

SAP



SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Situación actual de la Universidad argentina</i>	243
---------------	---	-----

ARTICULOS

JUAN D. MONTEVERDE:	<i>Psiquismo y carácter</i>	250
VICENTE CILIBERTO:	<i>Sobre la vía henológica</i>	269

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Una obra francesa sobre Donoso Cortés</i>	279
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Notas de filosofía americana</i>	287
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de filosofía moral</i>	293
ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre la filosofía del Perú</i>	301
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Opus maximum: la Enciclopedia Filosófica Italiana</i>	304

BIBLIOGRAFIA

OTTO F. BOLLNOW: *Das Wesen Der Stimmungen* (Guido Soaje Ramos) pág. 307;
HANS URS VON BALTHASAR: *Teresa de Lisieux* (Octavio N. Derisi) pág. 309;
VARIOS: *El evolucionismo en Teología y Filosofía* (Mirta Mereles) pág. 311.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

INDICE DEL TOMO DUODECIMO

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

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

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)



SITUACION ACTUAL DE LA UNIVERSIDAD ARGENTINA

I

1. *La Universidad es la institución que imparte la cultura superior de una Nación.*

Entendemos por cultura el desarrollo de los diferentes aspectos del hombre de una manera armónica, de tal modo que cada grado de su ser y actividad se desarrolle sirviendo al grado inmediato superior, y todos al supremo y específico: el ser y actividad espiritual bajo su aspecto intelectual, moral y religioso, dentro de una unidad jerárquica humana. La cultura se extiende más allá del hombre mismo, a los seres materiales por él modificados, para hacerlos servir a su intrínseco desarrollo. La cultura, idealmente estructurada por la inteligencia y prácticamente realizada por la voluntad, con las facultades a ellas subordinadas, es la imprompta del hombre en el propio hombre y en las cosas exteriores relacionadas con él, es la conquista y señorío del espíritu sobre la naturaleza ajena y propia del mismo ser humano, que transforma paulatinamente lo que es en lo que debe ser, de acuerdo al fin supremo de aquél y a los demás fines subordinados a este último.

2. *A la Universidad toca investigar e impartir la enseñanza de los diversos conocimientos especializados, pero sobre todo articularlos dentro de esta visión superior del mundo y de la vida que es el conocimiento cultural o humanístico, que culmina en la Sabiduría de la Filosofía, en un orden natural, y de la Teología, en la actual Economía sobrenatural. La Universidad debe dar ante todo esta formación sapiencial integral que de-vela el sentido recóndito del mundo y del hombre y de su fin trascendente y divino.*

La Universidad tiene, pues, primordialmente, una misión de desarrollo de la inteligencia, de organización de las diversas zonas del conocimiento dentro de la visión de la sabiduría de las causas últimas, que constituye la estructuración teórica de la cultura.

No que se detenga en ella, sino que comienza allí y es su función primordial. Porque tarea de la Universidad es también informar la vida con las exigencias de aquella Sabiduría, hacer que los diversos aspectos de la vida humana se conformen y realicen ese ideal trazado por la Sabiduría intelectual. Misión pues, de la Universidad es la organización total de la cultura: primero y ante todo en un plano teórico o del conocimiento, y luego en un plano práctico o de la vida.

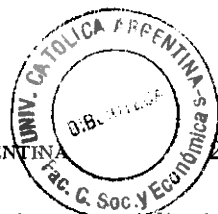
3. *Bajo ese ideal nació la Universidad medioeval, que fué, por eso, una Universidad eminentemente sapiencial: impartía los diversos conocimientos integrándolos en una visión unitaria filosófico-teológica; a la vez que organizaba la vida universitaria como una verdadera comunidad de profesores y alumnos —de ahí el nombre de Universitas magistrorum et alumnorum— jerárquicamente vinculados en la participación de una común visión sapiencial del mundo y del hombre, que impregnaba y daba sentido y unidad orgánica a toda su vida universitaria.*

Esa rica unidad, que vitalmente organizaba todo el saber de entonces, como expresión teórica de una vida que también integraba sus múltiples aspectos en una unidad jerárquica y que culminaba en la vida del espíritu y, más todavía, en la participación de la misma vida divina, se trasuntó en la estructuración de las múltiples Escuelas o Facultades, que poco a poco se fueron desarrollando, —fruto de una madurez vital— para dar expresión y solución científica y cultural a los diversos aspectos de la sociedad.

El vigor con que nació y se desarrolló la Universidad medioeval procedía precisamente del vigor de la vida espiritual de entonces, en que estaba enraizada y de la que era su mejor expresión y encarnación.

II

4. *Al perder fuerza esta vida espiritual, comenzó también a perderse con ella la unidad que vinculaba orgánica y vitalmente las diferentes zonas del ser y actividad humanos, tanto en el plano individual como en el social. El fin del hombre fué cambiado y trasladado: de la trascendencia del Ser divino a la inmanencia del propio ser humano. Comenzó así una disgregación de la unidad jerárquica del ser natural y sobrenatural del hombre, con la consiguiente disolución de la unidad de la visión teórica que la expresaba. Y así como se comenzó descuidando y luego prescindiendo para acabar negando la vida sobrenatural y más tarde hasta la misma vida espiritual natural del hombre, del mismo modo y correlativamente se comenzó descuidando y luego dejando de lado la Teología y más tarde la misma Filosofía como aprehensión*



teorética de aquéllas. Más tarde el hedonismo de una vida materializada y cerrada en la temporalidad condujo a un abandono de la investigación de la verdad para sustituirla por una búsqueda de lo útil: la misma ciencia desinteresada de los fenómenos fué substituída por una ciencia de los medios técnicos para proporcionarse más comodidad y goces terrenos. La frase del positivismo de Comte expresaba el ideal utilitario de la ciencia de entonces: "saber para preveer, preveer para poder".

La Universidad, como órgano superior del saber, ha ido expresando en el plano teórico este cambio de apreciación de los valores de la vida: de sapiencial teológica pasó a ser sapiencial filosófica, posteriormente se convirtió en científica hasta llegar a ser eminentemente técnica.

III

5. Perdido el fin trascendente divino que daba sentido y unidad orgánica a la vida individual y social humana, la disgregación ha seguido su curso y parecería haber llegado en nuestro tiempo, a una disolución total de aquélla. En la Filosofía actual, el Existencialismo irracionalista y nihilista, refleja al hombre de nuestro tiempo como una realidad absurda y sin sentido. Se ha dilapidado y diluido —al menos en grandes sectores sociales y en muchos hombres individualmente— los valores espirituales cristianos, que estructuraron la cultura de Occidente. Nos debatimos en la confusión y en el caos: los hombres han perdido el sentido de su ser y de su vida humana y cristiana y, consiguientemente, la visión teorética de los mismos.

En Europa y en algunas naciones de América, como Canadá, sin embargo, donde la cultura cristiana tuvo y aún conserva tanta fuerza, la Universidad no ha perdido enteramente su estructura originaria y su sentido de formación humanística, máxime en las Universidades de origen medioeval, y en las católicas de todo el mundo, en general, como es obvio.

6. La Universidad, como expresión de la vida de un pueblo, también refleja actualmente esa situación caótica. Se ha pulverizado ella en una pura multiplicidad de Escuelas, desprovista de unidad, que confería la visión de la vida y ubicaba jerárquicamente en su seno cada especie del saber. Por otra parte, las carreras prácticas y técnicas priman cada día más sobre las especulativas y desinteresadas. Los varones casi han desertado del todo de la Filosofía, de las Artes y de la Historia en la Universidad. Esta ha perdido el propio sentido de su misión sapiencial, organizadora del múltiple saber en una unidad integral, y aun el de la investigación honda y desinteresada de la verdad científica.

IV

7. *La disolución social, política que aqueja al mundo actual, se refleja también y sobre todo en la Universidad, y de un modo más agudo todavía en la de Hispanoamérica y, en estos últimos tiempos con caracteres alarmantes, en la de nuestro país.*

Diversas corrientes políticas más o menos izquierdizantes, y, en todo caso, laicistas y anticatólicas, luchan por el predominio en nuestra Universidad. Nuestras Casas superiores de estudio han llegado a convertirse así en verdaderos centros de influencia e irradiación política y a perder casi enteramente su contenido estrictamente universitario. Una concepción empírico-materialista y, como tal, utilitaria, es la lógica consecuencia de esta invasión político-marxista en nuestras Universidades: a la vez que "facilitar y hacer práctica" la enseñanza, se pretende destruir los fundamentos espirituales y cristianos de nuestra cultura. En las Facultades de Filosofía y Humanidades es donde más claramente aparece este último estadio de corrupción de la Universidad argentina. Marxistas y pro-comunistas han llegado a adueñarse de las principales, y con un sectarismo sin precedentes tratan por todos los medios de eliminar de las mismas todo vestigio espiritual cristiano y de corromper con sus ideologías disolventes —Marx, Freud, Sartre, etc.—, la conciencia y la vida de la juventud argentina.

La obra de disgregación de la Universidad argentina comenzó hace ya muchos años. El de 1918, con la mal llamada "Reforma", señala su punto culminante. Detenida ésta un tanto por las reservas espirituales de la Nación, tal obra de disgregación se acentuó con el gobierno anterior, sobre todo hacia el final del mismo, al querer someter y utilizar la Universidad como instrumento político. Se creyó que con la Revolución las cosas mejorarían; pero ha sucedido todo lo contrario. Aprovechando el momento de confusión que sucedió a la caída del peronismo, las fuerzas destructoras del país se han adueñado y conducido al caos a nuestras Casas superiores de estudio. La táctica es la misma de siempre: so pretexto de libertad y eliminación de los elementos e instituciones comprometidas con la dictadura, liberales agnósticos y marxistas unidos pretenden destruir las reservas personales y espirituales —lo que ellos llaman "las fuerzas de la reacción"— de la Nación y preparar así, quieranlo o no, el advenimiento del Comunismo.

Se ha quebrado la autoridad de nuestras Universidades, entregando su gobierno a un grupo de estudiantes y egresados, manejados por facciones y profesores políticos de reconocida ideología laicista y, en algunos casos, pro-comunistas.

La Universidad ha perdido su verdadera función investigadora, docente y sobre todo cultural. Se ha vilipendiado no solamente a la Teología y a la auténtica Filosofía, sino que además se ha utilizado muchas veces la cátedra para atacar las instituciones —especialmente a la Iglesia y a sus representantes— y los valores fundamentales que dan razón de ser de nuestra misma civilización cristiana y argentina.

Para mejor lograr esta tarea de disolución del acervo espiritual cristiano —alma que informa nuestra cultura y nuestra Nación— invocando los pretextos y motivos más dispares, según la oportunidad, se ha ido eliminando implacablemente de sus cátedras a un sinnúmero de profesores, muchos de ellos auténticos maestros por su saber y su conducta, por lo que ellos representaban como defensores de las ideas y valores de nuestra cultura tradicional.

Se ha intentado de este modo desacreditar y eliminar todas las fuerzas defensivas de la Patria, sobre todo a la principal de todas ellas, que es la Iglesia y a sus intelectuales de más valer e influencia, para poder realizar su obra de “liberación” laicista y sectaria y, al final, consciente o inconscientemente, comunista. Este método es el de todos los dictadores —los argentinos, especialmente los católicos, lo sabemos por experiencia— y sobre todo del Comunismo: matar física o moralmente a los hombres, valores e instituciones que encarnan y constituyen una valla para la penetración de sus ideologías disolventes. Para conseguir tal fin todos los medios son lícitos: la calumnia, el panfleto anónimo, la tergiversación de los hechos y de las ideas, el ocultamiento de las verdaderas intenciones e ideas tras otras inocentes y buenas, como la de la paz, el antiimperialismo, la libertad y la democracia.

En cambio, un conjunto de profesores ineptos, y en muchos casos carentes del título universitario necesario, ha sido incorporado en la Universidad, por sus méritos de “pertenecer a la causa”, por su ostensible militancia laicista y por su liberación de “prejuicios religiosos”. De este modo una verdadera casta sectaria se ha apoderado de todos los puestos claves de la Universidad y también de muchos de la educación del país. Cuando era el caso, para ellos no ha valido su “colaboración con el régimen depuesto”, con que se ha eliminado a otros de sus cátedras.

Más aún, es notorio cómo un grupo de profesores conocidos por su ideología extremista se ha apoderado sistemáticamente de las cátedras fundamentales de las Facultades de Filosofía y Letras de todo el país, acumulando muchas de ellas en ciudades distantes entre sí, para impedir que tales cátedras puedan ser dictadas por quienes no compartan su posición. Es la dictadura del sectarismo más intransigente, que se ha puesto también en evidencia en las injusticias de no pocos concursos.

