entramado panorama. Pero estimamos que no hay tal cosa, puesto que si bien se mira y sin necesidad de apelar ahora a las continuidades onda-copúsculo y partícula-campo, es el mismo y fundamental "principio de incertidumbre" quien hace retomar la vía continuista puesto que llevado aquel al extremo que debe ser llevado, niega necesariamente una rigurosa definición de los mismos límites cuánticos a favor de una continuidad que ha de tomarse, finalmente, de parte del ente existente.

⁷ ARISTÓTELES, *Historia animalium*, 681 a 12. Cf. J. M. LE BLOND, *Aristote, philosophe de la vie*, Ed. Aubier, París, 1945, p. 42 ss. (importante introd., trad. y comentario al *De partibus*, L. I); y L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Ed. Vrin, París, 1955, p. 140 ss.

⁸ Cf. *La naturaleza de la multiplicación de los virus*, Segundo Symposium de la Society of General Microbiology, celebrado en la Universidad de Oxford, ed. cast. Rev. Occidente, Madrid, 1959.

⁹ Numerosos son hasta ahora los trabajos científicos aparecidos; cf. por ej. los recogidos en "Modern ideas on spontaneous generation", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1957, 69, pp. 255-376. Además las ya clásicas obras de A. I. OPARIN, *The origin of life on the earth*, Oliver and Boyd, London, 1957; A. DAUVILLIER, *L'origine photochimique de la vie*, Masson, París, 1968; y los importantes *Procc. of the First International Symposium on the origin of life on the earth*, held at Moscow, 19-24 August 1957, Pergamon Press, 1959.

¹⁰ Cf. E. SCHROEDINGER, *¿Qué es la vida?*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947; P. JORDÁN, *La physique et le secret de la vie organique*, A. Michel, París, 1959.

La perspectiva filosófica

La historia toda del pensamiento ha estado, está y lo seguirá haciendo incoerciblemente, dominada por las ideas de armonía (ἁρμονία) y orden (κόσμος), ritmo (ρυθμός) y simetría (συμμετρία) cósmicos, reposantes todas ellas en aquella otra de la realidad de un logos (λόγος) universal, ordenante y cósmicamente expresado por las luchas entre contrarios: seco-húmedo; vida-muerte; frío-calor; etc.; de modo tal que resultaba, tal lo decía Heráclito, "superior la armonía imperceptible que la perceptible"¹¹. Idea que con sus más y sus menos pasó, al hilo de todos los sistemas de pensamiento, desde Tales a Aristóteles, vía pitagóricos y su "armonía de las esferas"; alcanzando el pensamiento medieval, donde apunta una indudable culminación según el desarrollo de una amplia cosmovisión en la cual lo teológico ilumina lo metafísico¹².

Perspectiva esta sapiencial entonces y donde la *ratio* (la potencia cognoscitiva según el discurso) halla su justificación última en la iluminación que le procura el *intellectus*, extremo superior del alma a través del cual ésta entra en contacto con lo supremamente inteligible; por donde el *intellectus* se constituye en el hábito perfectivo de la razón, a la cual lleva hasta la intelección no discursiva de los primeros principios, justificantes de toda demostración. *Ratio e intellectus* cuyo objeto final no es otro que el Ente en cuanto ente y separado¹³, El Que Es y de Quien todos dependen y participan según un orden en el cual se refleja la Sabiduría, que "todo lo ha dispuesto según peso, número y medida"¹⁴, suavemente, sin saltos, hiatos ni bruscos desniveles; tan armoniosamente como el artista dispone sus matices¹⁵, conduciendo así, y tal cual él mismo lo ha sido, a la contemplación serenísima final que sitúa al alma en su peculiar oficio de horizonte entre dos mundos¹⁶. Orden de participación tanto verificable en vía ascendente (S. Tomás)¹⁷ cuanto descendente (S. Agustín)¹⁸; mas alcanzan-

¹¹ DIELS-KRANZ, *Fragmente...*, Frag. 22 B 8.

²¹ Aún cuando el relato bíblico se abre con una "tierra confusa y vacía", inmediatamente añade el hagiógrafo que "el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas" (*Gén.*, I, 2); principio ordenador este espíritu y de cuya subsiguiente actividad se seguirá el orden que se pasará a describir inmediatamente según marche la creación.

¹³ ARISTÓTELES, *Met.*, 1064 a 28.

¹⁴ *Sabiduría*, XI, 21.

¹⁵ Cf. DIELS-KRANZ, *Fragmente...*, Frag. 23, donde Empédocles utiliza esta imagen. Es interesante notar que los pintores griegos trabajaban con cuatro colores básicos: negro, blanco, rojo y amarillo.

¹⁶ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, c. 68.

¹⁷ Cf. las famosas "cinco vías" para alcanzar la existencia de Dios según S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 2, 3; y *I C. Gent.*, c. 13.

¹⁸ Cf. O. N. DERISI, *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, Guadalupe, Buenos Aires, 1965, cap. IV: "Agustinismo y tomismo", para una clara exposición de ambos modos de proceder.

do, sea cual fuere la adoptada y cual visión cósmica comprehensiva, que la "divina sabiduría unió lo ínfimo de las cosas superiores con lo sumo de las inferiores"¹⁹.

Pues no cabe duda que ha sido la peculiaridad estructural del hombre, con su casi imposible polaridad cuerpo-alma subsumida en la maravillosa unidad que le otorga la comunicación del ser de la substancia espiritual a la materia corpórea, quien ha provocado y motivado primariamente la justificación de una armonía cósmica. Es esta elevación y subsumisión de lo material por lo espiritual "lo que mueve a considerar la admirable concatenación de las cosas (pues no sólo) el cuerpo humano, de armónica complexión, alcanza lo ínfimo del género superior: el alma, que ocupa el último grado en el género de las substancias intelectuales, (sino que han de considerarse, desde abajo) ciertas formas ínfimas, incapaces de llevar a cabo otras operaciones que las posibles según las cualidades dispositivas de la materia, tales como lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro y lo denso, lo pesado y lo liviano, etc., tal cual ocurre con las formas de los elementos, formas totalmente inmersas en la materia y sobre las cuales aparecen las formas de los compuestos (...) y sobre éstas algunas formas existen cuyas operaciones se extienden a ciertos efectos que exceden el poder de aquellas cualidades (...) tales son las almas de los vegetales (...) en cuanto son principios de movimientos para los seres vivientes que se mueven a sí mismos. Por sobre estas formas se hallan las almas de las bestias que no sólo se mueven sino que, de algún modo, también conocen (...). Y por sobre todas estas formas (...) aparece el alma intelectual (...) no totalmente sujeta a la materia"²⁰; vuelta que cierra el ciclo inaugurado con la admiración primigenia.

Lo que resulta sumamente interesante y sorprendentemente actual es verificar que nuestro autor no se contenta con establecer, más o menos dogmáticamente y en pauta a un inmediato antropomorfismo, este orden cósmico sino que con un sano realismo y según una prudente recurrencia a lo que hoy denominaríamos "razones científicas", señala las coyunturas naturales de la cadena, pues dice expresamente refiriéndose a los animales, que "de algún modo participan del intelecto según cierta oscura resonancia; y de la voluntad en cuanto poseen apetito sensible"²¹. Mientras que el eslabón vegetal-animal lo halla

¹⁹ DIONISIO, *De div. nominibus*, c. VII, citado por S. Tomás en varios lugares de sus obras. Cf. B. MONTAGNES, "L'axiome de continuité chez Saint Thomas", *Rev. Sc. Philos. Théol.*, 1968, LII, 201, para un elenco de pasos (33 en total) y análisis del significado y alcance de este "axioma" de Dionisio.

²⁰ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, c. 68.

²¹ S. TOMÁS, *In II Sent.*, D. 27, q. 1, a. 4, a. 3.

en la más o menos neta aparición del sexo en los vegetales: "algunas plantas participan de la distinción de los sexos, lo cual es propio de los animales"²². En términos generales, "la natura no procede inmediatamente desde los animales perfectos a las plantas sino que produce como intermedio animales imperfectos, que participan de la sensibilidad animal y de la inmovilidad vegetal"²³, de modo tal que aquí también "siempre lo sumo de un orden inferior tiene afinidad con lo más bajo del orden superior, tal como los ínfimos animales distan muy poco de las plantas"²⁴.

Maravilloso atrevimiento del sabio cuyo oficio es ordenar²⁵, pero que es consciente, al mismo tiempo, de que si bien "la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin"²⁶, "no es posible conocer perfectamente una cosa desconociendo su obrar"²⁷. Siendo así que "en las cosas naturales la intención del fin compete al agente por razón de su forma"²⁸, forma que exige una materia adecuada a la cual actualizar²⁹ pues "el ser de la forma no es ajeno al ser de la materia"³⁰, ya que "la potencia se ordena al acto como la materia a la forma"³¹, no logrando "la materia su forma faltándole la disposición para ello"³². Con otras palabras, que la escala de perfección ontológica reposa materialmente en estructuras adecuadas; y que a mayor perfección precederá más compleja y armónica disposición de las partes³³.

Desde la simplicidad de una estructura tal como la del átomo de hidrógeno, hasta la complejidad anátomo-psico-fisiológica del hombre, se extiende toda una "gran cadena del ser", de "modo tal que todos los órdenes, por cuanto procedentes de un mismo principio, poseen una cierta continuidad recíproca; y así el orden corporal alcanza el animado y éste, el intelectual, el cual lo hace con el divino"³⁴,

²² S. TOMÁS, *In de causis*, lect. 19. También el importante paso de la *Q. disp. De Anima*, a. 1, resp.

²³ S. TOMÁS, *In de causis*, lect. 30.

²⁴ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I., 108, 6, resp.

²⁵ ARISTÓTELES, *Met.*, 982 a.

²⁶ S. TOMÁS, *I C. Gent.*, 1.

²⁷ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 1.

²⁸ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 30.

²⁹ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 40.

³⁰ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 56.

³¹ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 22.

³² S. TOMÁS, *III C. Gent.*, 143.

³³ Perspectiva desde la cual se puede justificar más prudente y cumplidamente toda exigencia de "complejificación" —teihardiana o no— en una hipótesis evolutiva del cosmos.

³⁴ S. TOMÁS, *In de causis*, lect. 19.

lográndose de este modo “el orden del universo, la última y más noble perfección de las cosas”³⁵.

Consiguientemente, este orden y perfección se alcanza, en fin, por una cierta latitud de la substancia corpórea, según una ampliación existencial de aquella su rigidez esencial, la cual de sí misma clausa y rigurosamente invariante, se hace más plástica en tanto se descende en la escala de una individuación hacia lo-otro (las otras substancia análogamente afectadas) según la posesión participativa que de aquella invariancia (“las especies son cual los números”) recibe cada individuo substancial realmente existente “ad modum recipientis”. Unico modo, en verdad, de existir la substancia corpórea si ella lo ha de hacer, como inevitablemente lo hace, interdinámicamente y a tal extremo cual el significado por la energía como epifanía de su acto de ser³⁶.

Tan se impone esta latitud de la substancia que nos hemos visto obligados a señalar constantemente, a riesgo de fatigar, esa como dilución recíproca de las substancias naturales, compelidas a obrar para ser y a obrar por contacto, mediato o inmediato pero exigiendo una esencial coexistencia, una compleción del ser de cada substancia por el ser de las substancias concomitantes.

Cada I-E P, encarnando tal determinada especie, siendo “de tal substancia”, lo hace de hecho e irrenunciablemente según un concreto contexto dinámico; todo I-E P surge como resultado de un compromiso entre él mismo y sus circunstancias; circunstancias entre los cuales ha de contarse el cognoscente (y su instrumento, habitualmente), él también a su modo “diluído” a favor de los objetos de conocimiento, por los cuales se debe dejar determinar dinámicamente en los extremos inicial y final (captación del hecho y comprobación posterior de las deducciones) del proceso cognoscitivo³⁷.

Estas tonalidades expresivas del I-E P, de los individuos substanciales realmente existentes, son las que conforman el orden cósmico “según las cosas mismas”³⁸, de acuerdo con “el orden recíproco de las

³⁵ S. TOMÁS, *II C. Gent.*, 45.

³⁶ Cf. “Continuidad de la materia”, *l. c.*, p. 32 ss.

³⁷ Esperamos no escandalizar por esta “dilución” del hombre puesto que al cabo su condición de inteligencia encarnada le obliga a él también a entrar en contacto dinámico, a través del cuerpo, con las demás substancias naturales a conocer, haciéndose “lo otro” intencionalmente, claro está, pero un hacerse que implica plegarse a las exigencias de ese “otro” —y de él mismo—, según un proceso que acaba en el acto de conocer. Proceso que se hace a veces extremadamente complejo por la interpósita recurrencia a un instrumental cada vez más complicado, según avanza la investigación.

³⁸ “Doble es el bien del universo: según lo *separado*, esto es, Dios, que es como el general para el ejército; y según *las mismas cosas*, y esto es el orden de las partes en el universo, tal como el orden de las partes del ejército es su bien”, S. TOMÁS, *De spirit. creat.*, a. 8, resp.

partes”³⁹, conforme a la vertiente experimentalmente captable de una relación —interrelación— dinámica que lo constituye formalmente sobre la base material de aquella pluralidad de substancias, vinculadas precisamente en cuanto interdependientes según ser y obrar con arreglo a una subordinación relativa de agentes y pacientes —de acción-pasión, para volver una vez más al término— de la cual surge un orden analógico entre ellos, un orden cual relación “ad invicem” en un universo donde no se dan agentes ni pacientes puramente tales sino un cerrado círculo de acciones-pasiones clamantes, en última consideración, por el Ordenador de todo orden y Causa Primera y Final de todo ser y obrar.

J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

³⁹ S. TOMÁS, *In II Sent.*, D. 44, a. 2, c.

PROSPECTIVA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

El título de este trabajo peca un poco por pleonasma o imprecisión. Por pleonasma, porque el nacimiento del prospectivismo fue un asunto eminentemente filosófico, habiendo sido avanzada la idea de la prospectiva dentro de una filosofía como una solución o, mejor, como una perspectiva filosófica de solución. Por imprecisión, porque intentar la prospectiva del pensamiento filosófico sólo puede significar —poniéndonos voluntariamente al interior de la óptica prospectivista, y no queriendo contradecirnos, es decir traicionar lo que acabamos de aceptar— sólo puede significar esforzarnos para edificar la prospectiva del prospectivismo. Pero una empresa de ese género nos parece muy arriesgada y hasta afilosófica. Un filósofo que abandona su mejor arma —el espíritu crítico y autocrítico— no puede, con toda probidad, pretender esbozar un panorama verdaderamente filosófico. Lo que sí ofrece en parecido caso es una deformación ideológica.

Hechas esas aclaraciones, podemos abordar nuestro tema, que proponemos circunscribir como principios de la filosofía de la prospectiva.

1. *Orígenes y fundamento de la filosofía prospectivista.*

Evocar la prospectiva equivale a evocar al filósofo francés Gaston BERGER, y más precisamente, su camino hacia la idea de la prospectiva, camino lógico y hasta, podríamos decir, “obligatorio”, dada la orientación que dominaba toda su obra.

Gaston Berger fue el discípulo de dos importantes filósofos franceses: Maurice BLONDEL y René LE SENNE, que tuvieron mucha influencia en su maduración filosófica. Pero lo básico en su reflexión, lo formaba la fenomenología de E. HUSSERL, cuya introducción y conocimiento en Francia es su mérito indiscutible.

Sin embargo, Gaston Berger concibió esta empresa de una manera creadora: no “comentar a Husserl” sino “volver a las mismas

cosas”, como “dos tareas principales”: “Se nos presentan dos tareas principales: ver cómo el intelectualismo trascendental contesta a las exigencias de la situación filosófica contemporánea, bastante diferente de la que había originado la reflexión de Husserl —seguir adelante con la tarea positiva de la fenomenología, y, particularmente, dilucidar la noción de constitución”¹.

La situación filosófica o la situación del hombre desde el punto de vista filosófico, nuestro autor la analiza en términos semejantes a lo que hoy nos parece un tópico existencialista: “Lo que manda, *es la máquina social*, es decir, la Administración. De este modo, el hombre moderno, es la víctima del anónimo cuerpo administrativo. El hombre moderno, así agobiado, dirige sus maldiciones a las potencias misteriosas y confusas que modelan las sociedades modernas mucho más profundamente que las sociedades primitivas. Y se siente perdido en un mundo que no le es directamente hostil, como lo sería un animal, como lo sería otro hombre, pero que no posee un sostén preciso, una resistencia definida, en un mundo que pudiéramos llamar apático, un mundo de algodón, en el cual nada se decide y en donde toda acción se pierde sin dar resultados. ¡Su vida se asemeja un poco a la de las pesadillas en las cuales se grita, se pide auxilio, se protesta, sin que nadie se dé cuenta o parezca notar! Se es perseguido, acusado, condenado, sin que uno pueda explicar el porqué. La Administración no tiene ni corazón ni oídos. La máquina social prosigue imperturbable su camino. ¡Pague, después hará las reclamaciones! Muera usted, después reclamará...”².

Desde luego, Gaston Berger reconoce la calidad de la descripción negativa de los que se proclamaron existencialistas; pero lo que rechaza son sus conclusiones que desembocan en lo absurdo. Él busca, al contrario, las razones para esperar, se esfuerza para descubrir una salida de esas situaciones trágicas; no se deja fascinar por el tragicismo del sino humano; no lo admite sino como una etapa que no es la última. Hay un “*deber propio del filósofo*” el cual tiene que juzgar con toda lucidez. “Su función no es el *expresar* su tiempo como lo hace un novelista, ni cantar las emociones, como lo hace el poeta. Debe prever lo que tiene que venir, anunciar las dificultades que nos esperan y modificar nuestra actitud permitiéndonos así sobreponerlas.”³

¹ GASTÓN BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective*, P.U.F., París, 1964, p. 48.

² GASTÓN BERGER, *L'homme moderne et son éducation*, París, 1967, p. 204.

“Gastón Berger no es el primero que haya dado importancia a la herencia de Husserl. Pero sí es el primero que se negó a prolongar la fenomenología en escolástica, el primero que le reservó, con inteligencia, con sagacidad, las solícitas atenciones de la elegancia francesa”. H. DUMÉRY, “La théorétique”, *Les Etudes Philosophiques*, nº 4, 1961, p. 361.

³ G. BERGER, *L'homme moderne*, p. 206-207.

No es posible alcanzar este resultado con el empleo de algún apriorismo; hay que llegar a los fundamentos de lo humano y su existir en el mundo, mediante un método riguroso, más riguroso que el método cartesiano. Descartes partió de *ego cogito*, del sujeto del conocimiento; es necesario dar un paso más: dado que nuestro pensar es siempre el pensar en alguna cosa, si queremos desligar el sujeto de las cosas, tenemos que proceder a la "reducción trascendental" para hallar "la fórmula fundamental de la fenomenología": *ego cogito cogitatum*.

Gaston Berger subraya que no se trata de ninguna isolación arbitraria ni abstracción artificial. Al contrario, la constitución del "sujeto trascendental" nos permite enfocar al hombre en su situación fundamental, o sea, proyectar toda la luminosidad de reflexión sobre lo humano en cuanto humano.

Sólo de esta manera se puede también descifrar el misterio de las condiciones humanas y en primer lugar, el del tiempo. Gaston Berger, siguiendo a Bergson, se eleva contra la confusión ciega del tiempo y de los contenidos de nuestra conciencia, y contra las deducciones abusivas de sus dimensiones —pasado y futuro— a partir de la "espesura" del presente tanto en el nivel personal como en el histórico (lo que no es aún, lo que ya no es). En efecto, cuando nos preguntamos sobre la realidad de lo que pasó o sobre la posibilidad de lo que vendrá, no tenemos a nuestra disposición otro criterio sino el presente.

Pero tampoco éste nos satisface: "reducido a sí mismo, el presente no tiene sentido. . . Desgajado del pasado y del porvenir, el presente es absurdo"⁴. Lo único que logramos captar es el "ser temporal" en el desarrollo, en la duración bergsoniana. El presente puro sería "un límite sin espesura" que se mueve dentro de un continuo unidimensional, en suma, una cosa imaginaria. "La experiencia del tiempo más escueta que podamos tener es. . . la de una existencia y de una muerte. . ."⁵

Por esta razón, es lícito, según Gaston Berger, hablar del "mito del tiempo" que no es sino la construcción humana originada por nuestro primer enfrentamiento con lo dado, y por nuestra toma de conciencia de su insuficiencia. Dejemos aquí la palabra al filósofo francés: "Lo que vemos no sólo no *nos basta* (lo que acarrearía pocas consecuencias), sino que tampoco se basta a sí mismo. Lo dado remite siempre a otra cosa, que le sostenga y le dé sentido. Hay dos maneras de procurar remediar esta insuficiencia. La primera es enlazar el mundo con su principio, la otra consiste en desenrollar indefinidamente la serie de apariencias, prolongando el presente real con el

⁴ G. BERGER, *Prospective*, núm. 7, abril 1961, p. 95-6.

⁵ G. BERGER, *Prospective*, núm. 7, abril 1961, p. 107.

pasado y el porvenir. En esta nueva perspectiva, se dará cuenta del hombre mediante su historia o su proyecto —lo que es perfectamente equivalente y siempre viene a fundar el ser sobre el no-ser. Y se fija al hombre en la añoranza de un paraíso perdido o en un correr tras una felicidad que va difiriéndose, como la zanahoria atada encima de la cabeza del burro...

Se expresaría la misma idea si se dijera que todo el esfuerzo del hombre parece ser el luchar contra la muerte. Es la mayor, la única enemiga, es también el absurdo definitivo, el que anihila todas las significaciones.⁶ El hombre, en el encuentro diario con el fenómeno de la muerte “piensa escaparle y consolarse del presente que va muriendo con un correr hacia el porvenir que ve nacer —o, si su carácter decide otra cosa, con el encanto de una creencia en la perduración del pasado. Lo que muere no sería verdaderamente destrozado. Sólo hubiera “legado a ser” pasado, que sigue real sin ser percibido, bien conservado en la estructura de nuestro sistema nervioso, o en la región misteriosa de los “recuerdos puros”.

“La construcción del tiempo aparece así como el resultado de una huida frente a lo real. El tiempo no es el símbolo de la eternidad: no es más que su parodia.”⁷

Para aproximarnos más a “la esencia del tiempo”, a su descubrimiento, podemos compararlo con el espacio. En seguida reparamos en unas distinciones muy importantes, diríamos oposicionales; en el tiempo, destacamos particularmente su irreversibilidad y unidimensionalidad. Si ahondamos aún más esta investigación y nos interrogamos sobre el contenido y la forma de las dos calidades mencionadas, veremos que la irreversibilidad tiene por causa —y más— es la sucesión de unos asuntos que intentamos delimitar como instantes. Pero éstos, a su vez, no forman mi presente; al contrario, es mi presente el que atribuye la significación temporal, constituye la “frontera” entre el futuro y el pasado: pues, no hay ninguna dimensión.

Es posible continuar más lejos: mientras que “el espacio tiene una función esencialmente realizante”, el tiempo es destructor, su función es “negadora” “(néantisante)”. Por un lado, tenemos la “posibilidad de afirmación existencial”, es decir el poner “en existencia los contenidos no actuales” (por ejemplo, la parte invisible de un objeto), y por el otro, todo ensayo de revivencia de un momento pasado nos conduce a una nueva realidad, distinta de la pasada.

Esta característica del tiempo como cosa adjunta al ser confirma lo que ya hemos dicho: nosotros construimos el tiempo, pero no sólo

⁶ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, pp. 116-17.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

con el fin de recuperar la eternidad perdida, morcelándola *ad infinitum* (Gaston Berger habla del ansia del poder), sino por la necesidad de clarificar nuestro presente, orientarnos en él, parando y divisándolo. Como decía Valéry, la presencia es porosa; y el hombre intenta tapar los agujeros para captar la substancia imposible de encontrar.

Lo expuesto hasta este punto, podríamos designarlo como la “parte negativa” de la filosofía defendida por Gaston Berger. La “parte positiva”, o mejor, la reflexión que se atiene al papel positivo que cumple la fenomenología, tal como nuestro autor la concibe, comienza por el reconocimiento de la constructibilidad, de lo ilusorio y mítico del tiempo.

La fenomenología, lejos de excluir la metafísica, la prepara. Porque, según Berger, el pensamiento “es la condición de nuestra libertad y primeramente el instrumento de nuestra liberación. El (pensamiento) culmina en la reflexión sobre el sentido de nuestra existencia”⁸.

El concepto de esta metafísica está definido de la manera siguiente: “La metafísica nos libra de todos los dogmatismos ingenuos pero potentes, originados por lo sensible.

Garantiza a nuestra actividad mundana las posibilidades indefinidas de un mundo inagotable —pero ordenado.

Da sentido a los valores y seriedad a la vida.

Condena y excluye todo fanatismo.

Pero estas ventajas no son esenciales. Por muy preciosas que sean, nacen de la metafísica por añadidura y por el efecto de una especie de superabundancia gratuita... (La metafísica) debe ser pura y dura. Han de saber los que la abordan que su búsqueda toda se situará más allá de lo útil. No deberán esperar nada, ni para sí ni para los demás, y hallarán en la sumisión a la evidencia no el placer, que quedará atrás, sino la realización de su esencia.”⁹

Estas palabras nos aproximan aún más a las íntimas exigencias bergerianas y nos hacen comprender el itinerario del filósofo que escogió por eje de su meditación la libertad.

El hombre se hizo prisionero de su propio mito; su simple rechazo no le serviría para nada; hay que aceptarlo y superarlo. Ante todo, debemos ver el rasgo fundamental de “nuestro” tiempo —su intersubjetividad. En efecto, es el tiempo cierto orden reconocido que no puede ser creado por un individuo; “es una construcción que se establece, por una parte, al nivel humano, pero que exige para

⁸ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 236.

⁹ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, pp. 66-7.

efectuarse, la colaboración de los hombres entre sí: es una construcción de los hombres”¹⁰.

De esta manera, “la localización del tiempo” (“le repérage du temps”) puede ser considerada como “una operación social fundamental” de nuestra pertenencia al mismo mundo. Y la puerta de nuestra prisión se abre: “El hombre está... constituido por el mismo juego de intenciones y de deseos que constituyen el tiempo”¹¹ y también “la sociedad en su historia” sigue esta vía, es decir, que el movimiento constitutivo es único.

Como lo dice Henri Duméry, para Gaston Berger, “el vínculo humano es el verdadero *vinculum* del universo. La significación “mundo” está hecha de un reparto de valores, de una comunicación de conciencias”¹².

El donador del sentido, el creador de su mundo es el hombre; lo que le sucede es que se pierde dentro de sus creaciones; al filósofo incumbe hallar y devolver a la comunidad humana la justa orientación, “el sentido de los fines y de la totalidad”.

La libertad, para no quedarse un término sin contenido, tiene que ser anclada en el acto de comprensión, pues “Soy libre cuando yo mismo escojo los fines que me propongo alcanzar.” Pero “toda la dificultad va encerrada en el “yo mismo”¹³. El hombre es doble: tiene una naturaleza y una aspiración; y su conflicto más importante le es interior, y no es entre él y el mundo.

Por esta razón, Gaston Berger nos propone, dentro de la “antropología prospectiva”, la elaboración de una “fenomenología de hechos humanos, atenta a reconocer las intenciones fundamentales que dan sentido a los acontecimientos”. Y nos dice más adelante: “Sólo hay para los hombres convergencias de intenciones, y es la amistad, tramas de intenciones, y es la guerra; reciprocidades de intenciones, y es el amor; decepciones de la intencionalidad, y es el absurdo”¹⁴.

La vía indicada nos permitiría ponernos “al corazón del mismo movimiento de constitución del sentido” y darnos la posibilidad de proyectar una luz sobre el porvenir. “La antropología prospectiva... se organizará pues en torno a la meditación de filósofos aplicados a descubrir las aspiraciones humanas, pero cuidadosos de expresarlas bajo una forma que se adapte al mundo en el cual, pronto, los hombres tendrán que vivir.”¹⁵

¹⁰ Ibid., p. 139.

¹¹ G. BERGER, *ibid.*, p. 166.

¹² *Les Etudes Philosophiques*, nº IV, 1961, p. 358.

¹³ G. BERGER, *L'homme moderne*, p. 333.

¹⁴ G. BERGER, *L'avenir des sciences de l'homme*, La Nef, Paris, junio 1956, nº 13.

¹⁵ Ibid., p. 223.

2. *Prospectiva y sus posibilidades de aplicación*

Creemos que lo dicho aclara bastante los presupuestos filosóficos —en lo que podríamos llamar la “lógica interior de la reflexión de Gaston Berger” —del nacimiento de la prospectiva.

Hemos mencionado la crítica del existencialismo como de una filosofía patética que dramatiza la existencia y, a pesar de que discurra sobre el compromiso, se niega a enfrentarse resueltamente con las dificultades de ésta. Para Berger, “comprometerse es actuar”. Su segunda oposición con esta corriente consiste en el reconocimiento de la naturaleza humana, pero no como hecho inmutable. En su concepción, “la tarea propiamente filosófica consiste en pasar progresivamente de la naturaleza a la libertad”, en preparar una especie de “conversión” que llama “desempeño” “*dégagement*”¹⁶. Un proceso que tiene su punto de partida en el presente y debe desarrollarse en el futuro.

Por eso, parece necesario mostrar al hombre “que se cree encerrado dentro del tiempo “que no está preso sino de su espejismo” y que “en vez de perderse en las imágenes, puede concentrarse y recobrase”. Hay que facilitarle “la posibilidad de otra aventura, en la cual, progresivamente, se irá abriendo al Ser y que, lejos de aislarlo de los otros hombres, le irá conduciendo hacia ellos y sus empresas temporales. El tiempo que será entonces *recobrado* recibirá su valor de su principio al cual se le habrá ligado explícitamente, y el hombre comprenderá que, lejos de estar *en el tiempo y para la muerte*, como se lo van repitiendo, está *en la eternidad pero para el tiempo*”¹⁷.

Estas palabras de Gastón Berger expresan lo esencial de su empresa prospectivista.

Lo exterior, lo causado por los acontecimientos, característicos de nuestra civilización, tiene también su parte importante en la creación de la prospectiva; como lo nota León Delpech, esta “idea . . . estaba en el aire”¹⁸. Se trata sobre todo del fenómeno de la “aceleración de la historia”, señalada ya en el año 1867 por el inglés Sir John Lubbock, luego por Michelet y otros. Por ejemplo, el filósofo italiano Enrico Castelli, en su libro *Il Tempo Esaurito* (publicado en 1947), escribe: “Nuestra época, enferma de un tiempo que se va huyendo, se halla incapaz de darse cuenta de lo que constituye uno de los elementos fundamentales del vivir: la esperanza.” “El tiempo hostigador ha engendrado la pérdida del sentido del tiempo y la del sentido de la poesía y de la muerte” (p. 75 y 91). Y en un estudio más reciente de François Meyer, podemos leer: “el hecho de que estas aceleracio-

¹⁶ G. BERGER, *L'homme moderne*, p. 317.

¹⁷ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 80.

¹⁸ *Prospective*, 7, p. 25.

nes vayan cobrando hoy una fuerza tal que no podemos quedar insensibles a ellas, define objetivamente el momento histórico que debemos asumir subjetivamente como situación. Es él, y no tal otro, él que debemos salvar de la pura facticidad, dándole un sentido que no tiene de por sí".¹⁹

Cuando Gastón Berger hace el inventario de los rasgos que caracterizan el mundo actual, también pone en primer lugar el hecho de aceleración para notar después la movilidad, los embotellamientos, las interdicciones, la necesidad de comunión y la importancia crecida de la inteligencia.