Con tales procedimientos y profesores es lógico que en muchos casos las cátedras hayan caído en descrédito, y el ausentismo de los alumnos, defrauda-

dos de tales maestros, es realmente abrumador y a veces casi total.

De este modo la Universidad, reducida cada día más a una máquina de tomar exámenes y de dar títulos, se ha prostituido al perder su verdadera finalidad y razón de ser, su esencia misma: la formación cultural y científica de sus alumnos, y se ha desviado hacia una lucha de la peor política.

8. *La Universidad argentina —de la que nos ocupamos y preocupamos, porque como argentinos y universitarios la amamos— está realmente herida y postrada de muerte. Análogos males afectan proporcionalmente a otras universidades de Hispanoamérica y también de otros países, reflejando la disolución social del momento. De organizadora del saber sapiencial y forjadora del humanismo o cultura superior de un pueblo y de investigadora y docente de las ciencias ha venido a convertirse en dispensadora de conocimientos técnicos y útiles y, lo que es más grave, en centro de agitación política, en instrumento de las fuerzas más virulentas de disolución social. Los alumnos que sinceramente se habían llegado a ella en busca del saber de su especialidad y de la cultura, defraudados y desilusionados, se alejan de sus aulas y buscan en instituciones privadas fuera de la Universidad oficial, la fuente de verdad y de la cultura donde abreviar sus deseos de formación universitaria.*

Reconocemos generosamente que aún quedan en la Universidad un buen número de buenos profesores y algunos sobresalientes; no tenemos tampoco por qué negar la buena intención que abrigan algunos dirigentes de las Universidades y de las Facultades, tanto en el grupo de profesores como en el de estudiantes. Lo que queremos decir aquí es otra cosa; que es la Universidad misma, la institución universitaria, quien está desgarrada, trastocada su finalidad esencial y subvertida su organización fundamental: la de que los profesores investiguen, conozcan y enseñen sus materias y gobiernen la Casa de estudios, y de que, correlativamente, los alumnos estudien y aprendan y se formen bajo la dirección de aquéllos.

9. *En manos de esta clase dirigente sectaria, dispuesta a no dejar penetrar en su claustro lo que ellos, en su jerga, llaman las “fuerzas oscuras de la reacción”, con la “autonomía” que los hará dueños absolutos de la misma, no se ve cómo la Universidad argentina pueda inmediatamente y desde ella misma liberarse de esta verdadera dictadura que la oprime y la degrada, y reconquistar su libertad y su auténtica vida universitaria para retornar al cauce de su finalidad y recobrar así su propia esencia: la de formar la cultura y el saber superior de la Nación.*

V

10. *La salvación para la Universidad y, más todavía, para el País, sólo puede venir de la Libertad de Enseñanza, de que otras Universidades con toda libertad puedan erigirse y organizar sus estudios de acuerdo a su propio ideal de Universidad y de Universidad argentina y conferir sus títulos académicos, al igual que las Universidades oficiales, tanto más que con la autonomía no se ve cómo puedan seguir siendo oficiales. Los alumnos podrán confrontar y elegir libremente la Casa de Estudios, de acuerdo a lo que cada una de ellas ofrece y les da.*

La libre competencia, que trae aparejada consigo la libertad de enseñanza, obligará a todas las Universidades a una superación continua, so pena de sucumbir ante las ventajas de las demás, y ayudará así a una recuperación a la misma Universidad estatal, que pasa actualmente por momentos tan graves, que amenazan con su disolución total.

11. *Los católicos argentinos no tememos la confrontación ni la competencia. Pese a la precariedad de nuestros medios materiales, tenemos una cultura sapiencial que ofrecer —la misma, enriquecida con los siglos, de cuya fecundidad nació la Universidad misma como institución netamente católica— una cultura integral, donde desde la ciencia empírica hasta la sabiduría de la Filosofía y de la Teología, todo conocimiento tiene su lugar preciso dentro de esta rica y orgánica unidad del saber, que da la visión de la vida terrena y eterna, y donde el saber científico y técnico cobran todo su cabal sentido. Y tenemos también un magnífico conjunto de Profesores —como pocos países de América— y de jóvenes graduados que aspiran y se disponen a serlo, no por medios políticos, sino por la investigación y el esfuerzo, y ofrecer al país la solución de este grave problema de la Universidad argentina con la erección de una Universidad seria y orgánicamente constituida, exclusivamente consagrada a su fin específico de investigación e impartición de la verdad en sus múltiples aspectos organizados jerárquicamente en su unidad integral, y de una vida auténticamente universitaria, ajustada a las exigencias de aquella verdad y conforme a las aspiraciones más profundas del ser del hombre.*

La simiente de esta Universidad ha sido echada en el ámbito de esta tierra bendita de la Patria; y no dudamos que de sus entrañas generosas —regada con la sangre y el sacrificio de sus Padres y con la vida abnegada y cristiana de tantas generaciones— brotará pujante y acogedora la Universidad que la Argentina merece, que los hogares del país anhelan y que nuestra juventud espera.

LA DIRECCIÓN.

PSIQUISMO Y CARACTER

Al Dr. Pedro G. D'Alfonso, en testimonio de afecto

La psicología que en general se imparte entre nosotros, sigue orientada hacia los hechos psíquicos. La aplicación mecánica del método de las ciencias naturales, exigido por la estructura del saber natural, reduce al hombre a un juego de fuerzas ciegas, y de antemano lo supedita a causales inevitables, privándolo de libertad y de responsabilidad.

Los viejos maestros de esta psicología, creyeron encontrar en el psiquismo humano, elementos simples, como los que entonces la química descubría en la naturaleza y combinarlos a gusto. Maravillados por la perfección de la máquina, intentaron explicar el espíritu al modo de las máquinas. Pero los resultados obtenidos los llenaron de confusión. Desandaron el camino y abrieron picadas en nuevas selvas de exploración psíquica. Sus adeptos entre nosotros permanecen, sin embargo, anclados en aquellos esquemas deshumanizados, desechados por doquiera. Los avances y hallazgos, muchos de ellos fundamentales y hasta definitivos, alcanzados en otras partes, siguen ignorados por muchos de nuestros "maestros". No han emigrado de nuestro cielo los colores del determinismo mecanicista y de un verbalismo incoherente, aunque ciertos presagios de amanecer tiñan el horizonte.

Apenas se entiende la parte que corresponda al espíritu en este ajuste del hombre *more geometrico* (Descartes). Se menoscaba al hombre, se lo trueca en un conglomerado de hechos biológicos y mecánicos y el análisis interior se cumple en base a un verbalismo deductivo y ecléctico. En esta mezcla discrecional de elementos, el psiquismo del hombre alcanzó las más extrañas significaciones. Baste citar a Taine, Nietzsche, Freud, Watson. Es arduo llegar al conocimiento del alma. Nunca será éste exhaustivo. Su dificultad ha sido siempre reconocida. Santo Tomás lo juzga *difficillius*. El confusionismo reinante estriba: en lo in-

trincado del asunto en sí, pero sobre todo en los supuestos falsos en que se fundan muchas escuelas.

Erróneamente la preocupación se mantiene en los campos aledaños, sin penetrar en el estudio del alma. Se recela descender a los hondones del psiquismo humano. Existen sin embargo esfuerzos prometedores orientados a una psicología del hombre completo; aunque son los menos y tenazmente obstaculizados (1). Entre nosotros siguen chapoteando en sus mezquinos enredos, algunos institutos y gran parte de los textos escolares carentes de síntesis, repetidores de principios insuficientemente elaborados, cuando no se limitan a traducir el pensamiento extranjero con las prudentes modificaciones para justificar el cambio de autor.

Las presentes páginas se refieren sumariamente a la unidad y polaridad del cuerpo y el alma, que constituyen la esencia del hombre; y a la caracterología, como ciencia de la investigación individual.

La senda que nos acerca al conocimiento del carácter y desemboca en el misterio personal, está asfaltada con datos analíticos obtenidos del medio familiar, social, étnico y corporal, pero descansa sobre la tierra firme de los principios metafísicos y de los criterios sintéticos.

I. EL CUERPO Y EL ALMA.

Se mantiene una pugna entre dos escuelas más o menos definidas. Una rompe la unidad psíquica del hombre (2), la otra estriba en ella. No se excluye con todo una posible interferencia en los respectivos dominios. La primera, cuando procede sólo según el principio de causa y efecto, arrastra la psicología al cientifismo mecanicista (3). La segunda se apoya en la relación de finalidad,

(1) Resulta difícil penetrar en este ámbito cerrado. Se ha formado el tipo del *sabio oficial* y no cabe acceso. G. Thibon nos habla de la oposición de los psicólogos alemanes a L. Klages "decididamente ignorado y citado sólo incidentalmente" no obstante ser "el padre de la caracterología alemana contemporánea". A renglón seguido explica: "se soportó ser superado en extensión y precisión, pero no en profundidad". (Cfr. *La ciencia del carácter*. Desclee, Bs. As.).

(2) Kant niega la psicología especulativa. Sólo admite la empírica, cuyo objeto equipara al de la física experimental. (Cfr. *Crítica de la razón pura*. II. C. 3 Barbado, *Introducción a la psicología experimental*. Madrid, 1943. Las consecuencias últimas de este aserto las extraerán Wundt, Fechner, Kulpe, Windelband. Los psicólogos e idealistas: Lachelier, Croce, etc., sostendrán el exceso contrario. Debe desecharse esta partición. Se llega al ser de las cosas a través de las apariencias que hieren los sentidos. Los datos de la experiencia desembocan en lo metafísico —principio de todo saber—, su desconocimiento provoca la desorientación en la psicología moderna. El ser en nuestra mente no es sólo *phenomenon*, es también *noumenon*.

(3) La objetividad, a la que nos referimos, es un prurito pseudocientífico. El hombre sólo responde, para muchos, a relaciones analíticas y a veces metronímicas. Sostienen esta pseudoobjetividad los mecanicistas y positivistas que reconocen tan solo antecedentes y consecuentes necesarios.

los medios para el fin. La relación de causalidad es necesaria e invariables sus efectos. Su aplicación se requiere en las ciencias naturales. La de finalidad es libre y vital. Sobre la causa y los efectos entran en juego la libertad y la acción creadora de las que sólo es capaz el hombre. Los datos no se suman, ni se generalizan, seguirán individuales al modo de los cuadros en una pinacoteca.

La caracterología, como ciencia del conocimiento humano individual, entronca con el principio de finalidad. Sus conclusiones persisten en lo singular y subjetivo. Un gesto de violencia responde, según los casos, al orgullo, al miedo o al temor de ser despreciado. El niño llora por sufrimiento físico, por resentimiento, para llamar la atención sobre sí mismo o para satisfacer su capricho. La unificación de los motivos es contraria a la naturaleza humana.

Sólo el conocimiento de los móviles conscientes o inconscientes nos puede guiar hasta ella.

Resulta comprensible que el espíritu positivista, basado en las ciencias empíricas, comprenda menos lo psíquico a medida que éste se aproxima al orden espiritual y trate por lo mismo de reducirlo y disgregarlo. Los métodos y principios mecánicos no se acomodan al estudio de la persona. El problema arranca de una inferencia ilegítima entre la complejidad anátomo-fisiológica y la simplicidad psíquica. El alma queda aplastada entre estructuras a priori, medidas y aparatos. Binet y Kraepelin realizan los primeros intentos, que, aunque incompletos, abren la senda hacia una ciencia más humana. Enrique Bergson asestó al materialismo y al determinismo en general la más fuerte estocada con su obra fundamental, *Matière et memoire* (la que a su vez no se respalda en una metafísica aceptable). En este sentido el aporte de Freud fué constructivo, aunque unilateral e incompleto, pues —salvados los aciertos— su raíz mecanicista explica el obrar humano al modo de fuerzas ciegas. Se avanza hoy, gracias a un esfuerzo cada día más consciente, en la senda de una cosmovisión antropológica verdadera, y se busca integrar al hombre carnal en el espiritual e intencional (4).

Un nuevo flujo vital corre por el espinazo desvitalizado del conocimiento del hombre. Al caducar las teorías y los ocasionalismos que provocan la dispersión, se ganará en “recogimiento” y síntesis. Las fuerzas disgregadoras actúan en la superficie y generan los automatismos que impiden el descenso a lo profundo. Se requiere penetrar en el *logos* de las cosas.

Todos columbramos la vecindad de una *synthesis existencial* y caracterológica. Pero no será en base a la reflexión subjetiva, la que alejó en tal manera

(4) La intencionalidad es la nota predominante del hecho psíquico. Los seres inanimados no son intencionales. Este principio finalista diferencia el fenómeno físico del anímico. Aquí se confirma la importancia que Santo Tomás atribuye a la causa final. Sin un fin la causa eficiente se anularía. El Fin es la primera de las causas. Cfr. I, II, Q. 1, ad 1.

al hombre de lo auténtico del mundo y las personas que —aunque haya proporcionado visiones parciales insospechadas anteriormente— lo ha sumergido en profundidades incoherentes y caóticas, cuyo *climax* nos parece soportar precisamente en nuestros días. Se está llegando de nuevo por sendas trabajosas al hombre completo —cuerpo y alma— dando primacía al alma que es su diferencia específica. Pero no obstante estos esfuerzos para el *acercamiento al misterio personal*, la distancia es todavía grande. Todos se asoman al *abismo inquietante del alma humana*: el médico, el tipólogo, el director espiritual, el psiquiatra... pero sus hallazgos no son convergentes y sus métodos difieren con frecuencia de los de la vida ordinaria. En este sentido E. Mounier compara el estado del conocimiento del hombre en nuestros días, al de la física en tiempos del renacimiento “cuando los capítulos de óptica e hidrostática esparcidos entre islotes de fenómenos curiosos y mal explicados, flotaban en un mar de ignorancia y a tientas se buscaban en una aspiración confusa a la unidad” (5).

En psicología debe interesar antes el todo que las partes. Los hechos psíquicos se dan en unidad. El atomismo los separa y junta luego las secciones conforme a leyes matemáticas. La psicología de la comprensión —la Gestalt-psychologie— aparece como su natural reacción. Las corrientes separadas son hijas de Descartes, quien escindió al hombre en dos mitades incomunicadas: sustancia pensante (conciencia), y sustancia extensa (materia). De aquí el dualismo entre alma y cuerpo, pensamiento y extensión, que después de él invade todos los dominios del hombre. El desconocimiento de su esencia impidió que se hiciera caracterología. Su penoso redescubrimiento permitirá a la psicología y a sus aplicaciones retomar la senda de la verdad y se abrirán horizontes a la caracterología.

Ninguna disciplina científica se subordina tanto como la psicología, al concepto que se tenga del hombre. La caracterología es ciencia nueva, nacida de la evolución cultural provocada por la crisis que vivimos. En la Edad Media, el hombre sintió un “pudor metafísico”, nos dice Jacques Maritain, que deliberadamente apartaba las miradas de sí mismo. El hombre medieval va a Dios y no se ve sino de paso. De allí que su conocimiento fuera preferentemente deductivo. Posteriormente el hombre cayó en sí mismo y nació el mundo moderno de la reflexión. El atomismo de la sociedad decadente del siglo XIX ha sido suplantado hoy por lo instintivo y lo telúrico. Cabe esperar que el redescubrimiento de su unidad sustancial acorte definitivamente las distancias.

Tanto quienes pretendieron hacer del hombre un espíritu, como quienes lo redujeron a materia, rompieron su unidad. Bellamente expresa Paul Claudel:

(5) *Traité du caractère*, Ed. Du Seuil, 1947.

"No hay una libra de carne humana que así como vive no piense" (6). No es sólo el cuerpo quien come, juega o pasea; lo es también el alma que al estarle unida torna espiritual su deleite o desagrado. Casi podríamos afirmar, que no hubo un sólo error en la historia del pensamiento, que no consistiera en comprometer la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma. El respeto a esta unidad dará a la caracterología klagesiana, no obstante sus discutidos fundamentos metafísicos, duración e importancia. Para Klages el cuerpo y el alma son dos polos de una misma realidad. Citamos para confirmación la autoridad de Santo Tomás: "*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo et anima mea non est ego*". *Mi yo no se reduce a mi alma* (7). Es un todo, una unidad psicoorgánica integrada por lo psíquico y lo biológico. El cuerpo traduce al alma. El alma toma conciencia de sí, construyendo su cuerpo con relación al mundo. Todo hecho psíquico tiene su expresión corporal y viceversa (8). Infravalorar el cuerpo o el alma acentúa mistificaciones y agravios a los que no se ha de dar cabida. Los manotazos en el vacío persistirán hasta tanto las experiencias o representaciones concretas no se respalden en un esquema especulativo suficiente, por simple que se lo suponga, cimentado en una verdadera antropología filosófica.

II. LA CARACTEROLOGÍA.

Es la ciencia y el arte que permite resolver los problemas humanos concretos. Se estudia con la psicología aplicada (9), pero su raíz se nutre con la especulativa o racional que la integra, la reviste de una razón teleológica y le otorga fundamentos metafísicos. Al afirmar su relación con la psicología experimental, en manera alguna la hacemos tributaria de sus corrientes mecanicistas. En este sentido no existe nada menos mecánico que la caracterología. Se basa en la experiencia humana individual brotada del análisis y la observación concreta. Es una ciencia intermedia entre la vivencia del misterio personal y su elucidación racional. Además del método, la experimentación y las determinaciones conceptuales, propias de toda ciencia, detenta un sentido *proyectivo*, como una cuarta dimensión de misterio, que excede la realidad psicológica individual.

La comprensión reflexiva de lo individual se realiza, a modo de síntesis, con el aporte del conocimiento espontáneo y el laboratorio por una parte y de

(6) *La ville*, pág. 277.

(7) *In 1 Cor. XV, lect. II.*

(8) No debe olvidarse que el alma es la forma del cuerpo y quien debe gobernarla: "*ut sensualitas oboediat rationi*".

(9) F. KÜNKEL la prefiere catalogada entre las ciencias de la cultura —la historia, la sociología— por su carácter individualista. (Cfr. *Introducción a la caracterología*, Barcelona).

la antropología filosófica por la otra ⁽¹⁰⁾. Comprendemos lo individual tan sólo a través de la esencia humana. Se extraen de éste las causas y los efectos en función de la capacidad creadora del individuo, en dependencia de lo general, único que posibilita la verdadera ciencia. La caracterología no pretende abarcar al individuo concreto. Tan sólo determina esquemas o puntos referenciales para situarlo, y evidencia muchas relaciones infraespecíficas que la psicología deja en la indeterminación. Algunos autores, Künkel entre ellos, no la consideran una sistemación de tipos o estructuras de carácter, sino una técnica para hacer comprensibles las actitudes y los comportamientos del hombre. Sus conceptos no son meramente abstractos, se aferran a lo concreto. La inteligencia deducirá pues, principios válidos a partir de casos particulares, en cuanto éstos lo consientan; por eso debe su calidad de ciencia al armazón especulativo que la sustenta. El conocimiento analítico se limita a la experiencia concreta actual, la que adquiere un contenido universal sólo mediante la síntesis y la introspección. A esto precisamente llamamos caracterología.

Lo concreto y lo especulativo —aunque dependientes el uno del otro— son en cierta manera conceptos irreductibles; sólo se acercan en esquemas generales ⁽¹¹⁾. Lo individual, aunque inaferrable por la densidad del sujeto y la ineficacia de los métodos, sigue siendo objeto de la ciencia del carácter, que engrosa de este modo la corriente existencial contemporánea.

Nuestras certezas sobre el hombre serán siempre insuficientes. Es un ser a la vez constituido y que se va constituyendo, y en el que predomina la *polaridad psíquica*. Sólo penetramos algunos rasgos particulares y actitudes. El acto psíquico no se abarca describiendo las relaciones que lo acompañan, sino llegando a la estructura personal, que es su raíz, y que puede dar a un mismo acto significaciones diferentes. Por más egoicidad y encierro que pudiera tener un hombre, para nosotros se convierte en un sujeto de significación. El caminar erguido, el comer devorando los manjares con los ojos, el hablar quedado, significan el carácter y dicen más que la estructura de las células nerviosas o el funcionamiento hormonal.

La significación emana del ser. Los gestos y los signos son capaces de liberar una parte de nuestro misterio íntimo y se convierten en instrumentos

(10) Actualmente la caracterología se bifurca en dos corrientes primarias: una acentúa lo somático (endócrino, morfológico), Kretschmer, Pende, Corman; la otra, lo anímico y el elemento adquirido: Künkel y Adler. Allers se adhiere a esta última pero sin desconocer importancia al factor somático. (Cfr. LUIS JUGNET, *Rudolf Allers o el Anti-Freud*, Plantin, Buenos Aires).

La Psicología comprensiva exageró la espontaneidad llegando hasta negar el elemento fisiológico. El psiquismo humano además de espontáneo es automático o mecánico (no por cierto al modo de los behaviouristas).

(11) La filosofía moral —que es una ciencia especulativamente práctica— y la caracterología, guardan cierta semejanza. Pero mientras la moral está regida por leyes universales y objetivas, las de la caracterología son concretas y subjetivas. Ambas en forma diversa proceden por vía especulativa, pero se orientan al obrar práctico y existencial.

de unión y comunión entre los hombres. La caracterología unifica los signos en función del individuo. El hecho caracterológico es un dato existencial surgido del diario contacto. Algunos de estos datos alcanzan la raíz misma del ser. Aislados por el tiempo, entroncan en la unidad de la persona, haciéndose objeto de la ciencia ⁽¹²⁾. Esto nos muestra lo inaferrable y amplio de los alcances de la caracterología, al igual que la riqueza y profundidad de sus experiencias que rehuyen lo impersonal. Es de lamentar que no siempre se mantenga en esta posición existencial y finalista y con facilidad ceda a los halagos de la causalidad mecánica sucumbiendo en lo convencional. Su eficacia desaparece cuando se aparta de lo cambiante individual. Pero debe preservarse mediante un injerto continuo en el ser de las cosas.

Las peculiaridades que exteriorizan la personalidad adquieren valor de signo. Pero sólo con el conocimiento de sus móviles generadores se tornarán significativas. Estas manifestaciones constituyen las características inseparables del ser concreto y la fuente de su originalidad. Todos los seres las tienen, como *forma individual* propia. En el hombre pertenecen al orden psíquico, esto es a la vida de relación, la sensación, la voluntad y la inteligencia. La ciencia del carácter se funda en ellas y en la observación de los *movimientos* personales susceptibles de dirección voluntaria. Este estudio resultará por ello siempre inadecuado, ni se acercará a las estructuras del individuo, ni tampoco responderá a una visión comprensiva.

Los antiguos estudiaban al hombre en forma estática. Sólo tenían en cuenta la zona de expresión, olvidando las de representación y construcción. El verdadero carácter del hombre dimana de la conjunción del impulso instintivo y del apetito voluntario. El fundamento racional de este conocimiento descansa en que el cuerpo es coprincipio del alma, al igual que su envoltura y *apariencia*.

La caracterología no generaliza las cualidades —rectitud, bondad, ...— se ciñe al análisis de su proceso de actuación y realización concretas. Las cualidades consideradas abstractamente mantienen su unidad, pero al encarnarse en el individuo se coloran con el tinte de sus variedades. La reflexión adquiere certeza sobre lo objetivo, no así sobre lo subjetivo, que puede apartarse de la cosa. La surgente de su verdad es el sujeto íntimo y no los principios puros de certeza metafísica, que tan sólo la respaldan en forma mediata. Un paso indebido de lo particular a lo universal puede realizar categorías imaginarias (y sabemos que el carácter se hace en la acción —que es un paso del sujeto al objeto— en lo vivido y anotado en la experiencia individual. *Operatio sequitur esse*). Lo universal se realiza en lo particular. La ciencia del carácter se hace

(12) Es indudable que al intervenir el caracterólogo en vías de estudio, arranca a los actos individuales el color afectivo. Intervienen las inhibiciones y mucho de lo auténtico se intelectualiza.

de lo particular, sin discriminaciones previas absolutas. Hasta el presente se han obtenido esquemas valorales; pero siendo cada individuo en sí un microcosmos con sus valores y cosmovisión irrepetible, sus alcances no son absolutos. De este modo se redimen las experiencias concretas de sistemas metafísicos fallidos que sustentan algunas caracterologías (recuérdense las penetrantes observaciones de Klages) ⁽¹³⁾.

Savia nutricia de la caracterología es el conocimiento espontáneo. El hombre es ser *social* (Aristóteles). No sólo vive, convive con sus semejantes. El trato con ellos le obliga a hacer psicología para descubrir sentimientos intencionales. Augusto Messer considera a esta psicología táctica la primera raíz de la científica. En ella debe sobresalir el caracterólogo pues nutre la intuición, que es su cualidad más preciosa. Pero este conocimiento no puede quedar en su espontaneidad primera, si se quiere tornarlo de provecho a los demás. Ninguna ciencia adeuda gran cosa de sus adelantos ni a los empíricos ni a los intuitivos, si no expresan sus hallazgos en principios racionales ciertos.