El estado general de espíritu no siguió el progreso de las ciencias y de la técnica. "Tenemos tendencia a creer que la humanidad está confrontada con cierto número de dificultades; no las conocemos todas pero, por lo menos, existen y son en número finido. Entonces, sólo se tendría que abordar resueltamente dichos problemas para resolverlos sucesivamente, verlos disminuir, y, en caso límite, desaparecer.

La realidad es muy otra. Cada invención nos permite resolver problemas antiguos pero plantea en seguida nuevos problemas, en otro terreno. Estamos engranados con un movimiento que, lejos de aquietarse, se acelera. No esperemos poder hacer unos cuantos esfuerzos y descansar luego. Nuestros mismos progresos nos imponen que busquemos más adelante".²⁰

Buscar más lejos es lo propio de la prospectiva. Gilbert Tournier nos dice de ella: "Bautizada en 1955 por Gastón Berger, la prospectiva aparece como la aplicación del ingenio al estudio del porvenir humano: los que la practicarán deberán poner por obra pero deberán traspasar la prospección, que es un modo de investigación tradicional de los objetos *físicos* alejados u ocultos".²¹

Esta superación es la de la "concepción demasiado estrecha de la previsión positivista, que se contentaba con prolongar el pasado en el porvenir".²²

Y aquí, aprovechamos plenamente la etapa fenomenológica antes expuesta. Hemos penetrado en el "mito del tiempo" y sabemos que lo que se esconde bajo el término de "porvenir" no es una entidad a la que tenemos que resignarnos, tratando, no más, de revelarla o descubrirla —lo que fue conatural por ejemplo para el hombre antiguo. Nuestro porvenir, cuya procedencia se halla en la organización de unas estructuras particulares de nuestro presente, debemos cons-

¹⁹ *Les Etudes Philosophiques*, 1, 1962, p. 18.

²⁰ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 232.

²¹ *Les Etudes Philosophiques*, 4, 1961, p. 382.

²² G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 233.

truirlo “con la invención y con el trabajo”. “El porvenir... no es lo que viene ‘después’ del presente, sino lo que es diferente de él y, sobre todo, lo que es abierto”.

Pues, una previsión tampoco puede establecerse con una mera proyección o prolongación del presente. Hay que mirar “a partir del mismo porvenir. Su virtud suprema llega a ser entonces la imaginación que no es el ‘juego descompasado de las imágenes’, sino ‘esa disponibilidad del espíritu que se niega a dejarse encerrar dentro de ciertos marcos’ y que considera que ‘nunca nada queda alcanzado y que siempre todo puede volver a hallarse en cuestión’”.²³

El papel del filósofo en el mundo, hoy, es más difícil de lo que ayer, porque, además de las virtudes clásicas, el filósofo tiene que poseer el don de imaginación. Para saber a qué atenerse, debe adoptar conscientemente la actitud de “espera activa”, “permanecer relativamente disponible, abierto, dispuesto a acoger las posibilidades que pudieren surgir, atento para que no se le escape ocasión alguna”.²⁴

Por esta razón, la prospectiva, “antes de ser un método o una disciplina, ... es una actitud”. Gastón Berger destaca sus cinco componentes:

El primero es *Ver lejos*, lo que se refiere a “la intensidad con la cual se concentra nuestra atención sobre el porvenir”. El autor nos ofrece aquí una imagen: “Nuestra civilización es comparable con un coche que corre cada vez más veloz por una carretera desconocida, cuando ya es entrada la noche. Es preciso que sus faros alumbren cada vez más lejos si se quiere evitar la catástrofe. La prospectiva es así esencialmente el estudio del porvenir lejano”.²⁵

El segundo es *Tener amplias perspectivas* (*voir large*); es decir dedicarse a los estudios interdisciplinarios y desembocar en las conclusiones sintéticas, a través de los encuentros de los especialistas.

El tercero es *Analizar hondamente*. Los procedimientos clásicos de previsión —el invocar una precedente, el apoyarse sobre una analogía o el intentar una extrapolación— se revelan deficientes en el mundo actual cuya rápida evolución sigue acelerándose. Hay que hallar los nuevos métodos en una labor paciente de los equipos de investigadores.

El cuarto es *Tomar riesgos*. Mientras que la previsión está determinada, orientada hacia un punto preciso, y, consecutivamente, limitada, “la prospectiva supone una libertad que no permite la obligación a la cual nos somete la urgencia”.²⁶ Y eso naturalmente,

²³ *Etapes de la prospective*, p. 86.

²⁴ G. BERGER, *L'homme moderne*, p. 191.

²⁵ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 271.

²⁶ G. BERGER, *Phénoménologie du temps*, p. 274.

comporta riesgos —entre otros, la obligación de modificar nuestros proyectos según la perspectiva cambiante—.

El quinto, por fin, es *Pensar en el hombre*. Es el punto central; la prospectiva se establece en función del “hombre de nuestro tiempo”, de sus aspiraciones. El porvenir es “en una proporción que no deja de crecer, lo que habremos querido que sea. Prever una catástrofe es condicional: es prever lo que *ocurriría* si no hiciéramos nada para cambiar el curso de las cosas, y no lo que ocurrirá de todos modos. Mirar un átomo lo cambia, mirar a un hombre lo transforma, mirar el porvenir lo trastorna... La prospectiva es atenta a las causas. Así nos libra del fatalismo”.²⁷ De esta manera, la prospectiva no solamente plantea “problemas imprevistos”, sino que a la vez conduce a la invención de los “métodos originales para abordarlos”, dentro de los cuales hay que subrayar el de “análisis intencional”. Este debería “poner en evidencia las intenciones profundas y las más veces inconscientes que animan a los individuos y a las sociedades y que los hechos manifiestan sin constituirlos. Entonces se explicarán unas transformaciones y unos trastornos que, al principio, podían sorprender”.²⁸

El método, en vez de hallarlo “en las cosas”, tenemos que buscarlo “en el hombre”. “No es una ley del objeto, sino una regla para el sujeto. Y lo que, al parecer, se pierde de rigor objetivo, se recupera en exigencia subjetiva: se trata, para obrar mejor, de transformarnos a nosotros mismos”.²⁹

En la concepción de Gastón Berger (no olvidemos sus trabajos sobre la caracterología) “la prospectiva no es ni una doctrina, ni un sistema. Es una reflexión” que debe permitirnos “pasar del ‘ver’ al ‘hacer’”, reflexión que subraya la interdependencia humana y que nos enseña que no basta cambiar una vez, sino que hay que “transformarnos sin cesar para estar siempre adaptados”.³⁰

En su libro de título prometedor: *Hacia un nuevo discurso del método*, pero desgraciadamente, de contenido menos satisfactorio, Maurice Papon nos da en dos puntos un resumen del método prospectivista: “1. colocarse en el porvenir para apreciar la significación del presente en sus éxitos y sus fracasos, sus satisfacciones y sus necesidades, sus perfecciones y sus carencias; 2. sacar provecho de esta apreciación para preparar el porvenir, o sea construirlo tal como lo queremos y no soportarlo como si debiera proceder del pasado y ser dirigido por él”.³¹ Y más lejos concluye: “este método es revolucio-

²⁷ G. BERGER, *ibid.*, p. 275.

²⁸ *Etapes de la prospective*, p. 24.

²⁹ *Etapes de la prospective*, p. 287.

³⁰ *Etapes de la prospective*, p. 286-292.

³¹ *Vers un nouveau discours de la méthode*, París, 1965, p. 158.

nario en cuanto decide, no del porvenir a partir del presente, sino del presente habido cuenta del porvenir".³²

Echemos ahora un vistazo sobre lo que fue obtenido gracias a la ayuda o la aplicación de este método. En el año 1957, Gastón Berger fundó el Centro Internacional de Prospectiva que, después de su muerte, en noviembre de 1960, fue transformado en Centro de Estudios Prospectivos (Asociación Gastón Berger). En 1958, apareció el primer cuaderno de la revista *Prospectiva* que alcanzó hasta ahora quince números, de los cuales, unos son monográficos, consagrados por ejemplo a las *consecuencias generales de las grandes técnicas nuevas* (II), al *Desarrollo de los medios de expresión* (IX), a *La urbanización* (XI), a la *Africa en movimiento* (XIII), etc.

No podemos aquí dar cuenta exhaustiva de todos los estudios especializados hechos dentro del cuadro del susodicho Centro, ni esbozar la crítica de éstos. Lo que nos interesa es la *praxis* filosófica, tal como fue imaginada por Gastón Berger, en cuanto ella toca directamente al tema central del hombre.

Una de las preocupaciones más asiduas que aparecen al leer los textos es la educación, tema que es también el del penúltimo número de *Prospectiva*, tema cuya importancia subrayó ya Gastón Berger. Según él, "no podremos adaptarnos a nuestro mundo en aceleración sino dando a la juventud —y tal vez a todos los hombres— una educación" que no puede ignorar unos postulados elementales: la educación debe desembocar en una transformación, pero una transformación consciente; debe equivaler a la formación de inventadores, "de hombres capaces de crear y no solamente de volver a hacer", de hombres de diálogo. Porque "el conocimiento es una llama; el que la recibe debe avivarla, luego transmitirla. Debe sobre todo comprender que la luz no se ha hecho únicamente para alumbrar las cosas; se ha hecho sobre todo para permitir que nos veamos —y primero que nos descubramos—".³³

El fin de la educación en este sentido es libertar la vía de la vocación, echar las bases del "hombre global". En práctica, se trata de la exigencia de la "formación continua" y de una formación que debe tener un fin y una lógica: "no se debe poner todo al mismo nivel; cada profesor debe saber dónde se sitúa en el sistema, y el alumno debe saber a dónde vá y por qué entra en tal disciplina de tal manera"³⁴.

³² Ibid, p. 160.

³³ *Etapas de la prospective*, p. 174-181.

³⁴ BERTRAND SCHWARTZ et FRANÇOIS VIALLET, *Des objectifs pour une éducation*, in *Prospective*, XIV, p. 72.

El citado cuaderno de PROSPECTIVA, del año 1967, contiene un valioso artículo de Alain Touraine consagrado a la *Crisis y transformación de la Universidad* donde se preconizan unas reformas que no se efectuaron en la Universidad francesa sino después del estallido de los asuntos de Mayo 1968.

Algunos miembros del Centro participaron también en el *Comité 1985* constituido por orden del Primer Ministro, a fin de “estudiar, bajo el ángulo de los hechos que implican el porvenir, lo que ahora mismo sería útil conocer de la Francia de 1985 para alumbra las orientaciones del Vº Plan”³⁵, Comité que se planteó las siguientes cuestiones: 1. ¿Cómo, hasta 1985, evolucionarán las posibilidades y las exigencias del hombre? ¿Cómo se encadenarán las principales fases de su vida?

2. ¿Qué se puede decir de los aspectos más significativos del progreso técnico y de su influencia sobre el desarrollo de las actividades?

3. ¿Seguirá aumentando al ritmo actual hasta 1985 el crecimiento económico? ¿Cuál es, en el fondo, la verdadera significación del crecimiento económico?

4. ¿Qué haremos con los frutos del progreso? ¿Cómo aumentarán proporcionalmente el ocio, el consumo privado, el cuadro de la vida? ¿Qué problemas se plantearán respecto a ese tema?

5. ¿Qué influencia tendrá sobre lo que nos rodea la competencia internacional? ¿La concertación europea o atlántica? ¿la ayuda a los países en vía de desarrollo?”³⁶.

De la síntesis de las respuestas y conclusiones, resulta sobre todo un hecho: que la opción esencial del Estado debe ser política y no tecnocrática, condicionada además en vista de los valores de nuestra civilización; los valores que “no pueden ser sino absolutos”³⁷ y que se insertan en un “mito” “que se debería dar a la sociedad” para reemplazar él de la productividad, él del *mejor-estar*, un nuevo “mito” del “*ser más* que permita el desenvolvimiento de la persona humana”³⁸.

El último número de *Prospectiva*, cuyo tema es *El Hombre estorbado*, se sitúa plenamente en la dirección trazada por Gaston Berger y fielmente perpetuada por los adeptos del prospectivismo. Por ejemplo, Marcel Demonque caracteriza el estorbo “como una distorsión entre el estado de la ciencia y de la técnica y nuestra incapacidad mental y psíquica de insertar en nuestra vida individual

³⁵ *Etapas de la rprospective*, p. 324.

³⁶ *Ibid.*, p. 325-26.

³⁷ *Ibid.*, p. 300.

³⁸ *Ibid.*, p. 248.

y social los resultados de la ciencia y de la técnica”³⁹. Siendo seriamente comprometido por su atraso continuo, el remedio eventual que podrían facilitarnos las ciencias humanas, el autor no ve en la esperanza —frente a una amenaza de “la tecnocracia totalitaria de la “revolución de la negación”— sino en la posibilidad de “descubrir a tiempo el suplemento de alma y la mística que nos salvarían de esta alternativa”⁴⁰.

También André Amar, que escribe el *Estorbo del lenguaje*, analizando el empobrecimiento y la vulgarización de éste, causados por una tecnificación excesiva que comporta su alejamiento del ser en provecho de las cosas, supone, por su parte que la salida posible de “la confusión total de los valores” tiene que producirse al interior del hombre. Hay que descubrir la cuestión fundamental: “¿cuál es el mundo que *debemos* hacer con nuestras manos?”. Y puede ser que “la condición primera” de este “renacimiento de la unidad de la ética” se halle en “la moral del espíritu”⁴¹.

3. *Unas notas en torno a la prospectiva.*

Hasta aquí nos hemos esforzado en trazar una imagen —dentro de lo que cabe— lo menos torcida posible de la formación de la prospectiva y de sus objetivos. Creo que ahora, tenemos derecho a plantearnos unas cuestiones sobre ella.

Nos limitaremos a las tres siguientes:

- a) ¿Cuál es su originalidad?
- b) ¿Cómo cumple sus promesas?
- c) ¿Cuál es su alcance filosófico?

a) La primera observación que se impone cuando reflexionamos acerca del movimiento prospectivista parece ser ésta: se trata de un intento caro a muchos filósofos desde la Antigüedad, es decir, establecer una *praxis* filosófica directamente relacionada con lo más profundo de la meditación. En esta línea, podemos citar —pasando por alto la mayoría de esos intentos— *La República* y *Las Leyes* de Platón, la filosofía del Estado de Hegel y el marxismo.

Pero, y sería curioso someter el problema a una investigación especial, hasta nuestros días, no conocemos éxitos muy evidentes en este dominio; casi diría lo contrario.

Aquí me permito abrir un paréntesis: hace dos años hablé en este lugar de la *Visión marxista del año 2.000* y cité unos trabajos

³⁹ *Aspects prospectifs de l'encombrement: espoir ou pessimisme*, in *Prospective*, XV, p. 145.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁴¹ *Prospective*, XV, p. 133-5.

de filósofos marxistas checoslovacos, por ejemplo, él del equipo de Richta sobre la *Civilización en la encrucijada* etc. En aquellos momentos, apareció en mi país la esperanza, y —hay que subrayarlo— sus portavoces, y de cierta manera sus constructores, fueron, junto a otros intelectuales, precisamente los filósofos. La famosa *Primavera de 1968* aún acentuó esta tendencia al compromiso para elaborar el proyecto realizable de una nueva sociedad que integraría la libertad individual y la justicia social.

No es necesario contarles cómo se terminó esta aventura; el filósofo debería preguntarse, en el cuadro más general, naturalmente, sobre el carácter inevitable de lo sucedido, sobre el juego de las fuerzas que rigen el mundo y el destino de los hombres.