Conocemos a los hombres por experiencia. ¿Puede también conocerse los mediante métodos científicos? Esto constituye el cometido propio de la caracterología, que ordena los aportes precientíficos de la experiencia y racionaliza los datos de la observación. Pero la peculiaridad inseparable del hombre individual, tiene mucho de inaferrable. La observación psicológica adquiere sentido cabal cuando se conocen las correlaciones y estructuras personales que facilitan el acceso al individuo; pero el ser concreto excede sus alcances. Seres de sensibilidad rica, como los políticos natos y los artistas, utilizan con especial eficacia la connaturalidad y la simpatía vital como medios de conocimiento. Esta comunión de vidas salvará al caracterólogo de fáciles apriorismos. Lo que nosotros llamamos intuición, en realidad es un aporte de la *ratio particularis*, que sorprende lo anímico a través de lo físico. Esta visión intuitiva poco tiene que ver con la razón, —de aquí sus riesgos— pero responde a un principio teleológico universal, desconocido por el racionalismo y las ciencias empíricas aplicadas al estudio del hombre con criterio mecanicista.

Por estar dotados de razón, podemos adquirir conocimientos, pero los caracterológicos no se agotan en un esquema de principios. Resta lo inaferrable individual. El ser concreto es esquivo a toda sistemación, lo abarca tan sólo otro ser consciente. "C'est l'être qui va directement a l'être" ⁽¹⁴⁾. En manera alguna nos referimos al simplicismo de Thomas Reid o de Hamilton. Santo Tomás señala en el instinto un algo intencional —lo que lleva a la oveja a huir del lobo— que no alcanzan a percibir los sentidos exteriores y que le otorga

(13) Creemos sin embargo en la necesidad de una sólida fundamentación metafísica cuya ortodoxia respalde y vitalice los datos empíricos. Quien la posea se encontrará en ventaja sobre quien actúe "all'insaputa".

(14) PAUL CLAUDEL, *Pos. II*, 59.

un *cierto* conocer. De la fuerza estimativa, nace la *empatía*, fundamento del conocimiento práctico, del que el caracterólogo no puede prescindir.

La comprensión de los demás depende principalmente de la comunión de vida. Algunos maestros de espíritu sólo conceden eficacia a la dirección espiritual, si existe una convivencia entre el director y el dirigido, como acontece en las órdenes religiosas ⁽¹⁵⁾. No puede reducirse este conocimiento a una introyección o a una partición, siempre anecdóticas. En la raíz de toda personalidad individual existe un principio de originalidad que escoge y elabora de un modo del todo propio los aportes biológicos, psíquicos, sociales y culturales que estructurarán la personalidad. Este principio selectivo entre posibilidades, a veces opuestas y polares —con evidente valor ético— otorgará, junto con la peculiaridad individual, la responsabilidad de los actos. Por eso el estudio del carácter debe respaldarse en la madurez de quien lo realiza; sin ella huelgan las teorías y las escuelas. La madurez ofrece el índice más valioso para discernir una auténtica vocación caracterológica. De faltar, se atribuirán falsamente los procesos a enfermedades o a antojos imaginarios. Al mirarse la realidad en forma egoica, se cae en la interpretación falsa que Adler llama “apercepción tendenciosa”.

Este conocimiento de los demás, comienza desde la infancia en forma intuitiva; precede al conocimiento de sí mismo. La reflexión es posterior y se alimentará, como de su fuente, en la *ratio particularis*. Quizás no seamos capaces de abarcar sino aquello que hemos vivido y entendido por nosotros mismos. Este conocimiento detenta una seguridad de la cual carece la inteligencia —en su condición encarnada— y que lo hace por lo mismo harto preferible. ¿Cómo podría explicar el gusto de la sal quien nunca hubiera tenido sal en la boca? Citamos un notable aforismo de Gustave Thibon: “La vida del espíritu no goza aquí abajo de la plenitud y la infalibilidad de la vida orgánica. El cuerpo sabe adonde va en medio de las tinieblas, mientras que el espíritu anda a tientas en plena luz” ⁽¹⁶⁾. El pobre abarca todo el sentido de la pobreza, el rico la idealiza. Jamás el ateo comprenderá el alma del creyente. La eficacia de la orientación profesional, depende de que el orientador conozca las distintas profesiones. Una naturaleza muy pura no comprenderá el mal, si de alguna manera no se ha connaturalizado con él. Esta connaturalización requiere la acción del espíritu. La presencia de datos nada esclarece sin la luz unificadora del espíritu. Por eso la psicología sólo nos muestra hechos intencionales y fecundos y no datos aislados. De aquí que el verdadero sabio se forme en el campo de los principios y canalice luego la experiencia. No hemos aumentado

⁽¹⁵⁾ Cfr. DIETRICH VON HILDEBRAND: *Nuestra transformación en Cristo*, Rialp, Madrid.

⁽¹⁶⁾ *El pan de cada día*, Rialp, Madrid.

un adarme nuestro sentido estético por haber recorrido museos y galerías, si nuestro espíritu no percibe el fulgor de la belleza.

El llegar a las vivencias ajenas, ofrece en nuestros días dificultades mayores aún. No se dan casi sentimientos hondos y auténticos. Hay merma de testigos porque no hay testimonios que ofrecer. Esto sobre todo se percibe en los centros urbanos cuya carga afectiva, imposible de ser sobrellevada, se aquietta en la superficialidad y carencia de hondura. Teatros, cines, clubes, vitrinas, ofrecidos entre brillantes luces y carteleras fascinantes, por fuerza quebrarían la unidad psíquica de quien los viviera en intensidad. A los pocos días resbala todo sobre el asombrado turista, como el agua en los tejados.

III. MEDIOS DE ACERCAMIENTO AL MISTERIO PERSONAL.

A) LOS TESTS.

El caracterólogo requiere una aguda penetración para comprender los *movimientos* de los demás y en su oportunidad provocarlos. Todo método para conocer al hombre —tipologías, tests, temperamento, actitud, ambiente— es útil pero no exhaustivo. El carácter descansa en la melodía motriz del psiquismo individual; la intuición, la observación o la experimentación, la perciben sólo parcialmente, pues se escucha a medias a través de los elementos discontinuos de la expresión. Las cualidades personales logran unidad al abarcarse lo individual en toda su plenitud y adquieren sentido y color mediante la subordinación, la fusión y el contraste y no pueden ser fáciles presas de esfuerzos antojadizos.

El inconsciente, la herencia, el ambiente físico y social dificultan la acción del espíritu creador y posibilitan el acceso a las vivencias individuales. Al limitar su libertad, lo someten a fuerzas más o menos ciegas, de fácil captación. De aquí la propensión al estudio de lo patológico; en las naturalezas desviadas o anormales las estructuras típicas son más estables. Lo patológico limita en ellas su fuerza creadora y su capacidad de síntesis y las reduce a lo genérico. De aquí que la aplicación de las tipologías, por ejemplo, sea más eficaz en lo infranormal y que los tipos patológicos no sean aplicables a los sanos, sino con grandes reservas. Otorgan un indicio, eficaz por cierto, que dimana del contraste con los comportamientos normales. Por ello se prefieren las experiencias con formas normales que manifiesten mayor plenitud.

Los tests incitan a descorrer los velos de la intimidad, son un buceo en el alma del cliente. Es uno de los medios que más ha influido en el desarrollo de la caracterología. Los hay variadísimos y se multiplican día a día, pero no todos con igual eficacia. Se prefieren los que ponen en juego toda la persona. Los

esfuerzos por aislar rasgos y movimientos nos alejan de la esencia de la personalidad en lugar de acercarnos a ella. Guillermo Stern ⁽¹⁷⁾ luchó por desplazar los tests analíticos y dar cabida a los sintéticos. Quizás el primero que abarcó una visión conjunta de la persona, fue el test proyectivo de Rorschach ⁽¹⁸⁾. Una literatura creciente sigue demostrando su eficacia sobre todo en el campo psiquiátrico. El test grafológico ⁽¹⁹⁾ se nutre día a día con valiosos aportes principalmente a partir de la dirección que le imprimiera L. Klages. La fisiognomía es válida sobre todo en sus corrientes dinámicas. Entre los tests de mayor rendimiento práctico —sin alentar exclusivismos— citaremos: Wartegg ⁽²⁰⁾, proyectivo; TAT de Murray; las asociaciones determinadas de Jung; el inconsciente familiar de Lippot Szondi, etc., etc.

Muchos de ellos deben ser redimidos de una marcada tendencia al determinismo psíquico. Pero sólo la experiencia consciente ilumina el contenido de los signos de los tests. El experimentador ha de lograr una síntesis a través de los factores de expresión, de construcción y el símbolo. Para que los trazos de una unidad psíquica adquieran sentido, hay que instalarlos en el todo del que forman parte.

En general los tests de laboratorio alejan la espontaneidad e introducen el cálculo. Los emotivos acusan inhibiciones notables. Existen tests excesivamente cargados y artificiosos que se distancian de la vida ordinaria —siempre menos complicada— y se pierden en arbitrarias ficciones, escalas imprecisas y abstractas.

La intuición juega un papel preponderante. El caracterólogo está en la conjunción de lo intuitivo y lo científico. Debe conservar una prudente equidistancia entre ambos focos, pero especialmente sus condiciones intuitivas asegurarán su labor. La verdad psíquica expresada es sólo a medias verdadera. El psiquismo es una densidad traslúcida; al fragmentarla la obscurecemos como al separar los colores en el espectro con respecto a la luz blanca. Es harto preferible la penumbra del conocimiento intuitivo y sintético a la falsa luz del análisis experimental.

Pero tanto la experiencia como la intuición pueden desvirtuarse por una *mística verbalista* que se les adosa. Una personalidad original escapa al encierro de un esquema genérico, el que sin embargo puede tornarse útil para los caracteres mediocres, poco personales y de vitalidad deficiente. Todo carácter

(17) *Psychologie de la personnalité et tests*, 1928.

(18) HERMAN RORSCHACH: *Psicodiagnóstico*, Paidós, 1948.

(19) L. KLAGES: *L'expression du caractère dans l'écriture*.

MAX PULVER: *Le symbolisme de l'écriture*.

A. VELLS: *El lenguaje de la escritura*, Miracle.

(20) Conocemos este test a través de las experiencias del Dr. Pedro G. D'Alfonso, quien al completarlo, le imprimió un ritmo nuevo. Hemos podido comprobar su eficacia en miles de casos. Recientemente publicó sus investigaciones en Suiza bajo el título: "*Le langage du dessin*", con la participación del Dr. Biedma.

bien delineado trasunta una realidad subjetiva, aunque se pretenda hacerlo típico. Puede ayudar al conocimiento de los demás en forma analógica, mientras no se lo convierta en esquema rígido. Por ello creemos que el conocimiento adquirido sobre una personalidad concreta, sintetiza de por sí, un nuevo tipo psicológico más o menos original. Cuando mediante los esquemas a priori se llega a conocer a un individuo, en realidad se ha creado un nuevo tipo.

B) TIPOLOGÍAS.

El caracterólogo debe aprovecharse de las tipologías precaviéndose con todo contra una *sistemación estática*, alejada del hombre concreto. Jamás ha de olvidarse que vida psíquica y caracterología equivalen a vida cotidiana y no a prejuicios librescos. La observación y las ciencias auxiliares de la psicología ayudan a estructurar las formas típicas. Debe quitárseles rigidez y otorgarles ligazón mutua y relación de continuidad. El aislamiento y la inmovilidad se dan entre los animales, y, en parte, en los grupos humanos inferiores.

El vocablo *tipo* ha de tomarse en forma graduada y no absoluta como en las ciencias naturales. Se rige por un modesto *más o menos*, pues, no se dan casi formas puras, sino coexistencia de principios opuestos en el mismo sujeto. No podremos reconocerle forma definitiva, sino como "un concept a limites flottants" (Mounier). Los resultados son aproximados y en base al término medio. Resulta ingenuo querer abroquelar en un reducidísimo grupo de esquemas fijos —muchas veces dicotómicos, es decir, sistemaciones por exclusión— la diversa y sutil variedad de los hombres. No sin cierta ironía alguien compara la imprecisión de los tipos psicológicos con los productos y hortalizas que diferencian una provincia o territorio en nuestros mapas económicos o turísticos...

El contacto social, psíquico y cultural entre los hombres, que se manifiesta por el parangón, la imitación, la sugestión, recatan la verdad personal y aumentan el valor de lo típico, pero la utilidad de lo genérico disminuye con el vigor de la fuerza creadora individual. Por eso lo típico no podrá pasar de ofrecer meras analogías o similitudes tanto menos valederas cuanto más vigorosa sea la persona. Sus datos pueden compararse con las boyas de aviso en el mar multiforme de la individualidad del hombre.

Estos esquemas han sido *estructuras a priori*, productos de una experiencia limitada, la más de las veces dirigida y alejada de lo real ⁽²¹⁾. Aún los más

(21) Así Paulham, Malapert y la mayor parte de los psicólogos de fin de siglo. Así como están abocados a datos de la observación espontánea, están alejados de la raíz generadora del carácter. De este modo se han multiplicado las seudotipologías.

conscientes evidencian fundamentos apriorísticos. Podrán acercarnos a la verdad sólo aquellos que estuvieren desprovistos de rigidez.

El trato cotidiano expresa sus hallazgos confusos y contradictorios, en conceptos generales; se dice por ejemplo: es trabajador, es austero, es ladrón. La novela va más allá, pues, se mueve entre lo individual y lo típico. La ciencia del carácter entiende abarcar lo auténticamente individual. Pero el laboratorio y la consulta no siempre mantienen su orientación finalista y fácilmente ceden al determinismo causal y caen en el criterio cuantitativo de las ciencias naturales: del número de casos extraer la ley. —¡Quien esté sin pecado que arroje la primera piedra!—.

Si la tipología se redujera a captar lo exterior y genérico, sus esquemas podrían responder a la verdad; pero como su objeto es la personalidad intencional —libre y creadora— toda sistematización se resentirá por insuficiencia. Un tímido golpeado y aplastado por las circunstancias, se hace fuerte y autoritario; pero sólo será una pretextación defensiva.

No se conocerá nunca una personalidad en su realidad concreta, si se la presignifica en un tipo. Todos somos números primos, sólo divisibles por sí mismos. Los tipos, por lo demás, ordinariamente valen para un determinado medio ⁽²²⁾ y significan tan sólo una orientación para el conocimiento del carácter. Las leyes empíricas adquieren un modo propio de ser cuando interviene el libre juego del espíritu. Si la caracterología se fundara sobre ellas, convertiría al hombre vivo en un fósil. Tendría en cuenta algunos efectos o rasgos, descuidando las causas o la raíz del árbol de la personalidad. Las formas típicas han de ser abiertas y móviles como el carácter del hombre, que admite cambio, esfuerzo y compensación. No es arriesgado afirmar, con algunos autores, que la tipología actual define al hombre por lo que en realidad no es. Si las formas típicas no constituyen la base psicológica del carácter, tampoco podrán constituir su fundamento metafísico.

Los rasgos genéricos significan limitación o endurecimiento, cuando no desviación de la personalidad. Somos típicos en la medida en que dejamos de ser personales. La utilidad será mayor en personalidades menos ricas y fuertes. La caracterología no se propone, pues, elaborar formas típicas, sino llegar a la comprensión del individuo. Estas pueden serle útiles como relaciones o analogías. De este modo son válidas al constituir una guía hacia el individuo. Por ello cuantos se preocupen del descubrimiento individual, no han de descuidar los escalones intermedios —tipologías o temperamentos— aunque signifiquen un momentáneo alejamiento de lo real, pues se precaverán contra los apriorismos y darán una primera dirección a sus esfuerzos.

(22) La tipología de Kretschmer no dió resultado en el Japón, pues responde al tipo sajón.

La experiencia ha demostrado que aún las personalidades más enteras, dejan escapar un algo que las encuadra en un marco más genérico e impersonal. En esto encuentra la tipología su razón de ser. Pero lo auténtico se agazapa y no está precisamente en esto.

No obstante sus deficiencias, la tipología moderna ha acortado la distancia hasta la concretez individual. No se dan dos individuos idénticos, pero las leyes psicológicas son válidas para todos. Entre la unidad del individuo y la generalidad de las leyes, caben los grupos y subgrupos. El conocimiento de varios niños permite conocer a otros, pues hay formas que se repiten o se asemejan. Esto respalda los esfuerzos. Pero así y todo ha de preferirse el acercamiento al individuo concreto más que la aplicación de esquemas forzosamente elementales. Se convierten a veces en un lecho de Procusto. Burloud analiza el diagnóstico caracterológico de Napoleón y lo halla "assez décoloré". Spranger afirma que las formas típicas sólo tienen alcance negativo, pues demarcan límites, acusan desviaciones, pero no penetran en el subsuelo original del individuo y en la polaridad de sus movimientos.

C) EL TEMPERAMENTO.

El estudio del temperamento "ha sido la médula histórica del conocimiento del hombre" ⁽²³⁾ y en parte lo sigue siendo. Constituye el fondo innato del individuo. Se funda en su complexión humoral. Explica la actitud del hombre frente al ambiente y su disposición para las reacciones sentimentales y apetito-sensitivas. Siempre se lo consideró congénito y en general así se lo considera también hoy.

Los antiguos distinguían cuatro temperamentos. La clasificación se mantuvo en la Edad Media y Moderna. En épocas más recientes se propusieron otras, pero los psicólogos están muy lejos de entenderse y ni siquiera alcanza el acuerdo a la definición. En los siglos XVIII y XIX se estructuraron clasificaciones artificiosas; las recientes responden más al sentido de las cosas. Mencionamos, como de las más comprensivas, las de Heymans y Wirsma. Pero no se logró una sistemación exclusiva y segura, que evite los temperamentos intermedios o mezclados. Los resultados son, pues, poco alentadores. En realidad el estudio referido a funciones más elaboradas, apenas se ha comenzado. "La división de los antiguos nos parece la mejor; los psicólogos modernos no la han reemplazado aún por una clasificación más satisfactoria". R. Allers ⁽²⁴⁾. "Si han resistido los siglos —y los modernos ataques— es sin duda porque responde a la realidad de los hechos" ⁽²⁵⁾; reconoce el Dr. Allendy a sus autores

⁽²³⁾ H. NOHL: *Antropología pedagógica*, México, 1950.

⁽²⁴⁾ *Difficulties in life*, 1947.

⁽²⁵⁾ DR. ALLENDY: *Les temperaments*, Vigot.

gran intuición clínica y podrían tener razón "no obstante las razones que aducen". En la práctica se ve el predominio de los tipos mixtos sobre los puros, los que casi no se dan. De aquí que, hasta el presente el arte del diagnóstico consista en jerarquizar los temperamentos que intervienen. Los datos experimentales e intuitivos no alcanzan aún el necesario sentido de precisión. Antigualmente se buscaba la unidad funcional dando preferencia a los humores sobre los órganos y el soma. Las afirmaciones descansaban sobre una base racional pues convertían el temperamento en una estructura global de la persona.

La educación, el trato social, el cosmopolitismo moderno, la mezcla de razas, borran las líneas primitivas. Los verdaderos rasgos se enmascaran con facilidad y sólo pueden descubrirse parcialmente.

Siempre se buscó relacionar las cualidades psíquicas del hombre con su cuerpo. Todos admiten hoy que la constitución orgánica del individuo influye sobre el psiquismo y sobre su conducta personal, social y religiosa. Las clasificaciones antiguas y algunas de las modernas, explican las diferencias anímicas a través de las constitucionales. De ellas se han hecho voceros sobre todo los médicos ⁽²⁶⁾.

Ciertamente en la base del carácter actúa siempre una complexión fisiológica. Muchas veces la formación de un carácter habrá de comenzar por un tratamiento médico.

En el siglo XVIII —desde Meyer, 1774— se busca el fundamento de los temperamentos en las ciencias del espíritu. Muchos le rehusan tales alcances a la complexión somática. Kant presentó una fórmula equilibrada, pues admite la posibilidad de un substratum corpóreo. Pero los temperamentos —dice— se conocen partiendo del alma. En la concepción kantiana descansan, según afirma Herman Nohl, las caracterologías de Bahnsen y Klages.

En realidad la caracterología no puede reducirse a una descripción de los temperamentos, ni siquiera a su comportamiento. El temperamento es un elemento constante ⁽²⁷⁾ pero no inmutable de la personalidad. La higiene metódica, el clima, la profesión, provocan transformaciones. Muchas alteraciones en la adolescencia acusan verdaderos cambios. La muerte de un ser querido, el encuentro de un amor o una amistad que colmen las esperanzas, determinan rumbos distintos y opuestos. No obstante ser estos cambios poco frecuentes, demuestran que, aunque el temperamento no se halle directamente bajo el imperio de la voluntad, ésta puede regir sus reacciones. Lo que sólo alcanzará en forma limitada, aunque su obtención determine el propósito de toda la vida.

(26) El diagnóstico del temperamento endócrino del adolescente, es premisa indispensable para el conocimiento de su personalidad y de toda pedagogía. (Cfr. N. PENDE: *Medicina y adolescencia*).

(27) Para Kretschmer es el temperamento un conjunto de cualidades psíquicas estables.

Resulta innegable la relación que media entre el temperamento y el carácter espiritual del hombre.

IV. *EL CARÁCTER.*

Los datos aportados por la caracterología permiten a la formación humana ampliar sus posibilidades. Pero las leyes y las estructuras brotadas de los que podríamos llamar los diversos caracteres tipos, no deben hacernos olvidar que ha de tratarse al individuo como a un ser irrepetible.

El carácter responde a las peculiaridades inseparables que dan al hombre su originalidad. No dimana ni del psiquismo superior ni de los instintos, sino en una particular relación que unifica la vitalidad del espíritu y la lleva en una determinada dirección, quedando a salvo su autonomía voluntaria para las variaciones que pudiera imprimirle. Pertenece, según Klages, a la esencia del psiquismo. Como el hombre, del que surge, es un todo y no un agregado de elementos simples. Constituye el sello verdadero y unitario de la personalidad, cuyo conocimiento le otorga un ámbito de mayor comprensión.

El carácter no constituye la persona, ni es parte de ella, pues se hace en la acción. Es la resultante del libre juego de la voluntad, el temperamento, la herencia, el cuerpo, el medio... Noción más comprensiva que la de temperamento, abarca el conjunto de disposiciones heredadas y adquiridas que, si no lo constituyen, presiden su formación —como los movimientos cerebrales no producen el pensamiento pero condicionan su ejercicio.

El carácter se relaciona con el comportamiento y es su norma y principio director. Reviste al individuo de una diferencia esencial que al menos en su última raíz es de orden ontológico, y por ende nunca se pierde. De modo que lo que se da en llamar *carácter adquirido* no debe ser considerado como algo nuevo que se le injerte, sino como el desarrollo de las virtualidades en él contenidas, pues el carácter incluye las condiciones dadas por la naturaleza y la capacidad de gobernarlas y expandirlas. Esto explica la dificultad para unificar su concepto y la multiplicación de enfoques y definiciones.

El carácter pertenece al orden axiológico (28). Despliega los valores existentes en el individuo y es a su vez configurado por ellos. Reviste de firmeza el querer y el libre obrar de la persona y la subordina a determinados valores.

La realidad espiritual del hombre está en parte circunscripta por el cuerpo. El cuerpo obra al modo de un recipiente que impone sus contornos. Así nos lo enseña también la psicología tradicional: "Las almas, en cuanto son formas,

(28) Los psicólogos suizos y austroalemanes en oposición a otras escuelas, fundan el carácter en la escala de valores. Por eso afirman que la neurosis es un trastorno valoral. En esto la caracterología está en ventaja sobre la psiquiatría, que interviene sólo cuando la ruptura psíquica desquició la personalidad.

se requiere que estén circumscripitas por los cuerpos, *corporibus commensuratas*" (29). Esta dependencia dispone en cada caso un substratum individual, abierto y potencial, anterior al medio y al cuerpo, el que será desarrollado por la educación y la voluntad personal, pero en ningún caso creado. La estructura del carácter no será, pues, rígida e inmutable, pero sí limitada: *Omme ens in suo esse perseverari conatur*. Sostenemos la influencia de los factores hereditarios, pero no puede reducirse el carácter a ser su epifenómeno. Los rasgos personales y morales no dependen en forma fatal y exclusiva de los genes que integran el cromosoma inicial. Esta conexión generadora de los seres organizados, en lo psíquico, tan sólo transmite modos de reacción somático-ánimos, pero no cualidades espirituales ni virtudes o vicios constituídos. Su libertad de estructuración es amplia pero en el ámbito de estos límites. *Lo dado* es pues la base potencial del carácter.

R. Allers juzga igualmente desacertados a quienes hacen del carácter un fruto exclusivo de la herencia, como a quienes lo supeditan en forma absoluta a la educación. Los extremos siempre nos alejan de la verdad. Los caracteres hereditarios están en potencia y son actualizados por determinados factores, no siempre inherentes a la naturaleza misma (30). El desarrollo de la personalidad exige que las influencias del medio dependan de los factores hereditarios, pues sólo obran si el sujeto puede responder a su influjo. Tan sólo actualizan lo que en potencia ya existe en el substratum individual. El hombre no está necesitado en forma fatal, ni por la herencia ni por el medio. Es un ser en desarrollo, perfectible y potencial y por eso capaz de responder a las influencias educativas y ambientales. Se equivocan quienes atan su destino o le conceden la libertad de la hoja en el torbellino.