La prospectiva tiene esta pretensión. Pero, ¿va más allá?

b) Sus autores nos prometen, si no un horizonte nuevo, ciertamente un método enteramente inédito —lo que sus críticos niegan con vehemencia. Uno de ellos, Jean Meynaud, escribe, por ejemplo, que los cuadernos de *Prospectiva* “generalmente no aportan nada que no se haya expuesto ya antes”, que lo que se dice allí es vago y evasivo. Y en su ataque va aún más lejos, acusando a los prospectivistas de ambigüedad, casi de hipocresía: “Dentro del contexto social en el cual fue creada, la prospectiva, dando un carácter aparente de objetividad, incluso tal vez un matiz de necesidad, a los deseos formulados o inspirados por grupos dirigentes, aporta a estos grupos una facultad de acción o una capacidad de influencia suplementaria... , la prospectiva se sitúa en el arsenal ideológico de la clase dominante: así la única originalidad de este procedimiento, si se exceptúa el nombre que se le dio, es que abre a los que la utilizan una nueva posibilidad sobre el destino humano sin explicitar su ideología de referencia”⁴².

No nos parece posible, por nuestra parte, consignar esta crítica en su integridad. Creemos que Meynaud, sencillamente, ha olvidado las raíces filosóficas de la prospectiva, claramente expuestas por su fundador, raíces que justifican las opciones posteriores. Otra cuestión es saber si los miembros actuales del Centro no confunden la *praxis* con el *practicismo*.

Pero hay un punto en que tenemos que dar la razón a nuestro crítico. La prospectiva no logra mantener su ritmo inicial, no logra, en sus aplicaciones, emplear un método riguroso. Los que se mueven en su órbita generalmente no superan la “terrible dificultad” de imprecisión, dificultad de la cual unos entre ellos tienen conciencia.

⁴² *Les spéculations sur l'avenir*, 1965, p. 27.

Por ejemplo, Jacques de Bourbon-Busset nos dice a este propósito: "Cuando queremos evocar delante de los demás estas apariciones que visitan a cada uno de nosotros, chocamos con las palabras. Penosamente, salvamos las trampas de un vocabulario filosófico, místico, en el que lo vago de los términos subraya la imposibilidad de la comunicación" ⁴³.

El mismo autor juzga deseable y propone unificar los esfuerzos de los científicos y de los poetas para "confrontar sus experiencias y armonizar sus actitudes" ⁴⁴.

Significativa en este sentido es también la siguiente frase de Gilbert Tournier: "No hay prospectiva sin juicios de calidad; estos juicios son gratuitos a los ojos de los geómetras" ⁴⁵.

c) Sin contarnos entre éstos, podemos problematizar un poco dicha gratuidad. Gastón Berger, recordémoslo, partió de la aceptación y reinterpretación de la fenomenología. No es posible volver a esta última que, por cierto, no es indiscutible. Basta mencionar aquí la crítica orteguiana tal como la conocemos del *Prólogo para alemanes* y del *Anejo* al artículo *Carácter histórico del conocimiento*. Para Ortega, "la fenomenología, al suspender la ejecutividad de la 'conciencia', su *weltsetzung*, la realidad de su 'contenido', aniquila el carácter fundamental de ella", y, consecutivamente, "la actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud" llamada "razón vital" ⁴⁶.

A pesar de esta diferencia que difícilmente se puede calificar de superficial, hay muchos puntos de semejanza entre las doctrinas de ambos pensadores; citemos al menos tres que nos parecen más importantes: 1, insistencia sobre la necesidad de elaborar una antropología filosófica; 2, orientación ontológica del hombre hacia el "ser más"; 3, reconocimiento de las culturas diferentes de la nuestra y rechazo de establecimiento de una escala jerárquica cultural.

Gastón Berger ha escrito que "el descubrimiento del sujeto trascendental" fue "el momento decisivo de la reflexión filosófica. Antes de él... la filosofía no ha comenzado aún. Pero, después de ella, toda la filosofía queda por hacer, pues el reconocimiento de esta nueva dimensión del pensamiento nos revela nuestra imperfección y nuestra dependencia en el mismo momento en el que nos afirma que somos. Por eso, es mostrarse dócil a la experiencia trascendental volver con humildad hacia un mundo que no nos colma sino que nos pone a prueba" ⁴⁷.

⁴³ *Etapes de la prospective*, p. 96.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 160-1.

⁴⁵ *Le coeur des hommes*, París, 1965, p. 278.

⁴⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Madrid, 1961-2, t. VIII, p. 51, t. VI, p. 545.

⁴⁷ *Caractère et personnalité*, París, 1967, p. 105.

Pero, ¿qué significan las palabras “volver con humildad hacia el mundo”? ¿qué es la base *ontológica* que sostiene el edificio de la perspectiva?

La respuesta, la hallamos en uno de los últimos textos del filósofo francés donde aprendemos que para él, el orden equivale a la finalidad que es “el sentido y el valor de las existencias”, que la realidad se establece por la atribución de “un valor particular, el de la realidad” “ciertas modalidades de la existencia”. “La misma continuidad de la existencia hace que los problemas ontológicos se transformen en problemas de significación, o, si se prefiere, que la ontología cambie de sentido y que en vez de referirse a existencias, contenga esencias.”⁴⁸

Y más lejos, podemos leer esto: “Lo que constituye a un ser es su significación, es decir, el sistema de valores que posee. Es una ilusión tentadora, pero peligrosa el creer en la posibilidad de alcanzar a seres que tendrían una consistencia debida a su propia naturaleza. Por el lado del objeto como por el lado del sujeto sólo hay *seres* mediante la finalidad, o sea siempre, en cierta medida, mediante lo arbitrario: conocer es preferir, existir es ser escogido”⁴⁹.

Sin padecer “enfermedad filosófica” que consiste en pegar etiquetas en —ismo, creemos que la ontología, cuyos principios acabamos de exponer, puede calificarse de “personalismo espiritualista” de tendencia subjetivista. De ésta, Gastón Berger se salva, invocando la eternidad, a Dios. La actitud de “espera” del mundo auténtico “para quien se ha librado de la ilusión temporal, la espera de la luz es la seguridad de que ya nos está alumbrando y que sólo nos hemos “divertido” demasiado para reconocerlo”⁵⁰.

Pero, una salvación de este género ¿puede considerarse como realizable para una empresa colectiva como lo es la perspectiva? Dudamos de ello.

ZDENEK KOURIM
Francia

⁴⁸ *L'homme moderne*, p. 353.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 353-4.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 355.

NOTAS Y COMENTARIOS

NATURALEZA Y VIDA DE LA UNIVERSIDAD *

Tema candente el universitario, y que ha alcanzado, gracias a una abundante y muy a menudo despistante información que procura la prensa diaria, un "estado público" del cual, lamentable es reconocerlo, sale perdidosa no sólo la Universidad sino también y en la medida en que en ella alcanza culminación académica la vida del intelecto ("qui maxime amatur a Deo inter res humanas") la cultura toda. Y lo que surge inmediatamente de una cuidadosa consideración de tales hechos es que éstos corportan de facto o de iure torcer lo universitario hasta volcarlo de sus cauces típicos, deformando y diluyendo la esencia de la Universidad, "a la pérdida de la verdadera formación humana y cristiana y de la auténtica cultura, fundamento de toda sociedad y de su desarrollo, fundados en la verdad y en el bien" (pág. 17). ¿Por qué así? Dejando de lado por ahora analizar cuanto de mal intencionado y falaz tenga la actitud de ciertos conductores, es verdad que falta, en gran parte y tanto en los estudiantes cuanto en muchos dirigentes, un claro concepto de Universidad y una aceptación de la ascética universitaria.

Precisamente a decir su palabra autorizada viene hoy el Rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Mons. Dr. Octavio N. Derisi, con ésta su más reciente obra y donde vuelca, dicha con una simplicidad hija del amor por lo universitario y el deseo de llegar a muchos, su experiencia de más de cuarenta años de vida dedicada a la Universidad en sus varios niveles: alumno, profesor, director de instituto, consejero, Rector, finalmente. Y porque se hace cargo de la necesidad de claras ideas de partida, dedica su Capítulo I a estudiar la "Naturaleza de la Universidad", primordialmente en cuanto se refiere a "el fin específico de la Universidad [que] es la investigación y transmisión o docencia de la verdad en un nivel superior de la ciencia o develación de sus causas en todas sus manifestaciones particulares [...] y en su visión sapiencial de la Filosofía y de la Teología cristianas en la actual providencia del

* En torno a la obra: OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969, 255 páginas.

hombre [...] que las integra o unifica en el plano fundamental de sus últimas causas" (pág. 20); en otras palabras, que "el fin de la Universidad es eminentemente teórico o especulativo. La Universidad no es una institución directamente ordenada a la acción, no es esencialmente práctica ni menos utilitaria o de medios; porque, aun cuando se ocupe de la actividad práctica y técnica lo hace desde su raíz cognoscitiva o razón teórica de la misma" (ibid).

Lo cual no significa situar a la Universidad como en un limbo o torre de marfil, cómoda y despreocupada de la realidad político-social que la rodea pues "con los fines primordiales de la Universidad: la investigación y transmisión de la verdad, se vincula íntimamente el tercero, el de orientar tales fines al servicio de la comunidad en que la propia Universidad está ubicada y que la sustenta" (pág. 25); sino reconocer la necesidad de constituirse en algo así como un remanso gestante en medio de la agitación y la angustia en que se debaten las actividades morales y técnicas de corte eminentemente práctico y con soluciones y fines no siempre laudables desde el punto de vista humano "alejándose de la vida activa, la Universidad es quien más eficientemente trabaja por ella, la que brinda los principios verdaderos y la orientación recta de su conducción" (pág. 58), puesto que "la misma investigación y docencia científico-técnica especializada debe estar animada por un espíritu teórico e desinteresado, vale decir, debe estar animado con un espíritu filosófico-teológico, o según la expresión de Pieper, académico" (pág. 43). ¡Dura doctrina ésta que podrá exclamar más de uno, inficcionado por el espíritu pragmático y activista que parece obligante actitud como deuda al hombre y la sociedad; sin percatarse de que no se puede cosechar extremados frutos despreocupándose de la raíz; raíz que en este caso viene constituida por la *theoria*, la contemplación de una verdad cuya aplicación sólo podrá ser útil si es consecuente a una verdad suficientemente conocida en sí misma: "Por su fin la Universidad sólo aspira a la consecución desinteresada de la verdad, a su develación lógicamente fundada y estructurada en todos sus pasos y orgánicamente insertada y alimentada por la visión sapiental de la filosofía y la teología, y se reserva así desde este ángulo su misión rectora de toda actividad humana [...] pero] no debe confundirse el carácter teórico de la Universidad con la enajenación o pérdida de contacto con la realidad geográfica, histórica y social del pueblo en que está implantada [...]; los políticos, economistas y técnicos de un país tienen derecho a pedir y encontrar en su Universidad los principios directivos para una solución auténtica e integral a sus respectivos problemas en subordinación jerárquica y viva a una solución de la vida humana y cristiana o del hombre cristiano como tal" (pág. 50). Pero, insistimos, la nobleza de la Universidad le viene de su primordial tarea de búsqueda y contemplación de la verdad, sin cortapisas; tarea de envergadura tal que "si no es interrumpida en su movimiento natural, termina necesariamente en la Verdad infinita de Dios, quien para el cristiano es el Dios vivo de la Trinidad y de la Encarnación" (pág. 53) desde donde reciben su iluminación fundamental y justificante tanto el que hacer teórico cuanto el práctico-moral y el técnico-artístico (cf. pp. 55-56).

Ahora bien, esta teoría de la Universidad *debe* llevarse a cabo necesariamente según "la comunidad universitaria" (título del Cap. IV), cual unitiva convivencia amorosa de maestros y discípulos (que en ésta ha de acabar en un dipolo originario de profesores-alumnos), enamorados a su vez y personalmente de la Verdad, así, con mayúsculas y sin falsos escándalos laicistas; no sólo por que es ésta la única visualización correcta y total del problema sino además

desde el punto de vista práctico, porque sólo así tendrá también solución "el problema universitario", al menos desde su vertiente disconformista con respecto a los jóvenes actuales: "En una auténtica Universitas sólo existe un gremio o, mejor todavía, una sola comunidad integrada por los maestros que enseñan y los alumnos que aprenden, organizada en la unidad jerárquica por el único espíritu de amor y comprensión que la anima y constituye precisamente como Universitas" (pág. 70).

Si esto no se logra, no caben dudas que gran parte de la culpa cabe a los maestros —y ésto sí que es duro decirlo— pues son ellos quienes han de constituirse naturalmente en los sabios conductores de aquellos que precisamente se ponen en sus manos para alcanzar la sabiduría. Tarea que puede ser fatigosa y a las veces poco simpática en sus comienzos; por lo cual y como puede atestiguarlo todo el que haya actuado en el ambiente, más a menudo de lo que se cree se cae en una disolvente y vergonzosa demagogia, a veces inconsciente pero frecuentemente querida.

Tema este último que nos lleva al tema actual y espinoso de la participación de los estudiantes en la vida universitaria. Espinoso sólo en la práctica y porque esta participación suele entenderse unilateralmente como "participación en el gobierno de la Universidad". Craso error y miope visión, pues participar vale tanto como tomar parte y hacerlo en el total de la vida universitaria en cuanto sea posible. Siendo como es el estudiante un aprendiz de sabio (al menos mucho más que los profesores), aquel que precisamente ingresa a la Universidad y se pone libremente en manos de los maestros para aprender de ellos, debe quedar fuera de toda discusión su participación gubernamental: "Los alumnos participan de la vida universitaria aportando sus inquietudes, anhelos y la fuerza de renovación y actualización de esa vida universitaria, siempre renovada. Por su madurez aún no alcanzada y por la indole activa de su intervención en la investigación y aprehensión de la verdad, los estudiantes tienen derecho a participar en la misma con voz, pero no con voto o decisión: con voz quiere decir que tienen derecho a expresar sus ideas y a ser escuchados en todo lo referente a dicha labor" (pág. 117). Pero "también es sumamente conveniente la participación de los graduados en la vida académica de la Universidad. Si bien es cierto que ellos no forman parte activa de los claustros y, por eso mismo, no les compete a ellos intervenir decididamente en el gobierno de la Casa de Estudios, sin embargo son ellos el fruto maduro de la Universidad y están en contacto con la realidad mediante su vida científica docente o profesional y, en tal sentido, ellos mejor que nadie pueden discernir el valor y la eficacia de la formación recibida (págs. 119-120).

Para acabar de conformar este panorama de vida intelectual superior, han sin formar parte rigurosamente de la vida universitaria, lejos de oponerse a ella de tomarse en cuenta aquellas actividades paruniversitarias (Cap. VII), "que o desnaturalizarla, la favorecen de diversas maneras. Tales, entre otras, las actividades religiosas, artísticas, sociales y deportiva" (pág. 125).