Debe sostenerse la primacía de la persona sobre los elementos que puedan determinarla. La intervención libre del hombre en la estructuración de su personalidad, inhibe ciertas potencias con preferencia a otras, las que permanecerán excluidas de su yo. Aquí descansa el fundamento ético de su responsabilidad. El carácter no brota de los hechos y fenómenos psíquicos, sino de su propia fecundidad immanente. La caracterología que la descuidara resultaría incomprensible. La búsqueda y la experimentación no podrán agotarla, pero —como a los misterios— el estudio y la meditación, aún sin explicarla, la poblarán de maravillosas riquezas conceptuales. Sustituir el esfuerzo que significa desentrañar el misterio del carácter por un determinismo exterior y factivo, sería ceder al espejismo de lo aparential. Aquí como en lo social y económico, no debe confundirse *espíritu de reserva con inutilidad*. Sólo en el ámbito del

(29) C. GENTES, I, II, 81.

(30) *Handicaps psychologiques de l'existence*, Paris, 1954.

misterio caben la experiencia de nuestros actos irracionales, las crisis, y, sobre todo, el poder de la gracia sobrenatural en la hechura de la personalidad.

La noción de potencialidad es básica en el concepto del carácter. Cada individuo posee el suficiente caudal de posibilidades para formarlo. Su realización constituye una responsabilidad personal intransferible, *actiones sunt suppositorum* ⁽³¹⁾. El carácter se opone así al concepto egocéntrico de aislacionismo, pero se libera también de toda fuerza exterior necesaria. Las diferenciaciones individuales responden a ese modo peculiar y libre de estar un alma en un cuerpo.

En los animales los deseos se adecúan maravillosamente a sus capacidades. En el hombre no acontece igual cosa, por un lado debido a su capacidad creadora y por el otro al desorden provocado por el pecado original. Con frecuencia orienta sus deseos fuera de sus posibilidades. No se da una convergencia necesaria —entre las posibilidades y los deseos— e interviene una falsa valoración de sí mismo, con la hinchazón arbitraria de ciertos valores, que le impiden alcanzar una verdadera perspectiva vital. “Nietzsche paladeaba con tanta mayor fruición su mundo interior cuanto más se quebraba en sus manos el vaso de la vida real. El menospreciado socialmente elige el rodeo de las altas creaciones para rodearse de consideración. La ambición desmedida conduce a los más complicados caminos de la vida y da la clave de muchas existencias *fallidas*” ⁽³²⁾. En otro sentido, aunque fundado en la misma verdad, afirma Pascal: “Qui veut faire l’ange fait la bête”.

El carácter no es, pues, invariable, pero es limitada su capacidad de variación. Es un *acto* y no un *hecho* y debe darse a estas palabras todo el sentido que el libre juego de la persona exige. Su unidad personal es una fuerza viviente cuyos alcances exceden en mucho lo que comunmente se cree. El espíritu se desliga de ataduras, aparentemente indestructibles, con la facilidad del pájaro que remonta el vuelo.

Al hombre corresponde formarlo. La posibilidad de su variación es un dato de experiencia, que constituye el fundamento psicológico de la pedagogía, la psiquiatría, la vida ascética, etc. De aquí también la importancia concedida a la influencia por el ejemplo, a las conversiones, a las deformaciones y desvíos que originan las crisis de las distintas edades —las que se deben a la utilización de los valores en forma egoica— etc. Esto impide que pueda determinarse el Yo de cada uno, el que brota de la conjunción de la *persona libre*

(31) “Pocos individuos son exclusivamente esquizotímicos y ciclotímicos, como para no poder aceptar mediante el trabajo, la buena voluntad o el talento, una orientación intelectual
E. KRETSCHMER: *Constitución y carácter*, Ed. Labor, pág. 323.

en oposición con su estructura, por poco que así lo exijan las condiciones exteriores”.

(32) EDUARDO SPRANGER: *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.

con *lo dado* psíquico, pero abre al mismo tiempo, posibilidades a nuestro esfuerzo.

V. ANHELO.

Los estudios de psicología han abierto en general cauces teóricos. Los esfuerzos para encauzarlos hacia la orientación profesional o a una más concreta aplicación de la psicopedagogía, son recientes entre nosotros y harto incompletos.

Se requiere que la capacitación experimental acompañe a la especulación para facilitar la solución de los problemas familiares, escolares o vocacionales. Es penoso ver que tantos esfuerzos queden en la nada o en una carpeta de entusiasmos juveniles disecados como flores entre las hojas de un libro, sin casi resultados apreciables. Los maestros deben ser psicólogos o mediante una dedicación consciente al estudio de la psicología suplir aquello que la naturaleza no les ha dado.

Para ello se impone ampliar aún el margen concedido al estudio de la psicología en los cursos del magisterio y dedicar especial atención a la psicología infantil con un sentido preferentemente experimental, que permita llegar a sus aplicaciones concretas y la libere de fáciles conceptualizaciones. Sin disminuir la importancia de la psicología, se debe disponer de ella como de un instrumento eficaz para la misión pedagógica. Esta ampliación debiera alcanzar al profesorado en forma de cursos o institutos de especialización o investigación caracterológica o psicopedagógica. La carencia que en tal sentido muestran los institutos y universidades del país es dolorosa, la que no se ha subsanado con los institutos o cátedras de reciente creación.

Por ello, hasta tanto debemos soportar el gravamen de una enseñanza estatal, cabe propiciar una ampliación de estos centros de estudio e investigación y la vitalización y actualización de los mismos. Y —o res mirabilis— la aceptación de los institutos privados que nos comuniquen las inquietudes de hombres consagrados y desinteresados. En este sentido, y por el conocimiento que del mismo tenemos, consideramos una realización consciente el instituto caracterológico dirigido por el Dr. Pedro G. D'Alfonso.

JUAN D. MONTEVERDE



SOBRE LA VIA HENOLOGICA

Si quisiéramos iluminar esta nota con una paradoja chestertoniana, diríamos que en la lectura de las cinco vías de Santo Tomás se corre el inminente peligro de leer "sólo lo que dice el autor y no lo que quiere decir".

En este escollo parece haber naufragado el eminente filósofo que en el Congreso Tomista celebrado hace algunos años en Roma, afirmó que las cinco vías tal como se encuentran en la Summa, no prueban la existencia de Dios. ⁽¹⁾

De otra manera, aunque con resultado semejante, se corre el albur de leer en lo que Santo Tomás dice "lo que no quiere decir". Estoy pensando en el caso del P. Garrigou Lagrange, quién ubica la cuarta vía en un contexto excesivamente platónico, y cree poder leer el "Fedón" en la Summa, llevando al Angélico Doctor por el camino de la purificación del concepto, y de la participación por composición de las propiedades que en su mismo concepto no involucran imperfección. Es una falsa pista.

Para entender la cuarta vía es necesario salir de las abstracciones y tomar el camino concreto de la dialéctica aristotélica. Hay que leer en el minúsculo texto de dicha vía todo lo que "Santo Tomás quiere decir", porque la concisión, característica del Angélico, alcanza en la segunda cuestión de la Summa Theologica, su forma más acabada.

He dicho concisión y no brevedad solamente, porque en estas breves líneas, con las que el Santo nos lanza hacia la fuente del ser, se encuentra involucrada toda la originalidad de la metafísica tomista. No se trata solamente de ensamblar o meramente trasladar a la Summa una vía ya descubierta por Platón.

Este error es —según creemos— el que ha llevado a muchos autores a aceptar la vía de las verdades eternas como un vía netamente tomista.

El planteamiento es mucho más profundo y sutil, como es el prolongar la metafísica aristotélica en el área barrida por la filosofía platónica.

(1) Van Steenberghen en su comunicación *Reflexiones acerca de las cinco vías*, presentada al Congreso Tomista Internacional, Roma, 11 de setiembre de 1950.

Precisando más: se trata de alcanzar una meta que barruntara Platón, pero que éste jamás alcanzó, debido a un desvío fundamental en el punto de partida, dada la falla radical en la concepción de la naturaleza del conocimiento humano.

Platón es un idealista: al recorrer el camino que trazara hacia el "Uno", descubrimos que acabamos en un abstracto y no en un concreto. Luego, no acabamos en Dios, porque Dios es lo más opuesto al abstracto.

Santo Tomás se ajusta a los principios de la filosofía del "concreto", que trazara Aristóteles; su dialéctica es un camino concreto hacia el "Uno Substancial".

Leer en su contexto, la vía de los grados en el "Fedón", es descubrir como Platón termina por abrazarse al abstracto, soñándolo un concreto substancial.

En cambio leer a Santo Tomás en el complejo total de su metafísica, es descubrir cómo por un camino concreto, llega a descubrir la fuente concreta - si así podemos llamarla— de la unidad substancial del Ser y de los seres en el Ser.

* * *

Cuando nos introducimos en un drama metafísico como es el "Fedón" (2), lo primero que nos llama la atención es cómo la dialéctica de Platón va construyendo un mundo. Y en medio de una lógica ajustada descubrimos cómo el desconocimiento de la abstracción —es decir de nuestro modo de conocer— llevó a Platón a convertir la lógica en una metafísica.

"Nada hace brillar a las cosas más que la presencia o comunicación con la belleza primitiva".

"En la misma forma, las cosas grandes, ¿no son grandes a causa de la magnitud y las pequeñas a causa de la pequeñez?". (3)

Largas explicaciones le llevará esta embarazosa interrogación retórica; pero nada detendrá a Sócrates en su camino, hasta poder concluir en la inmortalidad del alma, porque el alma participa íntimamente la idea de vida "y el alma no consentirá lo que es contrario a la idea de vida".

Existe un alma inmortal porque existe una eterna idea de vida participada por el alma.

Claro que dentro del sistema también es eterna la magnitud y la pequeñez que hacen a las cosas grandes y pequeñas, como eternas son las ideas de humanidad, como eterna es cualquier idea abstracta. "No hay nadie, replicó Sócrates

(2) En el resto de la nota citaremos exclusivamente al Platón del Fedón, porque en este diálogo es donde presenta tal vez con más claridad el problema de la participación de las ideas. Aunque aún en "el Fedón contiene muchas dudas acerca de la naturaleza de la participación de las ideas preguntando si es presencia de la idea en la cosa o comunión de la cosa en la idea". E. BREHIER: *Historia de la Filosofía*, T. I, pág. 313.

(3) *Fedón* 100, e

que no convenga en que ni Dios ni la esencia y la idea de vida ni cosa alguna inmortal pueden perecer". (4)

Muchos siguiendo los caminos de Platón quisieron descubrir una teodicea platónica, labor vana: unos quisieron descubrirla en la idea de bien, otros en el "logos", otros en un demiurgo sometido el mundo de las ideas.

El filósofo de una concepción casi cristiana de la sabiduría, aquél que pudo poner en boca de Sócrates "temí perder los ojos del alma si miraba los objetos con los ojos del cuerpo", este filósofo no llegó a descubrir a Dios.

¿Por qué? ¿Detuvo acaso Platón su filosofía? Platón le dió toda la amplitud dialéctica de que era capaz.

¿Fue acaso porque trató a los unívocos como si fueran análogos?

Tampoco, eso solamente importó en su filosofía una serie de embarazosas soluciones.

La razón por la cual Platón no alcanzó el "Ens a se" es porque no podía alcanzarlo con el instrumental con que contaba: con el abstracto no se puede alcanzar la fuente del concreto existente.

Con todo, este paso en falso que no diera Platón, lo dieron luego muchos de sus discípulos: Si existe lo bello existe la belleza, si existen vivientes existe la vida: la Belleza, la Vida se identifican con Dios.

El problema de las otras ideas quedaba ya solucionado porque eran ideas mixtas que en su concepto formal involucran imperfección.

En cuanto las perfecciones puras desbrozadas de toda imperfección nos hacen llegar a Dios.

El argumento platónico "si existe el ser viviente existe la vida" adquiere forma lógica: si existe el más y el menos, existe el máximo.

Atqui existe el más y el menos, luego existe el máximo. Este máximo es Dios, el "Ens a se" la Verdad subsistente, o la Bondad y Belleza por esencia.

"La Belleza que se encuentra en cualquiera es hermana de la belleza de todos los demás, porque procede del Uno, fuente de la belleza".

Parecería que añadiéndole a la dialéctica platónica la distinción entre perfecciones mixtas y perfecciones puras y simples, tenemos el camino abierto hacia Dios.

Justamente el P. Garrigou les achaca a los cartesianos el no tener en cuenta esta distinción.

¿Es esta la cuarta vía de Santo Tomás? Una rápida lectura de la cuarta vía podría inducirnos a creerlo así, de aquí que sea necesario leer en el argumento lo que "quiso decir", y esto nos lo declara el contexto de la metafísica tomista y el contexto de la misma Summa.

(4) *Ibid.* 106, d

Comencemos con un texto muy usado del *De Pot.* q. 3 a. 5, el cual, separado de su contexto inmediato, se ha prestado a falsas interpretaciones:

“Oportet si aliquid unum communiter in pluribus invenitur quod ab aliqua una causa in illis causetur, non enim potest esse quod illud commune utrique, ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur”.