Es decir que correctamente entendida y practicada, esta vida universitaria constituye fundamentalmente una vía preparatoria, obligando así a separar al estudiante, en la medida de lo posible, de preocupaciones distractivas que a la larga le perturban y debilitan para su acción oportuna; pero "volver a la juventud universitaria a su sendero, a sus tareas propias de investigación y de estudio, sostenida con una vida vigorosamente juvenil y alegre, alimentada por la actividad religiosa y el ejercicio de la vida social y deportiva, no es alejarla

de la realidad o insensibilizarla para los graves problemas sociales de su pueblo, no es encerrarla en la torre de marfil sino, por el contrario, es prepararla en un clima de tranquilidad y de sano optimismo, indispensable para adquirir los conocimientos y el vigor de una vida espiritual y también corporal, para poder actuar en la solución de aquellos problemas, con capacidad intelectual, prudencia y moral, cuando llegue el momento de hacerlo" (pág. 135). El tiempo que se gasta en preparar la tierra y proteger la semilla es tiempo preganado. Regado y cuidado que presupone para el maestro —además del deber de saber y enseñar— el derecho a la libertad de cátedra y de investigación; libertades cuyo malentendimiento no es privativo de inmaduros alumnos. Aquí también se impone la aclaración, pues no se trata del uso indiscriminado de la condición de profesor a cargo de cátedra: "Lo que importa en la investigación de la verdad científica o filosófica y aún teológica, supuesta la fe —en este caso— es que la inteligencia no sea *obligada* o coaccionada a la admisión de una proposición sino por la evidencia de la verdad o, en otros términos, por la verdad que se impone por sí misma a la mirada del entendimiento" (pág. 184); a la cual sigue la libertad de cátedra, según la cual "ningún profesor puede ser obligado a enseñar lo contrario a lo que él piensa, o aquello de lo cual no tiene evidencia ni certeza. Nadie puede ser violentado a decir lo contrario a su pensamiento científico, filosófico o telógico" (pág. 185). Por donde se entiende que "en la Universidad el profesor —o el alumno— que es también ciudadano y miembro de esas otras sociedades, carece de derecho y libertad para ejercer actividad política, económica, etc., simplemente porque la Universidad o comunidad universitaria no ha sido instituida para eso [...]. Cada sociedad tiene su ámbito de actividad y de consiguiente libertad, de acuerdo a los fines específicos para la que está instituida por ley divina o por ley humana, o por el acuerdo de sus fundadores" (pág. 194). Así también debe entenderse, en este contexto, la autonomía universitaria, la cual no es sino "la independencia necesaria para que la comunidad de profesores y alumnos pueda realizar su tarea propia [...]. Todo lo que directa o indirectamente imposibilite o dificulte la libertad necesaria de la vida académica atenta contra la autonomía de la Universidad" (pág. 200).

Claro es que todo este complejo panorama no es obra de un día, especialmente en cuanto se refiere al dominio de lo docente, donde las urgencias y su fruto (la improvisación) constituye pecado capital; la carrera docente es medio imprescindible para alimentar adecuadamente la comunidad universitaria: "para enseñar en la Universidad no basta haber obtenido el título correspondiente" (pág. 217). "Más que los cargos desempeñados, lo que revela el verdadero valor científico de un universitario son sus trabajos realizados y publicados" (pág. 218). Sin sacrificar la verdad en aras de la originalidad —de una originalidad mal entendida, al menos— el maestro debe decir *su* verdad, aquella que se ha encarnado en él a través de una *theoria*, de una real y fructífera contemplación, no menos importante por humilde y restringida.

Mas siendo nuestro autor actualmente Rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina, es claro que no podían faltar aquí las reflexiones pertinentes al ser y hacer de una Universidad católica. Ello aparece en el Cap. VIII: "Naturaleza de la Universidad Católica", en medio de la obra, pero que hemos dejado para el final como aplicación del esquema dicho.

Si bien estamos decididamente en contra de todo aditamento al término Universidad en cuanto lo coarta (y por ello nos parecen inadmisibles especifi-

caciones tales como "tecnológica" o "notarial", etc., que prostituyen el sustantivo) sí lo queremos en cuanto lo amplían y permiten incorporar a la búsqueda de la verdad, la de la Verdad. Cometido éste específico de una Universidad católica, puesto que "católica es una Universidad cuando los estudios de las diferentes especialidades científicas y técnicas, artísticas y económicas, a través de la Filosofía están ordenadas a la Teología, que los unifica en la Verdad revelada y les confiere su preciso alcance y significación dentro de su verdad suprema" (pág. 141); "donde la Sabiduría teológica informa, unifica jerárquicamente y confiere ubicación y significación cristiana precisa a todo otro saber dentro de la visión católica de la vida" (pág. 142). Carácter confesional que tampoco debe malentenderse (o maliciosamente tergiversarse: pensemos en la absurda disyuntiva que otrora esgrimían los laicistas según la expresión: "libre o laica", declarando así que la laica no es libre). No. La elección tanto de parte de los maestros cuanto de los discípulos es libre: ambos eligen convivir y aceptar la enseñanza, mas sin obligarse al ejercicio de la religión cf. pág. 160). Todo otro planteamiento del problema arguye de ignorancia o de mala intención de parte de quienes lo expresen, aunque se presenten con pieles de oveja (o precisamente por eso).

En fin, que hemos querido enterar al lector un tanto por medio del contenido de esta clara y aclaratoria obra, dejando precisamente hablar a su autor. Mucho más que lo dicho se hallará en ella, pues su desarrollo está pleno de doctrina y práctica, de firmes convicciones fundamentales junto a directivas precisas y en materia opinable, que bien pueden servir de luminosa orientación a maestros y discípulos que de buena voluntad intenten despejar tantas nubosidades cuantas se acumulan hoy no sólo en el tema Universidad, sino en la vida del espíritu toda.

E. COLOMBO

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Al creciente número de antologías acerca de la hasta ahora mal definida filosofía de las ciencias, se suma hoy esta debida al cuidado de J. J. Kockelmans¹, la cual tiene la virtud particular de procurar al lector una suficientemente amplia colección de textos dispuestos según secuencia cronológica. En cuatro partes divide el autor su trabajo.

Primer Parte: "Los comienzos: 1786-1850", con extractos de Kant, Herschel, Whewell y S. Mill. *Segunda Parte:* "El final del siglo XIX: 1870-1899", con trabajos de v. Helmholtz, S. Jevons, Stallo, Mach, Pearson, Boutroux, Hertz y Boltzmann. *Tercera Parte:* "Primera década del siglo XX", con selec-

¹ JOSEPH J. KOCKELMANS (curador), *Philosophy of science. The historical background*, The Free Press, New York, 1968, VII + 496 pp.

ciones de Poincaré, Pierce, Duhem, Ostwald, Meyerson y Cassirer. *Cuarta Parte*: "Hacia la filosofía de la ciencia contemporánea: 1910-1927", incluyendo extractos de Broad, Russell, Whitehead, Campbell, Schlick y Bridgman.

En todos los casos precede a cada extracto una introducción biográfico-dogmática y una selecta bibliografía del y sobre el autor en causa. En una introducción general se ocupa Kockelmans del ya presumible doble compromiso que su cometido supone: una definición de lo que ha de entenderse por filosofía de las ciencias y, como consecuencia, la amplitud cronológica a adoptar, especialmente en su extremo inicial. Ello lo lleva, junto a la coacción que supone tener que adaptarse a cierto tamaño óptimo de la obra, a restricciones criticables, tal cual puede verlo el lector según el elenco de autores. Crítica que no es totalmente imputable al autor, no sólo en cuanto a la limitación del número de páginas se refiere —lo cual es accidental— sino también en razón de lo poco definido del término "filosofía de las ciencias" y donde lo filosófico se reduce, injustamente, a lo epistemológico. Entendemos que filosofía... de lo que sea, ha de significar una reflexión filosófica total, hasta alcanzar el culminante nivel metafísico. La filosofía no se agota, ni mucho menos, en la gnoseología, y ya es hora de que se intente una más amplia visión de la filosofía de las ciencias, y una más adecuada nomenclatura del estudio epistemológico del hecho científico.

* La avalancha que significa el desarrollo actual del conocimiento y la consiguiente explosión de la documentación ha llevado, comprensiblemente, a una preocupación y urgencia por sistematizar y clasificar. En estas *Vorträge u. Diskussionen*² aparece tratada la temática —previa una exposición de Alois von der Stein acerca del concepto de sistema según su desarrollo histórico— respecto a la biología (dos trabajos: W. Baron y A. Remane), a la teoría del lenguaje (W. Bumann), a las estructuras matemáticas y los sistemas formales (H. Arnold Schmidt), al sistema de ideas en física (B. Juhos), y en química (E. Ströker), en derecho (Th. Viehweg) y economía (G. Kade), acabando las exposiciones con dos trabajos: "System, Klassifizierung und Messung", por W. Siebel; y "System und Klassifikation in der Dokumentation", por M. Scheele. Siguen las discusiones breves de los trabajos; un intento de fijación terminológica como colaboración de los miembros del Instituto Filosófico de la Universidad de Düsseldorf; una esquemática clasificación referente a la música dodecafónica; etc.

* En otro bello volumen de lo col. "Classici della scienza", aparece una cuidadosa y amplia selección del "padre de la anatomía microscópica", Marcello Malpighi³. El curador, Luigi Belloni, no sólo ha seleccionado de entre la amplia obra de Malpighi aquello que considerado oportuno, sino que ha tomado a su cargo una amplia introducción histórica, las notas biobibliográficas correspondientes, y las introducciones a cada obra, traduciendo aquellas

² A. DIEMER (curador), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation. Vorträge und Diskussionen im April 1967 in Düsseldorf*, Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan, 1968, 183 pp.

³ MARCELO MALPIGHI, *Opere scelte*, a cura di Luigi Belloni, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1967, 650 pp.

obras originalmente en latín, modernizando asimismo la grafía de los originales italianos; culminando así "la labor iniciada hace unos diez años" y que fuera dando a conocer Belloni no sólo en su edición del *De pulmonibus*, sino también a través de numerosos artículos acerca de Malpighi y de la biología del Seiscientos. Un detalle interesante lo constituye incluir algunas fotomicrografías actuales obtenidas en el Istituto di Storia della Medicina dell'Università di Milano (algunas siguiendo precisamente las indicaciones técnicas de Malpighi) las cuales permiten una curiosa y asombrosa comparación con los dibujos originales del célebre microscopista.

* Del conocido biólogo que fuera en vida Lecomte du Noüy, aparecen aquí reunidos unos trabajos no técnicos⁴, escritos originalmente entre 1929-1945. Personalidad interesante, pasa de diplomarse en ciencias políticas a transformarse en escritor de artículos y cuentos, y posteriormente actor de teatro, hasta doctorarse en Derecho y luego en Ciencias, dedicándose finalmente, bajo la dirección del célebre Alexis Carrell, a los estudios bioquímicos. Son bien conocidos sus trabajos pioneros acerca de la velocidad de cicatrización de heridas, y su popular tensiómetro, para nombrar los más populares de sus numerosos hallazgos. Pero fue siempre du Noüy un hombre inquietado por los problemas filosóficos y teológicos; pensamiento que lo llevará, finalmente, a su conversión desde una posición originalmente agnóstica hasta aceptar una fe definitivamente cristiana (pero no más). En este punto disentimos con lo afirmado en el resumen biográfico que encabeza esta edición donde se dice que nuestro autor se convirtió a "una fe no específica ni cristiana, sino sólo implicando la existencia de un espíritu y de una creación querida por el Creador" (p. 12). El volumen es importante por lo que en él se dice, pero muy especialmente por quien lo dice.

* Aparece esta obra de Vandel⁵ integrando la colección "Les Grands problèmes de la biologie", que dirige el Prof. Grassé. Su objetivo es ambicioso, lo cual se constata no tanto por el título general cuanto por una revisión primera del índice: "Los caracteres propios de los seres vivos"; "La evolución del viviente"; "El origen de la vida"; "La historia de los vivientes"; y "El devenir del viviente", constituyen las cinco partes en que se divide una obra que intenta resumir el ya amplio caudal de información acerca del tema, pero ahora en una perspectiva que excede los límites habituales de la biología. En efecto, si bien tal preocupación aparece ya en los tiempos mitológicos, el interés se ha acentuado en las dos últimas décadas de nuestro siglo, especialmente gracias a las investigaciones tanto cosmogónicas cuanto físico-químicas (Urey, Oparin, Miller, Dauvillier, etc.).

Vandel logra resumir muy apretadamente el estado de las cuestiones tratadas, en un texto donde se nota el interés eminentemente biológico de su autor, más sin que esto se traduzca en notable desequilibrio expositivo; por

⁴ PIERRE LECOMTE DU NOUY, *De la ciencia a la fe*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, 332 pp.

⁵ ALBERT VANDEL, *La gènesis du vivant*, Ed. Masson et Cie., París, 1968, 279 pp.

el contrario, más bien hay que alegrarse de que un científico de tal orientación ponga en su debida perspectiva las aportaciones extrabiológicas al tema biogénico. Lo que se extraña es la ausencia de una citación más profusa de las fuentes, con lo cual la obra perdería su aspecto de relato situándose en el nivel científico adecuado.

* Se trata de un repertorio bibliográfico que quiere ser una ayuda inmediata con respecto a la temática filosófico-científica⁶: "notre essai tente donc de pallier une double carence. Premièrement apporter des *éléments* de bibliographie de Philosophie des sciences. Secondement aider scientifiques ou étudiants en philosophie à trouver la littérature complémentaire à leur spécialité et à envisager ainsi de manière moins partielle ou moins partielle les problèmes multiples des rapports de droit entre leurs disciplines respectives" (introduction). La obra aparece así organizada: luego de una introducción aclaratoria, sigue la *Primera Parte*: "¿Cómo completar la presente bibliografía?" (repertorios bibliográficos, obras que aportan listas bibliográficas, revistas afines, etc.); la *Segunda Parte*: "La bibliografía propiamente dicha" (enciclopedias, diccionarios, congresos y symposia, trabajos en colaboración, trabajos catalogados por autores. Las *Tercera* y *Cuarta* partes constituyen complementos bibliográficos para 1965-66 y 1966-67, respectivamente.

La obra constituye así un elenco no crítico, extractado de un cierto núcleo de revistas, y que puede tener su utilidad para una primera orientación.

* Reúne esta obra⁷ los trabajos expuestos —y las discusiones por ellos provocadas— en una reunión habida en la Cornell University entre los días 30 y 31 de mayo y 1º de junio de 1963. Lo primero que impresiona en su lectura, aparte del alto nivel en que se tratan los temas, es la abundancia de discusión que sigue a cada una de las relativamente breves ponencias. Tal cual lo señalan los organizadores, esta reunión tenía cierto carácter informal y tanto que hasta se dudó originariamente acerca de la conveniencia de publicar estas "actas", pues tanto la libertad de expresión de que gozaron los asistentes cuanto la homogeneidad del grupo constituido podrían despistar al lector: la palabra hablada tiene otro contexto, necesariamente, que la escrita; y otra intención, sin dudas. Algo de todo ello se nota en esta obra y el lector no especializado ha de encontrar aquí y allá sus dificultades; pero de todos modos estimamos muy importante esta publicación pues la vivacidad de su desarrollo —un desarrollo pleno de diálogo, observaciones y sugerencias de parte de autoridades tales como L. Rosenfeld, F. Hoyle, A. Grünbaum, P. G. Bergmann, S. Chandrasekhar, etc., para no nombrar sino unos pocos— la constituyen en fuente de información y motivación.

* Aparecen en este volumen⁸ las comunicaciones presentadas en el simposio que tuviera lugar en Lausana, entre el 1º y el 8 de setiembre de 1966 convoca-

⁶ JEAN DOMINIQUE ROBERT, *Philosophie et Science - Philosophy and Science. Elements de bibliographie - Elements of bibliography*, Ed. Beauchesne, París, 1968, 380 pp.

⁷ T. GOLD (curador), *The nature of time*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1967, XIV + 248 pp.

⁸ *Civilisation technique et humanisme*. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Ed. Beauchesne, París, 1969, 290 pp.

do par la Académie Internationale de Philosophie des Sciences. Como es nuestra costumbre para tal tipo de obras, sólo daremos el elenco de autores y trabajos, los cuales se han reunido bajo tres acápites:

I. *Technique et culture*: M. Bazin, "Valeurs et technique"; S. Watanabe, "La simulation mutuelle de l'homme et de la machine"; F. P. A. Tellegen, "Einige Betrachtungen über Technik und Kultur".

II. *Technique et sociologie*: A. Catemario, "Technique sociale et reconstruction"; V. Tonini, "La rationalité technologique dans la sociologie moderne de la connaissance"; J. L. Destouches, "Développement de la technique et structuration sociale".

III. *Technique et philosophie*: S. Breton, "Réflexion philosophique et humanisme technique"; J. Hommes, "Die humanistische Bewältigung des Wissenschaftlich-technischen Zeitalters"; J. Hollak, "Technik und Dialektik"; M. Bunge, "Towards a philosophy of technology"; J. Ladrière, "Technique et eschatologie terrestre"; S. S. Acquaviva, "Valeur et défense de la personne dans une civilisation technique".

* En más de una ocasión nos hemos ocupado en este *Boletín* de obras puramente científicas, especialmente de aquellas que consideramos aptas como para informar suficientemente a quienes no siendo especialistas desean, sin sin embargo, no perder de vista que la ciencia no predigerida para filósofos. Esta obra de Cooper⁹ nos parece sumamente interesante como para tomar un contacto adecuado con la física, desde la temática del movimiento hasta lo que el autor denomina "first matter", pasando por los problemas acerca del mundo newtoniano, la naturaleza de la luz, los campos electromagnéticos, el calor, relatividad, estructura del átomo, teoría cuántica, etc. En varios Apéndices se recogen algunos conceptos matemáticos, las notas a cada capítulo, respuestas a problemas, etc. Obra amplia, muy bien escrita aún desde el punto de vista literario y donde gran parte de las ilustraciones lo son a mano alzada, haciéndolas más gratas. De todos modos advertimos al lector no se deje seducir por el título "First matter", del capítulo final; ni por el apartado denominado "próte hyle": no hay nada de eso sino que se trata de definir la elementalidad de las partículas.

"El universo material, desde el átomo al quasar, explicado simplemente", substitúase esta obra¹⁰, que bien responde a tales intenciones pues se trata de un libro de divulgación apto para todo público interesado en el tema, escrito en ese peculiar estilo norteamericano "con ilustraciones del autor". Dentro de sus límites, Murchie ha sabido conjugar estilo agradable y suficiente rigurosidad.

J. E. BOLZÁN

⁹ LEÓN N. COOPER, *An introduction to the meaning and structure of physics*, Ed. Harper and Row, New York, 1968, XI + 747 pp.

¹⁰ GUY MURCHIE, *Music of the spheres*, Ed. Dover, New York, 2 vols., 644 pp.

* E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Ed. Vrin, París, 1967, 179 pp.

LAS TRIBULACIONES DE SOPHIA *

Este libro de Gilson contiene dos partes unidas entre sí por el carácter de defensa de la perennidad de la verdad frente al relativismo historicista.

Los tres primeros capítulos de la *Primera Parte* tratan de la *actualidad de Santo Tomás de Aquino*. El historicismo ha logrado inficcionar muchas mentes, incluso católicas, para las que un sistema del siglo XIII, como el de Santo Tomás, no puede tener vigencia en nuestros días.

Gilson descubre el *sentido* y la *causa* de la actualidad de Santo Tomás. Si la verdad revelada, arguye *ab absurdo* Gilson, en su formulación teológica dependiera de la filosofía actual de turno: Descartes, Kant, Hegel o Heidegger, con el transcurso del tiempo hubiese perdido vigencia a medida que éstas filosofías la perdieron. La Verdad de Dios es perenne como Dios mismo y no puede depender de una verdad que sólo vale para un tiempo y que, por eso mismo, carece de valor absoluto y deja de ser verdad.

Lo que sucede con Santo Tomás, anota Gilson, es que su obra no es una concepción filosófica de su tiempo aplicada a la verdad revelada, sino inversamente, es una obra *estrictamente teológica* que, partiendo de la verdad comunicada por Dios a los hombres, busca su organización teológica mediante una concepción filosófica ajustada en todo el ser o verdad de las cosas y a sus exigencias ontológicas. El sistema filosófico de Santo Tomás, tan riguroso y ajustado a las evidencias del ser, es un resultado de una tarea teológica en busca de una sistematización científica con la ayuda de la razón movida únicamente por la evidencia de la verdad. La filosofía de Santo Tomás, lejos de ser una concepción o elaboración personal para organizar la visión del mundo y del hombre —una *weltanschauung*— es el resultado de una observación y aprehensión rigurosa del ser y de sus conexiones ontológicas y, por eso, en su núcleo esencial, es inmutable y esta exenta de las vicisitudes de la historia; puede cambiar y superarse en su expresión y formulación, puede y debe desarrollar sus principios —perennes como el ser que aprehenden— frente a una nueva realidad o cambio histórico o frente a una realidad natural en incesante transformación y, por eso mismo, puede y debe asimilar los aportes de otros filósofos que se han abocado a las mismas; pero la verdad central del sistema —una *visión del ser como es y de sus implicancias necesarias*— está exenta de cambio, está por encima de las variantes de la historia. Incluso las verdades perennes que otros filósofos han descubierto encuentran su justo lugar en la síntesis de Santo Tomás. El sistema de Santo Tomás, dice Gilson, no se opone al de San Agustín, Scoto o al de otros teólogos y filósofos cristianos, sino que los comprende y los sobrepasa en una visión rigurosa y razonada de los mismos. Santo Tomás a fuerza de ser teólogo ha resultado el mejor filósofo y ha logrado obtener una síntesis de fe y razón, de teología y de filosofía, articulada sobre la verdad revelada y sobre la verdad ontológica evidente, armónicamente ajustadas entre sí, como lo están en su única Causa divina.

El último capítulo de esta *Primera Parte* trata de "El caso Teilhard de Chardin". "El pensamiento de Teilhard no ha alcanzado el grado de consis-

tencia mínimamente requerida para que se pueda hablar de una doctrina". Por eso, Gilson prefiere hablar del "caso Teilhard". Este no fue ni filósofo ni teólogo. En el mejor de los casos fue un hombre de ciencia. Pero los escritos a los que debe notoriedad póstuma el jesuita francés no son precisamente los científicos, sino a aquellos con los que pretende hacer una *teología científica*. Y en esto precisamente, en haber querido hacer teología en un plano y con teorías científicas y con argumentos científicos radica el error y la tragedia del P. Teilhard. Si se hubiese limitado a lo puramente científico —y aún a lo *poético*, que mucho de eso hay en Teilhard— poco o nada tendríamos que objetarle, afirma Gilson. Lo grave es que sobre este terreno científico y poético ha querido fundar una nueva teología y ha pretendido de este modo hacer de Cristo el *punto omega* o cima de una evolución de la naturaleza, cuando Cristo es en realidad el Hijo de Dios, hecho hombre para salvar a los hombres y penetrar así en la historia por un acto libre de amor y de misericordia, Cristo no surge de la naturaleza, baja libremente del cielo. Gilson hace notar con insistencia cómo tal falta de doctrina filosófica y teológica conduce a Teilhard a confundir los planos del conocimiento natural y sobrenatural, científico y teológico y también científico y poético.

A propósito del libro del comunista francés, Roger Garaudy: *De L'ana-thème au dialogue*, en la *Segunda Parte* de su obra, Gilson aborda el tema del "*Diálogo difícil*". El comunista francés, como otros comunistas y también católicos, pretende que es posible dejar de lado las "ideologías" comunista y católica para encontrar puntos de acción común en favor de los hombres. Con un sólido razonamiento, muy suyo, Gilson pone en evidencia la imposibilidad de tal acuerdo programático, pues la actividad, en uno u otro caso, procede y está organizada por diferentes espíritus y concepciones y ordenada a fines también diversos. El diálogo más que difícil, es imposible, y constituye una verdadera trampa de los comunistas para introducir, tras la acción común, su propia concepción marxista. Los hechos, también los ocurridos últimamente en nuestro país con declaraciones de católicos y aún de sacerdotes, parecen confirmar la verdad de la posición de Gilson: son muchos los católicos, que comienzan por aceptar la colaboración en una acción común con los comunistas, para acabar aceptando, consciente o inconscientemente, la propia concepción marxista o, en otros términos, que comienzan por coincidir en la acción con los marxistas para acabar pensando en marxista.

En el *Apéndice* Gilson ofrece atinadas reflexiones sobre los dolorosos y lamentables acontecimientos que hoy laceran y desgarran a la Iglesia, fruto de la pérdida del espíritu de la fe, obediencia y abnegación cristiana.

En la cima de su vida, este sagaz y benemérito historiador de la filosofía medioeval, este profundo y conciso filósofo, este pensador y escritor católico, que ha consagrado su existencia a la verdad y que él mismo es un testimonio viviente de la misma, ha querido dar la voz de alerta a todos sus hermanos en la fe y a todos los hombres que sinceramente buscan la verdad, en este magnífico y valiente libro, fundado en todos sus pasos en la más sólida doctrina teológica y filosófica, expuesta con claridad y fundada siempre en razones y proyectada sobre los dolorosos acontecimientos de la Iglesia actual, para que no se dejen arrastrar por los fáciles y burdos errores, especialmente por el historicismo, que diluye toda verdad en el cambio y que hoy contamina e inficciona a numerosos cristinaos.

Que esta enjundiosa obra sea leída y meditada para que para confirmar en la fe y la verdad a los que luchan por ambas y que irradie su luz también sobre los espíritus oscurecidos por los errores contemporáneos y los encamine hasta la Verdad del Verbo de Dios, que bajó del cielo y se hizo carne para “iluminar a los hombres” y que nos llega a nosotros incontaminada a través del Magisterio del Papa y de los Obispos en comunión con él.

O. N. DERISI

BIBLIOGRAFIA

JEAN PIAGET y ALINA SZEMINSKA, *Génesis del número en el niño*, Biblioteca pedagógica, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1967.

En colaboración con Glikin, Jaen, Eynard, Semin, Vautier, Zakon y Trampidis, el insigne psicólogo suizo indaga el reticulado de las operaciones que engendran el número y las cantidades continuas, el espacio, el tiempo, la velocidad, etc., y que en tales dominios conducen de la prelógica intuitiva y egocéntrica a la coordinación racional deductiva y "al mismo tiempo experimental".

Los métodos anteriores utilizados por Piaget en la indagación del lenguaje y del pensamiento, o en el juicio y el razonamiento del niño, se conservan (sobre todo el procedimiento inicial de la conversación libre con el niño), pero se agrega una técnica nueva, adecuada al estudio del número y a los diferentes problemas que los niños debían analizar y resolver.

La hipótesis de la que partió Piaget es que la construcción del número es correlativa con el desarrollo de la lógica misma, y que al nivel prelógico corresponde un período prenumérico.

El resultado de la investigación demostró la validez de la hipótesis y se comprobó que, efectivamente, el número "se va organizando etapa tras etapa, en estrecha solidaridad con la elaboración gradual de los sistemas de inclusiones y de relaciones asimétricas".

En la primera parte de la obra ("La conservación de las cantidades y la invariancia de los conjuntos") se estudia el problema de la conservación de las cantidades continuas y de las cantidades discontinuas y sus relaciones con la correspondencia biunívoca y recíproca. En la segunda parte, los autores analizan e indagan los aspectos de la correspondencia provocada y la equivalencia de las colecciones en correspondencia, la correspondencia espontánea y la determinación del valor cardinal de los conjuntos, la seriación, la similitud cualitativa y la correspondencia ordinal, y, por fin, la ordinación y la cardinalidad. La tercera parte abarca: la composición aditiva de las clases y las relaciones de la clase y el número, la composición aditiva de los números y las relaciones aritméticas de parte a todo, la coordinación de las relaciones de equivalencia, la multiplicación de los números, las composiciones aditivas y multiplicativas de las relaciones y la igualación de las diferencias.

La originalidad de los métodos de investigación de Piaget (en contraste con los métodos de la psicología norteamericana), lo mismo que la formulación

de los principios y conclusiones, representa un aporte valioso —hasta ahora, quizás, único— en la indagación de los procesos mentales del niño preescolar. La obra constituye una fuente de información fundamental para los investigadores, psicólogos y profesores de psicología y psicopedagogía.

S. M. POPESCU

THEO GERARD SINNIGE, *Matter and infinity in the presocratic schools and Plato*, Van Gorcum and Co., Assen, 1968, 250 pp.

Es ya ciertamente lugar común hablar de la atracción que ejercen y ejercerán los griegos clásicos dentro de la historia del pensamiento. De allí que constantemente se vuelva a ellos tratando de sacar el mayor y mejor provecho posible de lo poco que de sus obras nos ha quedado, si se exceptúan Platón y Aristóteles. Escasez de obras que tras significar una real dificultad en la comprensión de un rico pensamiento, comporta precisamente por ello un desafío que muy a menudo se acepta con detrimento, por exceso de entusiasmo y querer hallar lo que allí no se halla, del mismo pensamiento que se quiere captar.

El tema elegido por Sinnige es uno de aquellos que, sorpresivamente, han sido dejado de lado desde hace cierto tiempo, al menos como estudio amplio y sistemático; y tanto que desde el conocido "Das Probleme der Materie", de Baeumker, publicado en 1890, sólo aparecen en la bibliografía trabajos aislados. Precisamente para completar a esta última obra es que escribe Sinnige la suya. Con sendos capítulos dedicados a Anaximandro, Jenófanes y Parménides, Pitágoras y el pitagorismo, Zenón, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, y Platón; y una amplia bibliografía general, así como tres índices finales (nominum, rerum, locorum), completa la obra.

Un examen detallado de la obra en sus múltiples y cuidadosos análisis, está fuera de los alcances de una nota bibliográfica como ésta, y precisamente tanto porque el tema ha sido ampliamente discutido y lo es aún y seguirá siendo discutible, cuanto porque nuestro autor hace una pormenorizada exégesis de los textos, lo cual le permite estructurar un tratado pleno de observaciones y opiniones personales, éstas a las veces un tanto forzadas; tal es el caso, así nos parece, de su exposición de Zenón, a quien Sinnige lo hace avanzar, a través de sus célebres aporías, excesivamente gracias a una interpretación demasiado optimista al proyectar conocimientos muy posteriores y a los cuales no es fácil haya tenido acceso Zenón.

Pero esto sólo quiere significar un ejemplo de lo criticable, y elegido precisamente porque en la solapa del libro es nos dice que una de las opiniones "enteramente nuevas del libro" es, precisamente, su interpretación de los paradojas de Zenón. Sin embargo, de lo cual insistimos en que la obra merece atención, pues Sinnige ha pasado prolija y paciente revista a las fuentes y trabajos importantes, aportando finalmente lo suyo.

Lo que resulta curioso es la insistencia del autor en desacreditar a Aristóteles en cuanto intérprete de sus predecesores, bajo el cargo, precisamente, de haberse constituido en intérprete y no en simple "transmisor" de aquellas doc-

trinas, y haberlo hecho, además, "tendenciosamente", tratando de adaptarlas a sus propias conclusiones; sin reparar Sinnige que su obra toda es *una interpretación* (¿podría no serlo?), y que el mismo Estagirita declara su intención de hacer historia en función de su interés científico definido (cf. *Metafísica*, B, 1); error éste referente a la "parcialidad" de Aristóteles en cuanto historiador que bien ha señalado Guthrie (cf. "A history of Greek philosophy", I, p. 82).

J. E. BOLZÁN

JAMES A. WEISHEIPL, *La teoría física en la Edad Media*, trad. J. E. Bolzán, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967, 158 pp.

El autor ofrece en esta obra un análisis claro y sistemático de que se entendía, entre los más sobresalientes pensadores medievales y modernos, por ciencia.

La obra se halla dividida en seis capítulos, que iremos analizando brevemente. Cabe señalar además que hay un apéndice sobre "La evolución del método científico", que el traductor creyó oportuno reproducir aquí, dado que se halla conectado con no pocos de los temas del libro. Se añade, por último, una lista de obras recomendadas para la profundización de los distintos períodos de la evolución histórica del saber científico.