Es fácil desde esta proposición saltar a la afirmación de la existencia real de esta “una causa” y decir con Platón:

“La igualdad, la belleza, la bondad, y todas las existencias esenciales y las cosas que son ser, ¿admiten cambio u oposición?, o ¿cada una de ellas es siempre y subsiste siempre en sí misma sin admitir nunca la menor alteración?”.⁽⁵⁾

El argumento siguiente todavía se asemeja más a una transcripción del argumento platónico “cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuitur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur, si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur”.⁽⁶⁾

“Yo sólo aseguro, dirá Platón, que todos lo son, a causa de la presencia en ellas de lo bello de sí”.⁽⁷⁾

“Me parece que si hay alguna cosa bella fuera de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí”.⁽⁸⁾

Saltar de aquí a la afirmación de la belleza en sí es el camino de Platón, pero no podría ser el de Aristóteles y por tanto tampoco el de Santo Tomás, quién para afirmar la existencia real del “Perfectissimum Ens” añade inmediatamente “quod ex hoc probatur; quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum”.

Y el título mismo de la cuestión nos dice que no se trata aquí de probar la existencia de Dios, sino —supuesta la existencia de Dios— probar su causalidad universal: quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

De modo que aquí Santo Tomás no llegó a Dios por la vía del abstracto que abriera Platón, y tampoco llegará de este modo en la cuarta vía de la *Summa Theologica*.

¿Cómo procede Santo Tomás en la cuarta vía de la *Summa Theologica*?

El argumento puede resumirse en breves palabras: “Si datur magis et minus verum, bonum, etc., datur maximum verum, bonum (et per consequens maximum ens, nam quae sunt maxime vera sunt maxime et entia).

(5) *Ibid.* 78, d

(6) *De Pot.* q. 3, a. 5 c.

(7) *Fedón* 100, c

(8) *Ibid.* 100, d

Atqui invenitur in rebus aliquid magis et minum bonum, et verum, et nobile...". "Ergo datur maximum Ens".

Este argumento que en parte podría ser suscripto por cualquier discípulo de Platón, situado en un contexto aristotélico-tomista adquiere un significado totalmente distinto. Para Platón se trata de silogismo hipotético, cuya mayor es una proposición universal; para el Aquinate se trata no de una demostración silogística sino de un silogismo expositivo; Platón habla del mundo abstracto de la lógica; Santo Tomás expone la dialéctica concreta de la metafísica aristotélica.

Cuando consideramos una perfección, la podemos considerar de tres maneras, a saber:

1. Oponiendo entre sí los diversos grados de participación, es decir, confrontando términos concretos como podrían ser la vida del Ángel y de la planta.

2. También podemos componer la bondad del Ángel y la de la planta, a través de una perfección absoluta, abstracta, análogo que es el concepto de bondad del cual participan el Ángel y la planta.

3. Pero hay además un procedimiento concreto que nos hace ver la bondad del Ángel y la de la planta como términos concretos derivados de una fuente común concreta, que es la fuente de la bondad, de la verdad y del Ser. De modo que si en el caso anterior jugábamos con la abstracción, aquí estamos frente a una relación real entre seres reales.

Siguiendo el segundo camino tenemos una interpretación platónica de la cuarta vía, una dialéctica de tipo formal que desbrozando los conceptos de toda imperfección quiere descubrir en los conceptos así purificados la esencia de Dios. Pero al final de esta dialéctica hay una profunda insatisfacción y brotan de nuestros labios las palabras de Simnias:

"Nada tengo que oponer a lo que ha manifestado Sócrates, si bien confieso que la magnitud del objeto y la debilidad natural del hombre, me inclinan a pesar mío a una especie de desconfianza". ⁽⁹⁾

Realmente en este tipo de argumentación hay un pecado de logicismo que tiene su fundamento en una falta de distinción, cuando no en una implícita confusión, entre ser trascendental y ser análogo.

El ser análogo —como cualquier análogo— es un abstracto no por prescindencia, sino un abstracto por confusión.

Luego, si bien en él no encontramos un límite, objeto del concepto —como vg. su "humanitas" que en su concepto objetivo involucra la materia— encontramos este límite, y lo encontramos aumentado, en cuanto es un concepto análogo.

Tiene, es verdad, una fuente abierta al infinito es ilimitado, pero sólo

⁽⁹⁾ *Ibid.* 107, e

“negative”, es decir puede existir en sí sin ningún límite siempre que esto sea probado “aliunde”, y no por la fuerza misma del concepto análogo.

Por otra parte, ¿cómo podríamos escapar a un círculo vicioso si quisiéramos sacar del ser imperfecto el concepto de ser perfecto?

Más aún: ¿quién nos asegura que la labor de desbrozar el concepto análogo no es una labor meramente lógica?; ¿no damos un paso ilícito al pasar del orden lógico —el análogo es una “secunda intentio”— al orden real concreto —Dios es un existente—?

El pecado que continuamente asoma en este proceso es el pecado metafísico que menciona Santo Tomás en el *In. Boeth. de Trinit. q. V c. 3*: “Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimarum (abstrac. formal y total) a primo (separatio) inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata”.

Si queremos entender la cuarta vía sin arriesgar un paso del orden lógico al orden real; si queremos descubrir por qué solamente las perfecciones trascendentales nos llevan a Dios por la vía de la participación y no las otras perfecciones absolutas, debemos antes dejar bien en claro que las trascendentales no son abstractas porque las logramos en la “separatio” metafísica, esto es en una operación —el juicio— “quae respicit ipsum esse rei” ⁽¹⁰⁾.

Una vez ubicados en este contexto tomista de la metafísica, cuyo objeto formal no es un ser abstracto sino un concreto trascendental, entonces vemos que el silogismo de la cuarta vía es un silogismo expositivo, es decir, la mayor vale solamente en el caso de las trascendentales como en único caso, y no es un principio universal.

Veamos en primer término el proceso.

El “ser” como concepto análogo es un producto de la abstracción, y es análogo en cuanto no se deja encerrar en ningún concepto unívoco. El concepto objetivo análogo es objeto de la “simplex apprehensio”.

El “ser” como trascendental es, en cambio, término objetivo del juicio, y es tal en cuanto no se deja encerrar en ningún concepto, puesto que todo concepto, por ser tal, es abstracto. En el trascendental reunimos simultáneamente la unidad del ser y su substancialidad, su trascendencia y su inmanencia.

No es el momento de hablar de la estructura de la “separatio” que nos descubre el objetivo de la metafísica, sólo debemos tener en cuenta que es un juicio negativo que desglosa tal ser de la razón formal del ser, que en él descubrimos el ser como uno (substancial) e inmanente en todos los seres.

El ser es uno:

No podríamos negar la unidad del ser sin caer en un “procedere in infi-

⁽¹⁰⁾ *In Lib. Boeth. de Trinit. q. 5.* GEIGER: *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. XXXI.

nitum", esto es una implicación continua ⁽¹¹⁾. Porque así como no podemos negar el principio de contradicción sin apoyarnos en él, del mismo modo no podemos hablar de una multiplicidad sin partir de una unidad que haga las veces de un elemento material de la multiplicidad. El elemento formal de la diversidad será aquí la diversidad de grados.

¿De lo contrario: qué se diversificaría?

Al ser lo encontramos como contenido último de todo concepto es un "dato" inicial del cual no podemos desprendernos so pena de detener nuestro pensamiento: nada existe que no sea ser.

El ser es uno:

Conocer no es sino una presencia de ser, un "sapere" el ser, su realidad, su naturaleza.

De tal modo que es una quasi-tautología el decir que el ser es el objeto de la inteligencia y que la inteligencia es la facultad del ser.

De aquí que afirmamos que el ser y la inteligencia no son dos, sino un solo principio de conocimiento.

El ser es uno:

So pena de suprimir todo movimiento, puesto que el movimiento no es sino la tendencia en acto de todo ser imperfecto que trata de aumentar su caudal de ser. La unidad del ser es la fuente última del amor y el fundamento metafísico del mismo.

Pero a este "dato" se suma otro que más que "dato" es un problema y un irracional: la multiplicidad real ⁽¹²⁾.

La multiplicidad es una realidad que nos entregan inmediatamente los sentidos y que no podemos eludir.

El mundo está sembrado de "centros permanentes de acciones y propiedades" que llamamos sustancias a las cuales el metafísico califica mediante conceptos abstractos que de alguna manera le permiten penetrar en el "quid est" de las mismas y clasificarlas.

Unidad y diversidad: ésta es la paradoja ante la cual se enfrenta nuestra inteligencia. Una unidad accesible directamente y una multiplicidad escondida que sólo entrevemos a través del sensible múltiple.

Pero la inmanencia y la trascendencia, ¿no permanecen como continuos en nuestro entendimiento?

Así es. Pero en realidad ni trascendencia ni inmanencia son para nosotros datos positivos perfectamente comprensibles: son imposiciones, condiciones a priori de nuestro conocimiento.

Sólo que en vez de ver en la trascendencia y en la inmanencia condiciones

⁽¹¹⁾ GEIGER: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, pág. 334.

⁽¹²⁾ C. FABRO: *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso d'Aq.*, pág. 155, 2ª ed. S. E. I. Torino, 1950.

a priori de la inteligencia (Kant), reconocemos desde el comienzo condiciones a priori del ser, sin el cual no podemos pensar y sin el cual nuestro conocimiento es nada, porque o es conocer el ser, o es un absurdo.

* * *

Ahora no sólo estamos en condiciones de abordar el problema del “maximum ens” sino que se hace imprescindible encontrarlo para justificar la unidad-diversidad del ser.

¿Cuál es el principio que fundamenta la unidad del ser y unifica la diversidad?

Este es el motivo de la cuarta vía y al mismo tiempo el principio de solución.

Porque si la unidad del ser en el ser no es una ley lógica sino una imposición del objeto; y si del objeto mismo viene la diversidad de modo que los objetos son “tan ser” como tales seres, hay que encontrar la razón que justifique esta unidad del ser, que el objeto impone a nuestra inteligencia desde la multiplicidad real.

Y este “porque”, so pena de “procedere in infinitum”, es la unicidad del “Ens a se” que es la fuente de todo ser.

De modo que así como en el orden cognoscitivo el concepto ser y los primeros principios son principios trascendentes fuera de la “serie”, del mismo modo en el orden ontológico el “Esse a se” es un principio trascendente exigido por la “serie” de seres creados, pero fuera de la “serie”.

En este principio logran su unidad ontológica todos los seres.

Nosotros tenemos un sucedáneo que realiza la síntesis entre trascendencia e immanencia en el “ens comune”, del cual luego haremos uso en el resto de la teodicea para determinar por un conjunto de negaciones la esencia de Dios. Pero ya entramos en el orden de la predicabilidad. Justificar la unidad ontológica del ser es justificar nuestro conocimiento.

La unidad del ser es lo que hace del conocer conocer y no otra cosa.

Puesto que si negamos la unidad ontológica del ser destruiríamos el objeto de la inteligencia.

Las deficiencias en el conocimiento de la unidad debemos atribuir las a la finitud de nuestra inteligencia; pero esto escapa a nuestro propósito.

De acuerdo a este diagrama la dialéctica de la cuarta vía establecida sin ningún concepto abstracto se encuentra en las antípodas del camino que Platón establece. Ella escapa por lo tanto a las objeciones de Aristóteles y, más aún, abre una nueva perspectiva en la filosofía del Estagirita — el camino de la participación— sin hacerle perder su carácter concreto ni introduciéndole elementos espúreos que malograrían su unidad.

Falta aún que a la luz de lo dicho aclare más el valor de la vía agustiniana de las verdades eternas, porque ella no es sino la prolongación de la concepción platónica de las ideas.

¿Cómo se plantea el argumento?

El argumento sustancialmente dice lo siguiente: Existen en nuestra mente verdades eternas, esto es que prescinden del tiempo y del espacio. Esto es un hecho que hace de la prueba un argumento a posteriori.

Estas verdades son anteriores a las existencias contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria y deben estarlo a título de verdades inteligibles conocidas desde toda la eternidad.

¿Qué valor tiene este argumento tan usado por San Agustín?

Dentro del tomismo encontró grande eco, justamente en la época en que el tomismo perdía ese carácter reflexivo que le imprimió Santo Tomás, y que es el autocontrol de la doctrina del mismo.

Al perder contacto con la noética, donde tomamos conciencia de que el entendimiento no alcanza ningún inteligible puro, se olvidó el carácter lógico-abstracto de nuestro conocimiento. Y atribuyó carácter absoluto a una relación.

Porque, ¿qué otra cosa sino una relación es nuestra verdad lógica?

“La verdad no es un absoluto; es una proporción: la proporción del ser a la inteligencia” (13).

Luego, si no hay inteligencia no hay tampoco verdad. Por lo tanto si prescindimos de nuestra inteligencia al desaparecer la proporción del ser a la inteligencia desaparece la verdad. Quedaría la inteligencia divina. Pero en el argumento prescindimos “ex hypothesi” de ella y no la podemos usar como término medio porque ella es el objeto cuya existencia debemos probar.

¿Qué entendemos cuando hablamos de que los principios prescinden del tiempo y del espacio?

Propiamente no abstraen, los abstraemos nosotros del tiempo y del espacio, para convertirlos en abstractos y universales.

Si ponemos el principio de contradicción, la verdad en sí no es que “el ser no puede ser el no-ser” o que “el no-ser es el no ser”.

¿Cómo podría entrar el “no-ser” en el subsistente; más aún, cómo podría ser el “no-ser” objeto de alguna inteligencia?

¿No estamos acaso entre una preposición, ante una concepción de nuestro espíritu con el cual apuntamos a una verdad?

La verdad en sí misma, la verdad ontológica, no es que “el ser no puede ser el no-ser”, dado que el segundo término es un ser de razón, y por tanto ni siquiera puede existir en la mente divina; sino que “este cuadrado” no puede

(13) SERTILLANGES: *Santo Tomás de Aquino*, T. I, pág. 63, Dedebec, Ed. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1946.

“ser este círculo” y que el caballo no puede ser hombre, porque esto sería un absurdo, el no-ser.

De este modo tenemos que los principios universales que llamamos “verdades eternas” son verdades de orden lógico que reflejan el orden ontológico, que, como tal, es concreto.

La verdad de un principio es una verdad que es eterna “negative”.

La eternidad le corresponde en razón de la abstracción. De aquí que Santo Tomás al tratar de esta verdad dice: “Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quanto universalia abstrahunt ab hinc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus” (14).

La vía llamada henológica nos manifiesta el sentido metafísico del conocimiento humano: es un tender al conocimiento del Ser (Dios) repartido por todas las cosas. Un “elan” que inconcientemente nos impulsa a descubrir al Ser que justifica la existencia de los seres limitados descubiertos en el camino.

Pero el logicismo puede tendernos una peligrosa celada —logicismo al que está inclinada nuestra inteligencia esencialista— si continuamente no valoramos nuestro proceder dialéctico con el punto de partida del conocimiento.

El carácter concreto y reflexivo son dos caracteres inalienables de la metafísica aristotélico-tomista.

Leer fuera de este contexto la cuarta vía de Santo Tomás, es desvirtuar el tomismo y declarar implícitamente que la Summa es un mosaico donde un espíritu ecléctico ha reunido diversas síntesis —y no una síntesis orgánica, donde la multiplicidad se articula vitalmente en torno a un único principio: el ser trascendental.

“Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere”. (15)

VICENTE CILIBERTO

(14) *S. T. I q. 16 a. 7 ad 2.*

(15) *In lib. Boeth. de Trinit. q. VI a. 1,3.*

NOTAS Y COMENTARIOS

UNA OBRA FRANCESA SOBRE DONOSO CORTES

No se podrá hablar más del “ignorado Donoso Cortés”. Primero, Westemeyer, Schmitt, Schramm, en Alemania; ahora Chaix-Ruy en Francia se ocupan de su pensamiento y de su personalidad que al fin va cobrando la valoración que se merece. Habíamos terminado de pasar en limpio los originales de nuestro ensayo sobre Donato Cortés en agosto de 1956 cuando llegó a nosotros la noticia de la publicación del libro de Jules Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, Teólogo de la historia y profeta* * que hoy ofrecemos en apretada exposición al público de lengua española. Estamos convencidos, luego de una minuciosa lectura de la obra, que el libro de Chaix-Ruy es lo más completo que se ha publicado sobre Donoso Cortés aun teniendo en cuenta el trabajo biográfico de Schramm quien, por otra parte, no alcanzó a conocer los artículos de Donoso sobre Vico y otros escritos que ven la luz casi por primera vez en la edición Juretschke.

“Este filósofo, uno de los más grandes de los que se pueda gloriarse España”, como dice al comenzar Chaix-Ruy, fué un ejemplo raro de la interpenetración del espíritu de geometría y del “esprit de finesse” que constituye la inteligencia; sorprende al profesor de Argelia el feliz equilibrio del alma de Donoso, su educación perfecta, su espíritu conservador que le hacía sospechoso a los progresistas, su preocupación por las clases desheredadas y el bien común que lo hacía poco agradable a los conservadores. Chaix-Ruy destaca el análisis que hace Donoso acerca de España considerada como cabeza de puente de Europa hacia Africa (DRE, II, 66-67) pues entre las costumbres refinadas de Francia y las costumbres africanas, bárbaras y primitivas, se intercalan las costumbres españolas, a la vez primitivas y cultivadas (p. 9) y, entre el catolicismo filosófico francés y el fatalismo africano, está “el catolicismo español con sus tendencias fatalistas, con sus reflejos orientales”. También sorprende a Chaix-Ruy la fuerza lógica de Donoso que no elude las oposiciones no resueltas en una dialéctica artificial como la de Hegel, sino en un plano superior que le llevará de una filosofía a una teología de la historia, la primera en sus estudios sobre Vico, la

* Jules Chaix-Ruy, *Donoso Cortés. Théologien de l'Histoire et prophète*, f. 14 x 22,5; 181 págs., Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, Paris, 1956.

segunda en el *Ensayo*. La extrema coherencia del pensamiento de Donoso le impidió sacrificar ninguna de sus afirmaciones al gusto de la época; jamás dejó de afirmar el primado de la idea, pero de una idea constantemente encarnada, asumida en el hombre, pero a la vez incapaz de resolver sus propias contradicciones. He aquí el testimonio del filósofo francés: "Solos, este admirable retorno a Dios, esta fusión cada vez más perfecta en un alma excepcional de la libertad y de la gracia me hubiesen decidido a escribir, para todos los lectores franceses que lo ignoran, una biografía de Donoso Cortés. Esta fidelidad de la cual el abate Nédoncelle hace con justicia el nudo de todas las relaciones humanas, nadie como él la poseyó" (p. 11). Fidelidad perfecta a España en su dolorosa decadencia, lucidez en sus juicios sobre Francia, sobre Estados Unidos, Inglaterra y Rusia; pero esta gloria que él sabía contemplar y prever tan bien, dura un instante; como dice Chaix-Ruy, "Sólo permanece la gloria de Dios. Esta fidelidad lúcida y desencantada, tal es el rasgo que vuelve la figura de Donoso Cortés particularmente seductora" (p. 12) como asimismo ese "sentimiento del misterio en el cual estamos sumergidos". Chaix-Ruy atribuye mucha importancia (quizá demasiada para nuestro parecer) a los estudios de Donoso sobre Vico, alma hecha a la medida de la de Donoso, como también considera la influencia evidente de Bossuet y San Agustín; pero, sobre todo, insiste en la de Vico. En la historia, de la cual el hombre es el obrero, se reflejan no sólo las modificaciones del espíritu, sino la naturaleza humana en su irremediable dualidad; la historia traduce nuestros desequilibrios más que nuestra armonía; "dos fuerzas se combaten, como lo vió Empédocles, la discordia y el amor"; con el correr de los años Donoso se inclinará cada vez más a la meditación de la obra de San Agustín; pero, de hecho, la acción en la historia emana de fuerzas oscuras que la razón apenas puede explicar parcialmente; por eso, una comprensión profunda se encuentra en el plano de la Providencia; "lo real es racionalizado, no en su proceso existencial que trata de reencontrar la historiografía, sino en su fuente misma que busca la teología" (p. 18); la inteligencia debe hacer un llamado a la fe antes de penetrar en el misterio. Según Chaix-Ruy, Donoso reencuentra la distinción de Vico entre comprender y conocer por una parte y, por otra, supo percibir en sus mismas causas los acontecimientos que se desarrollan ante nosotros; más aun, la mera razón no basta para explicar "la grandeza y la estabilidad de las naciones; el entusiasmo les es también indispensable; es la única fuerza que las lleva al cumplimiento de las grandes acciones de las cuales las apartaría demasiada reflexión" (p. 20). Con estas indicaciones sobre la personalidad de Donoso Cortés nos introduce Chaix-Ruy en el estudio de la vida y obra del gran español cuya fe "iluminaba el rostro de un mundo del que nosotros no percibimos más que el revés".

II

"El rasgo que me parece singularizar a Donoso Cortés, es el horror que tenía felizmente —y que no cesó jamás de acentuarse en él— de ponerse por delante y de atraer sobre él la atención" (p. 23). Esta modestia de Donoso, que tanto admiraba Louis Veuillot, es también puesta de relieve por Chaix-Ruy, como asimismo el gran amor suyo después de Dios: España. Como se sabe, Donoso nació en Extremadura el 6 de mayo de 1809 en una naturaleza que es

ya, en cierto modo africana por el exceso de luz, como si esto se manifestara también en la psicología de Donoso. Señala el autor la influencia que en su formación tuvo Quintana hacia 1823 y, por él, las ideas literarias y filosóficas de Francia del siglo XVIII, penetrada del espíritu liberal de Benjamín Constant; con Quintana conoció a los sensualistas, a Rousseau, a Condorcet, la clasificación de los temperamentos de Destut de Tracy; desde 1824, en Sevilla, estudia jurisprudencia y años después escribe sobre poesía; allí cree encontrar Chaix-Ruy la influencia de Vico sobre todo en el texto que comienza: "La poesía es el lenguaje de la imaginación y del corazón" (CD, I, 3), es además muy interesante la página que dedica al análisis del estudio de Donoso sobre el clasicismo y el romanticismo del cual se deduce que la diferencia entre ambos es más o menos imperceptible, pues depende de un cierto dosaje respecto del cual los grandes genios como Dante o Shakespeare se encuentran más allá de toda distinción (p. 31). Nárrase luego su estadía en Cáceres cuando enseñaba literatura y poco más adelante el modo cómo incide en la actividad de Donoso el matrimonio del rey Fernando VII con María Cristina de Borbón, las vicisitudes políticas por las que debe pasar España hasta desembocar en la guerra carlista; detrás de las disensiones políticas Donoso prevé la revolución social que ha comenzado por colocar el origen del poder político en la amalgama de los individuos para derivar en una pseudo voluntad general; por eso, frente a la división destructiva, propone Donoso el "Unámonos para conservar" apoyándose la monarquía sobre las clases medias y, por un lado, constituyendo una verdadera aristocracia de la inteligencia y, por encima de todo, cimentando la monarquía en la religión. Aquí sus maestros son Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, Montesquieu, Vico, de Maistre (p. 36); las revoluciones provienen casi siempre de un poder débil que no cesa de dejar de un día para otro las reformas sociales que ha prometido; por el contrario, un poder fuerte, estable y respetado, es juez de aquello que puede legítimamente conceder (p. 37). Poco después del ministerio Mendizábal, Donoso se percata de la precariedad del lazo que unía la reyecía y la nación y su conservadorismo se acentúa. Chaix-Ruy le sigue a Donoso los pasos desde sus clases en el Ateneo de Madrid, su diputación en las Cortes en 1837, sus ideas sobre la monarquía pura que reposa sobre la unidad del poder que dividen las monarquías parlamentarias y democráticas. Caótico es el estado de España hacia 1839 que desemboca en el gobierno de Espartero y la expatriación de María Cristina.

Donoso Cortés verá siempre un vacío entre la teoría y la práctica, es decir, "una inaptitud de los hechos para traducir exactamente las ideas" (p. 45) y la imaginación por un lado y el espíritu de análisis por otro es signo de esta distancia permanente que Chaix-Ruy vuelve a encontrar en Vico; de ahí que Donoso diga que nada se hace de grande sin el impulso de la imaginación y el entusiasmo; pero la perfecta coincidencia del pensamiento y de la acción no se realiza jamás: es la distancia entre el hecho y la idea; Chaix-Ruy hace notar, nosotros creemos que con toda razón, que "No se puede por consecuencia hablar de una evolución de D. Cortés más que en la medida en que, después de haber insistido en sus "lecciones de derecho político" sobre la ciencia del poder, describió, en su "Ensayo", la teodicea. De hecho, se ha desmentido ciertamente mucho menos de lo que creía" (p. 47). Ciertamente es que un día vendrá en el que Donoso dudará de la inteligencia humana y retomará la distinción establecida por San Agustín entre razón inferior y razón superior y, además, que la

naturaleza se le aparecerá cada vez más impregnada de sobrenaturaleza y condenará la filosofía "separada" a la que verá siempre como la fuente de todos los errores. Pero en los años que considera ahora Chaix-Ruy (1829 a 1838) creyó Donoso en la posibilidad de armonizar el hecho y la idea, la acción individual con la social; esto ocurre en su *Memoria sobre la Monarquía* (