El *cap. I*: "La primitiva ciencia medieval", analiza el pensamiento filosófico del mundo mediterráneo durante los siglos II y III, donde el pensamiento era "primordialmente platónico en metafísica, aristotélico en lógica y estoico en moral" (pág. 15). No existió, según el autor, en este período un "serio esfuerzo tendiente a desarrollar una teoría física de la naturaleza" (pág. 15). Se cultivaron sí, las ciencias matemáticas, "que interesaron más al mundo mediterráneo de la época" (pág. 16). El *cap. II*: "Recuperación de la ciencia griega", analiza el ingreso de la ciencia griega en Occidente, hacia la mitad del siglo XII. Enumera y valora el aporte de los pensadores medievales como Grosseteste, Alberto Magno y Tomás de Aquino. El *cap. III* expone la "teoría aristotélica física de la naturaleza". Manifiesta, sin embargo, el autor, que hubo un aporte muy significativo por parte de Alberto Magno y Tomás de Aquino en lo que atañe "al inesperado descubrimiento de que debe existir un ser separado de la materia a fin de explicar los movimientos y cambios observados"; y concluye que "no se daría metafísica de no existir seres totalmente inmateriales e inmóviles, como tampoco lo habría si no tuviéramos conocimiento de ellos" (pág. 60).

Ya en el *Cap. IV* se plantea la relación entre "La teoría física y la matemática". Se expone el pensamiento matemático de Aristóteles, afirmando que "nunca negó la validez de la matemática pura ni su utilidad en el estudio de la naturaleza" (pág. 63). Sin embargo, "mostró poca impaciencia con sus contemporáneos platónicos y pitagóricos para quienes eran idénticas filosofía y matemática" (pág. 63). En el siglo XIII, Alberto Magno mostró la misma impaciencia hacia sus coetáneos "negadores de la autonomía de las ciencias naturales, las que reducían a la matemática" (pág. 64), y entre quie-

nes podemos mencionar a Roberto Grosseteste, Roberto Kilwardby y su ilustre discípulo Rober Bacon.

"La evolución posterior" (*Cap. V*) se debe en mucho al franciscano inglés Guillermo de Ockam (1284-1349) "comunmente reputado como uno de los padres de la ciudad moderna" (pág. 82). Las ideas del "Venerabilis Inceptor" se difundieron rápidamente entre lógicos y teólogos. A partir de ese momento comenzaron a proponerse nuevas teorías físicas como la de Juan Buridan que "se dirigían hacia una expansión y corrección de la teoría física aristotélica" (pág. 93).

Sin embargo, quien tuvo trascendental importancia en la aproximación de la matemática a la naturaleza fue Tomás Bradwardine (1295-1349), que "intenta proponer una ley matemática de la dinámica, universalmente válida para todas las variaciones de velocidad en el movimiento local" (pág. 95). No se deja de lado tampoco a ese gran científico que fue Galileo Galilei, quien afirma claramente su matematismo en la interpretación de la realidad, cuando dice que "el libro de la naturaleza estaba escrito únicamente en lenguaje matemático" (pág. 108). A partir de Galileo la física se convierte en un intento cada vez más complejo por explicar los hechos empíricos mediante la "vía matemática".

Tiene el libro como *Apéndice* un trabajo sobre la "Evolución del método científico". Comienza analizando el autor el concepto de "método científico", en su origen etimológico y en su definición. Se expone la noción y sentido del método en Aristóteles, Tomás de Aquino, y su determinación por el objeto estudiado.

Los capítulos II y III de este apéndice son exposiciones suficientemente documentadas de los métodos aristotélico y escolástico, respectivamente. No podía faltar la alusión al método de Galileo Galilei (*Cap. IV*), quien aplicándolo en la interpretación de la naturaleza dio comienzo a la "nueva ciencia" que constituyó "una extensión de la mecánica celeste —al antigua astronomía— al mundo de los fenómenos terrestres" (pág. 150).

El libro, en términos generales, es muy positivo, aclara muchos conceptos que se hallan íntimamente ligados al saber científico, y lo hace a través de un lenguaje claro y preciso, ofreciendo al lector no especialista un panorama nuevo de una época que recién en las últimas décadas está siendo debidamente valorada.

ERNESTO J. PARSELIS

M. LUND EDELWEISS, R. TANCO DUQUE, S. SCHINDLER, *Personalización*, Estudios de Psicología Profunda y Psicoterapia, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, 262 pp.

Es una obra dedicada a Igor Caruso, por sus colaboradores y discípulos: O. H. Arnold, W. Baatz, J. Gabel, E. Grünewald, J. Shaked, G. Kronfeld, R. y S. Schindler, A. Wegeler, E. Wiesenhütter, Wucherer-Hudenzfeld, A. Suárez, y los tres autores mencionados arriba. La obra colectiva pretende enfocar los distintos aspectos del concepto de personalización de la antropología de Caruso.

El afán de Caruso de "no perder de vista la totalidad de la persona humana", conservando el "método empírico y científico natural" se ve frustrado, en parte, justamente por el hecho de enclaustrarse en su "dialéctica", que ubica al ser humano como un apéndice de las ciencias naturales. El hombre es un "ser no totalitario" porque es "inacabado" (pág. 36) y tiende a la "totalización" o a la "personalización". ¿Qué entiende Caruso por "personalización"? En una carta dirigida a su amigo O. H. Arnold, manifiesta que en el curso de la personalización "el principio de la correspondencia coincidental" pierde su rigidez "poco a poco, sin ser eliminado: la correspondencia coincidental ya no abarca un entorno rígidamente esquematizado, sino una nueva creación en cada momento del mundo personal, que tiende hacia una identidad con la propia persona. Se puede, pues, decir, que la personalización progresiva significa una liberación del esquema rígido: es un acrecentamiento de libertad...".

La falta de espacio nos impide un comentario crítico (sobre todo referente al paralelismo que hace con la ontogénesis y la filogénesis), por lo cual destacaremos, tan sólo, que combate al mismo tiempo a Piaget y a Freud.

Nos parece interesante su opinión del psicoanálisis (J. Shaked cita a Caruso que habló sobre el tema en 1963, durante el seminario del Círculo de Viena), que sería un "juego para liberar" a los pacientes. La asociación libre utilizada por algunos psicoanalistas sería una verdadera psicoterapia de juego, muy similar a la ludoterapia para niños, y casi idéntica a un juego de fantasía. Tal juego tendría como finalidad la distensión de las fuerzas personales inhibidas. El juego, con su representación simbólica "de las tendencias inconscientes que luchan por emerger a la conciencia, es capaz de superar la represión de los instintos. En el plano social la superación de la opresión podría conducir a una transformación de la cultura" (pág. 105).

Es algo difícil de comprender a Caruso cuando habla de los "instintos parciales" y tenemos la impresión que tampoco sus discípulos podrían aclararlos acertadamente.

Una mención especial merece el trabajo de Augustinus Wucherer-Huldenfeld ("Contribución a la Teología de la Esperanza"), que se destaca por la agudeza del análisis y la seriedad de su enfoque.

S. M. POPESCU

PHILIPPE ROQUEPLO, *¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios? Reflexiones teológicas sobre el significado divino de las actividades humanas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969, 423 págs.

La vocación de los cristianos, ¿no consistirá en el fondo proclamar el *significado universalmente divino* de las empresas humanas? Con esta pregunta se cierra la Introducción de este libro, debida al mismo Roqueplo: Ingeniero, religioso, sacerdote, ejerce su ministerio apostólico actualmente en medios científicos, y está suficientemente preparado para darnos a lo largo de sus 423 páginas, una exacta respuesta a su pregunta: "las realidades profanas en las que nos encontramos todos, creyentes y no creyentes solidariamente comprometidos, son capaces de manifestar su significado divino".

El libro, se organiza alrededor de una intuición, que constituye uno de los temas preferidos de la teología actual: La existencia pascual (cap. 8), que se prolonga en una intuición si se quiere, más objetiva (tratada en un capítulo anterior): La existencia sacramental.

Se podrán discutir algunas de sus posiciones que, pese a su defensa y declaración pueden padecer de ocasionalismo, pero en nada se resiente la unidad de esta obra, recomendable para quienes viven en el mundo y buscan alimentar su espiritualidad con el mismo quehacer que llena su existencia.

En la Introducción se advertía al lector que "las necesidades de la edición han obligado al autor a varias supresiones: de ahí resulta a veces un esquematismo exagerado". Es fácil comprobarlo, y lo lamentamos porque hace más difícil su lectura, densa y profunda, aunque volcada en un estilo incisivo y con no poco sentido del humor.

GABRIEL A. GALETTI

THE SEVENTH INTER-AMERICAN CONGRESS OF PHILOSOPHY, *Proceedings of the Congress*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, vol. II, 1968, 399 pp.

Con este segundo volumen de *Actas* llega a su fin la publicación de los trabajos presentados al VII Congreso Interamericano de Filosofía, que bajo los auspicios de la Asociación Canadiense de Filosofía tuviera lugar en la Université Laval durante los días 12-23 de junio de 1967.

Se recogen aquí las ponencias presentadas en las secciones de *Lógica* (I. Block, A. Côté, G. K. Plochmann, H. R. Shufford, R. Suter), *Antropología filosófica* (E. Castro Barrera, W. N. Clarke, R. De George, A. Gobar, H. W. Johnstone, J. Margolis, G. E. Myers), *Ética* (S. G. French, H. H. Jack, V. H. Ringer, S. C. Sengupta, J. Somerville), *Metafísica* (R. Carías, O. N. Derisi, O. Ferrari, J. Goulet, C. V. Láscaris, R. G. Maliandi, L. F. Guerra Martinière, P. Troncoso Sánchez), *Filosofía de las ciencias* (J. E. Broyles, C. Y. Cheng, L. Valcke), *Filosofía del arte* (G. Matheiu, J. Naud), *Filosofía de la religión* (L. Armour, T. A. Burkill, T. R. Martland), *Filosofía antigua y medieval* (P. W. Gooch, D. L. Hull, J. Wolfe, Y. Boh, D. E. Dubrule), *Filosofía moderna* (A. J. Casares, R. W. Hall, D. B. Kuspit, A. Moreau, M. Vetö, T. Waldman), y *Filosofía contemporánea* (R. Abel, A. Avelino, G. M. Brodsky, J. A. Fránquiz, A. S. Kawczak, G. Lafrance, J. A. Desterle, G. J. Stack y J. W. Yolton). El volumen se completa con las "Palabras finales" del presidente del Comité organizador, Prof. Jerzy A. Wojciechowski; y el discurso de bienvenida del rector de la Université Laval, Mons. Louis-Albert Vachon.

Nuevamente nos eximimos de todo comentario crítico, y reiteramos nuestro elogio acerca de la celeridad de aparición de las *Actas* y su agradable presentación.

E. COLOMBO

ROGER VERNEAUX, *Introducción general y lógica*, 1968, 182 pp.

M. GRISON, *Teología natural o teodicea*, 1968, 256 pp.

P. B. GRENET, *Historia de la filosofía antigua*, 1969, 446 pp., todos de Ed. Herder, Barcelona.

Constituyen estas tres obras otras tantas partes del encomiable "Curso de filosofía tomista", que viene entregando en su traducción castellana la editorial Herder.

Como de costumbre, VERNEAUX nos entrega nuevamente una de sus producciones modelo de concisión y claridad, virtudes que le permiten responder adecuadamente en escasas ciento ochenta páginas a lo que deben ser los prolegómenos general y lógico proporcionados a este "Curso". Se lamenta la ausencia de una complementaria bibliografía.

GRISON divide en tres partes su teodicea: *1a. P.*: "La existencia de Dios"; *2a. P.*: "La naturaleza de Dios"; *3a. P.*: "Díos y el mundo". Apareciendo el apéndice: "El pensamiento de Teilhard de Chardin y la teología natural", muy breve y tal vez no muy convincente; y una sección "Documentos", donde aparecen en edición bilingüe algunos párrafos del Concilio Vaticano I acerca de Dios creador, de la Revelación; el juramento antimodernista exigido por San Pío X; y un paso de la "Humani generis" referente al alcance de la razón.

Es sin duda el de GRENET el volumen más logrado de estos tres. Ya fue comentado en ocasión de la aparición de su original francés (cf. SAPIENTIA, 1961, XVI, 221) y no haremos más que adherirnos plenamente a los conceptos allá vertidos en su elogio: no sólo la exposición en general es correcta y atractiva, sino que lo biográfico, los balances parciales y final, y en especial el agregado de mapas oportunamente dispuestos (idea que hace un tiempo adoptamos en nuestras clases, desconociendo a Grenet) ayudan poderosamente a entrar en intimidad con el pensamiento griego clásico.

A todo lo cual debe sumarse la sobria pero atractiva presentación editorial.

E. COLOMBO

LA FILOSOFIA DELLA NATURA NEL MEDIOEVO, *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1966, XX, 808 pp.

Volumen imponente es éste, tanto por su tamaño cuanto y más específicamente por la calidad de su contenido, ya que no obstante ciertos altibajos esperados en todo Congreso, el nivel alcanzado en éste es muy satisfactorio. Está fuera de medida pensar en un comentario detallado del volumen, por lo cual sólo daremos una idea suficiente de su contenido.

Seguidamente al discurso de apertura (B. Nardi) y las conferencias de sesiones plenarias (T. Gregory, G. C. Anawati, E. W. Platzeck y F. van Steenberghe), siguen las secciones dedicadas a:

Temas generales: trabajos de I. Boh, M. Gogacz, P. Michaud-Quantin, G. Verbeke.

Filosofía árabe y hebrea: trabajos de M. Cruz Hernández, A. M. Goichon, S. Gómez Nogales, A. Hyman, I. Madkour, A. N. Nader, S. H. Nasr, M. Türker.

Del siglo VI al XII: trabajos de S. Arcoleo, R. Baron, B. Bosnjak, Ph. Delhay, N. Haring, R. Javalet, J. Jolivet, E. Liccaro, D. E. Luscombe, J. Sulowski.

Primera mitad del siglo XIII: trabajos de J. Auer, E. Bettoni, J. G. Dawson, F. J. de Gama Caeiro, S. Gieben, A. J. Gondras, E. Gössmann, R. Kalivoda, M. Kurdzialek, E. Maccagnolo, V. Miano, L. Oeing-Hanhoff, F. Rivera de Ventosa, C. Viola.

Siglo XIII, segunda mitad: J. I. Alcorta, L. Bellemare, J. Cerqueira Goncalvez, M. B. Crowe, J. M. da Cruz Pontes, F. J. Kovach, W. Krogmann, R. Lazzarini, H. Ley, A. Llinarés, A. Maurer, A. Marchesi, R. M. McInerny, R. D. F. Pring-Mill, E. T. Toccafondi, P. Zambelli.

Siglos XIV y XV: trabajos de F. Alessio, F. Corvino, G. Federici Vescovini, C. Giacon, M. J. González-Haba, L. Hödl, Z. Kuksevicz, M. Markowski, G. F. Pagallo, M. E. Reina, W. Senco, S. Swiezawski, C. Valverde, C. Vasoli, Z. Wlodek.

Finalmente las relaciones de los presidentes de las comisiones: G. Verbeke, "Les sources de la pensée médiévale"; M. Th. D'Alverny, "Editions de textes médiévaux"; I. Madkour, "La philosophie arabe"; L. Legowicz, "Projet d'inventaire des commentaires médiévaux d'Aristote".

Muy bien impreso y con escasos errores tipográficos (algunos comprensibles italianismos), es volumen imprescindible en manos del especialista.

J. E. BOLZÁN

GIANFRANCO MORRA, *Sociologia e antropologia*, Ed. Di Ethica, Bologna, 1968, 263 pp.

La idea fundamental de la obra consiste en que el pensamiento contemporáneo está llamado hoy a realizar la tarea de integración de sociología y antropología.

La sociología contemporánea reconoce los errores de la sociología moderna. Y su resultado positivo es reconocer su propia parcialidad e insuficiencia y a su vez admitir una concepción más vasta e integral de la realidad, que sólo una genuina antropología puede abarcar. Esta será más integral cuanto más tenga en cuenta todos los resultados obtenidos de la ciencias particulares y de la misma sociología. El deber más urgente de nuestra época, afirma el autor, es justamente la difusión de una antropología integral o sea de una ciencia que se refiera a la situación y a los deberes del hombre. Y la sociología del saber con su reconocimiento del condicionamiento social del pensamiento y con su desmitificación

de la ideologías, constituye un aporte insustituible para la fundación de una antropología integral. A través de esta síntesis podemos ver claramente que el autor no es un sociólogo a quien interesa la antropología filosófica, sino un filósofo a quien interesa la sociología.

ROSA ZOCCHI

JORGE L. GARCIA VENTURINI, *Qué es la Filosofía de la historia*, Ed. Columba, Buenos Aires, 1969, 86 p.

El libro pertenece a la Colección Esquemas, y su cometido es explicar la naturaleza de esta disciplina en un nivel introductorio, pero no de mera divulgación, respondiendo a la pregunta que expresa su título. Para ello el autor comienza por alcazar el nombre y el contenido de esta rama de la filosofía, concluyendo en una definición según la cual la Filosofía de la historia, como parte de la Filosofía, "tiene por objeto indagar la esencia de la historia, o las leyes generales que la rigen, o el sentido fundamental de la misma" (ef. p. 20). O sea, no es un modo de hacer historiografía científica, ni tampoco una especial concepción del devenir humano. Para el autor, (ef. cap. 4 de la I Parte) la disciplina abarca tanto la consideración filosófica de la historia objetiva (es decir, los hechos históricos), como de la historia científica (o sea, la labor historiográfica). Habría, por fin, en el estrato más profundo de la consideración filosófica de la historia, una ontología de la misma, cuyo objeto sería indagar lo propio del ser de la historia.

En la segunda parte se hace una somera reseña de los pensadores que de modo más o menos explícito filosofaron sobre la historia, desde Oriente e Israel hasta el s. xx, y pasa inmediatamente a la tercera parte, dedicada al planteo de los problemas fundamentales, como el problema de la periodización de la historia y la crítica a la concepción corriente sobre las edades históricas; el problema de las áreas históricas como un intento de solución, para lograr un óptimo grado de inteligibilidad (vf. Splengler, Toynbee), y especialmente el tema de la aceleración de la historia, conforme al pensamiento que el autor ha desarrollado más ampliamente en su libro "Ante el fin de la historia", que es uno de los dos puntos de mayor interés y un aporte original, fuente de posibles desarrollos ulteriores. Intimamente vinculado con este tema, el de la profecía histórica, en el sentido de que la aceleración de los procesos desplaza el centro de causalidad del pasado al futuro, que cobra así mayor gravitación que aquél, por lo cual resulta necesario conocerlo para saber cómo debe actuarse en el presente. Está casi de más decir que esta idea se encuentra en la base de los muy modernos estudios prospectivos, de los cuales la economía y la sociología hacen un uso fecundo, naturalmente con las correspondientes diferencias. La idea que cierra el libro es que actualmente adquiere sentido y posibilidad real la idea del fin de la historia como liquidación de la especie humana, lo cual es inédito, propio de nuestro tiempo. Para el autor, ésta es una de las características de nuestra época, y la otra, que aquí aparece por vez primera el sentido de una historia universal: juntas componen la fisonomía peculiar de una época llena de posibilidades, que son tema de una renovada meditación filosófica.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

ROGER VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, "Curso de Filosofía Tomista", Ed. Heder, Barcelona, 1967, 249 pp.

Previa introducción, y donde Verneaux justifica tanto el título adoptado (es extraño sostenga lo inoportuno del término "gnoseología", pues "solamente lo ha empleado el filósofo italiano Zamboni, y no está corrientemente aceptado", p.15) cuanto —en parte y sucintamente aquí— su posición frente al tema, divide nuestro autor su obra en tres secciones: una primera fundamentalmente histórica, donde aparecen "Las corrientes principales de la epistemología" (97 pp.) suficientemente criticadas como para hacer ver el único camino aceptable, que desembocará en el realismo; una segunda, donde son analizadas "Las nociones fundamentales de la crítica" (el conocimiento, la verdad, la certeza, la evidencia, el error; en total 64 pp.); y la tercera y final: "Las tesis esenciales del realismo" (la sensación, la reflexión, la abstracción, la afirmación, la inducción; 82 pp.).

En un tema arduo y polémico ha sabido Verneaux poner en marcha su reconocida capacidad de síntesis y claridad expositiva; si bien siempre será probable, y muy especialmente en este tema, disentir en los detalles. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, el carácter de la obra, parte de un *Curso* y, por consiguiente, obligando al autor a seleccionar a veces compulsivamente temas y desarrollo.

Lo que sí es de lamentar es que los textos latinos de S. Tomás no hayan sido debidamente traducidos, pues esto estorbará la difusión del tomismo en amplias áreas, donde el latín ha quedado definitivamente excluído.

E. COLOMBO

LIBROS RECIBIDOS

- M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1969.
- R. LAHAYE: *Les saints de l'ancien Testament, nos pères dans la foi*, Ed. du Cèdre, París, 1969.
- N. FASOLINO: *Vida y obra del Primer Rector y Cancelario de la Universidad de Buenos Aires, Presbítero Doctor Antonio Sáenz*, Ed. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2ª Ed., 1968.
- E. H. MADDEN, R. HANDY, M. FARBER: *The idea of God. Philosophical perspectives*, C. C. Thomas Publisher, Springfield, 1968.
- E. CASTELLI (curador): *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome*, Rome, 5-11 Janvier 1969, Ed. Montaigne (Aubier), París, 1969.
- G. DE OCKHAM: *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in Librum primum Sententiarum ordinatio*, Ed. Institute Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York, 1967.
- C. M. BONET: *Pespuntes criticos*, Ed. Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1969.
- M. F. SCIACCA: *Gli arieti contro la verticale*, Ed. Marzorati, Milano, 1969.
- P. C. RAUBER: *Le caractère comme limitation et tâche de l'esprit humain*.
- EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN: *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1969.
- G. RICONDA: *Schopenhauer, interprete dell'Occidente*, Ed. Mursia, Milano, 1969.
- D. J. PIERCE: *The nature of history*, sin ed., Ottawa, Canadá, 1969.
- M. L. JOHNSON ABERCROMBIE, *Anatomía del juicio*, Ed. Estrada, Buenos Aires, 1969.

- S. J. SCHMIDT: *Bedeutung und Begriff*, Vieweg u. Sohn Verlag, Braunschweig, 1969.
- D. M. KNIGHT: *Classical scientific papers: Chemistry*, Ed. Mills and Boon, London, 1968.

EDITORIAL PONTIFICIA UNIVERSITA LATERANENSE, ROMA

- F. DÍAZ DE CERIO: *Un cardenal, filósofo de la historia: Fr. Zeferino González, O.P. (1831-1894)*, 1969.
- G. GREGANTI: *La vocazione individuale nel Nuovo Testamento*, 1969.
- R. M. PIZZORNI: *Giustizia e carità*, 1969.
- C. FABRO: *Tomismo e pensiero moderno*, 1969.
- A. PIOLANTI: *Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, 1969.
- L. BOGLIOLO: *La pace e Paolo VI*, 1969.
- E. PUGNON: *Un prêtre des toujours: Marie-Joseph Chiron (1797-1852)*, 1969.
- G. P. STEVENS: *De Theodoro Balsamone, analysis operum ac mentis iuridicæ*, 1969.

EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- C. FABRO: *La dialéctica de Hegel*, 1969.
- J. LEQUEUX, *Planetas y satélites*, 1969.
- J. L. GARCÍA VENTURINI: *Qué es la filosofía de la historia*, 1969.
- E. TIJERAS: *Ultimos rumbos del cuento español*, 1969.
- J. PH. LEVY: *La economía antigua*, 1969.
- D. L. GARASA: *Los géneros literarios*, 1969.
- O. G. QUEVEDO: *Qué es la parapsicología*, 1969.

EDITORIAL GUADALUPE, BUENOS AIRES

- A. R. CORTÁZAR: *Poesía gauchesca argentina*, 1969.
- S. L. ALONSO DOPICO, *Humanitas latina*, 1969.

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO CUARTO

EDITORIALES

		PÁG.
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Contingencia y necesidad de las expresiones y usos materiales</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El orden esencial y la inteligencia</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad e historia</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Intelectualismo y teísmo. Irracionalismo y ateísmo</i>	243

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El sentido de la vigencia perenne del tomismo</i>	11
AUGUSTO FURLAN:	<i>Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás</i>	23
JUAN A. CASAUBON:	<i>Las relaciones entre la ciencia y la filosofía</i>	89
J. E. BOLZAN:	<i>Continuidad de la materia y participación</i>	123
OMAR ARGERAMI:	<i>Estructura de la obra de arte</i>	171
MANUEL TREVIJANO:	<i>En el bicentenario de un opúsculo kantiano</i>	181
CARMEN VALDERREY:	<i>Amor y libertad en la filosofía de Gabriel Marcel</i>	201
F. VAN STEENBERGHEN:	<i>Las formas principales del ateísmo</i>	253
J. E. BOLZAN:	<i>Coyunturas cosmológicas</i>	265
ZDENEK KOURIM:	<i>Prospectiva del pensamiento filosófico</i>	277

NOTAS Y COMENTARIOS

J. E. BOLZAN:	<i>Santo Tomás en inglés</i>	49
C. LOPEZ SALGADO:	<i>La Metafísica aristotélica en su verdadero cauce</i>	145

	PÁG.
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La nueva edición de la Enciclopedia Filosófica</i> 154
G. E. PONFERRADA:	<i>Sobre las denominaciones de la gnoseología</i> 209
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de historia de las ciencias</i> 212
E. COLOMBO:	<i>Naturaleza y vida de la Universidad</i> 293
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> 297
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Las tribulaciones de Sophia</i> 302

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MORENO:	<i>Qué es la lógica matemática</i> (A. Furlán) 55
D. C. WILLIAMS:	<i>Principles of empirical realism</i> (J. A. Casaubón) 56
H. PINERA:	<i>Unamuno y Ortega y Gasset</i> (C. López Salgado) 57
J. MARITAIN:	<i>Distinguir para unir o los grados del saber</i> (O. N. Derisi) 58
K. H. VOLKMANN-SCHLUCK:	<i>Introducción al pensamiento filosófico</i> (L. J. Adúriz) .. 59
A. J. BAHM:	<i>Directory of american philosophers IV</i> (E. Colombo) .. 62
R. PANIKKAR:	<i>Técnica y tiempo</i> (O. Argerami) 63
R. PANIKKAR:	<i>Los dioses y el Señor</i> (O. Argerami) 63
C. FABRO:	<i>Curso de Metafísica</i> (C. Lértora Mendoza) 64
G. GENTILE:	<i>Opere Complete, tomos XIV, XV, XVI</i> (Octavio N. Derisi) 66
L. BRUNO FICHERA:	<i>La pedagogia e le scienze umane</i> (Jorge N. Espósito) .. 66
GODFREY LIENHARDT:	<i>Antropología Social</i> (D. Argerami) 69
GIOVANNI DI NAPOLÍ:	<i>Giovanni Pico della Mirandola e la problemática dottrinale del suo tempo</i> (Raúl Mehring) 69
CARLO GIACON:	<i>I primi concetti metafisici, Platone-Aristotele-Plotino - Avicenna-Tommaso</i> (O. N. Derisi) 157
GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA, Parte IV (J. E. Bolzán) 158
J. CHEVALIER:	<i>Historia del Pensamiento, Vol. IV</i> (J. E. Bolzán) 159
OMAR ARGERAMI:	<i>Psicología de la creación artística</i> (Carmen Balzer) ... 159
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El último Heidegger</i> (Gustavo E. Ponferrada) 219
ROGER VERNEAUX:	<i>Epistemología general o crítica del conocimiento</i> (Gustavo E. Ponferrada) 221

JOSEPH B. FURST:	<i>Teoría y práctica de la neurosis</i> (S. M. Popescu)	225
HAROLD H. JOACHIM:	<i>La natura della verità</i> (Juan A. Casaubón)	226
FR. SERVAIS:	<i>Introduction générale, Elements de philosophie thomiste</i> (N. A. Corona)	227
ROGER VERNEAUX:	<i>Historia de la filosofía moderna</i> (N. A. Corona)	228
MANUEL OLASAGASTI:	<i>Introducción a Heidegger</i> (María C. Cassini)	229
LUDWIG LANDGREBE:	<i>El camino de la fenomenología</i> (M. Daneri)	230
NICOLAS DE CUSA en el V centenario de su muerte (J. E. Bolzán)		232
LEONARD NELSON:	<i>Socratic method and critical philosophy</i> (Omar Argerami)	232
E. PARENTI y F. FIORENZOLA:	<i>Sueño, hipnosis y sugestión</i> (C. Stancesco)	233
LE TEMPS ET LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE ESPAGNOLE CONTEMPORAINE (E. Colombo)		234
MICHELE F. SCIACCA:	<i>Platone</i> (J. E. Bolzán)	235
JOHANN FISCHL:	<i>Manual de historia de la filosofía</i> (J. E. Bolzán)	235
DOMINGO DE SOTO, O. P.:	<i>De la justicia y del derecho</i> (J. E. Bolzán)	236
FRANCISCO SUAREZ:	<i>Tratado de las leyes y de Dios legislador</i> (J. E. Bolzán)	236
RENE SIMON:	<i>Moral</i> (E. Colombo)	237
J. PIAGET-A. SZEMINSKA:	<i>Génesis del número en el niño</i> (S. M. Popescu)	305
T. G. SINNIGE:	<i>Matter and infinity in the presocratic schools and Plato</i> (J. E. Bolzán)	306
J. A. WEISHEIPL:	<i>La teoría física en la Edad Media</i> (E. J. Parselis)	307
M. LUND, R. TANCO DUQUE, S. SCHINDLER:	<i>Personalización</i> (S. M. Popescu)	308
PH. ROQUEPLO:	<i>¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios?</i> (G. A. Galetti)	309
THE SEVENTH INTER-AMERICAN CONGRESS OF PHILOSOPHY, <i>Proceedings</i> (E. Colombo)		310
R. VERNEAUX:	<i>Introducción general y lógica</i>	
M. GRISON:	<i>Teología natural o teodicea</i>	
P. B. GRENET:	<i>Historia de la filosofía antigua</i> (E. Colombo)	311
LA FILOSOFIA DELLA NATURA NEL MEDIOEVO, <i>Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale</i> (J. E. Bolzán)		311
G. MORRA:	<i>Sociología e antropología</i> (Rosa Zocchi)	312

JORGE L. GARCIA VENTURINI:	<i>¿Qué es la filosofía de la historia</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	313
R. VERNEAUX:	<i>Epistemología general o crítica del conocimiento</i> (E. Colombo)	314
NOTICIAS DE LIBROS:	72
LIBROS RECIBIDOS:	77, 238, 315
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO CUARTO:	317

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalley 550 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredn 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TRIBUNALES
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 286 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 93
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAR
Avenida Wernicke
zwischen Aviador Franco u. Aviador Plüschow

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DUSSELDORF — STUTTGART

C R O N O S

SOCIEDAD ANONIMA INDUSTRIAL Y COMERCIAL

SAN MARTIN 663 — BUENOS AIRES

T. E. 31-2982-2575 y 30-3061/65

★ RELOJES DE CONTROL

★ RELOJES INDUSTRIALES

★ TELEFONIA AUTOMATICA

★ INTERCOMUNICADORES

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ADHESION

SOMISA

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso • Villa Elisa • City Bell • Gral. Mansilla



**UN BRINDIS
¡AL MUNDO ENTERO!**

Ahora usted puede disfrutar
del mismo gusto atrevido
de Pepsi en 124 países.
¡A su salud!...



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N. Y., N. Y.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: **Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).**

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).**

Precio de cada número suelto: **Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).**

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)**

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España



FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires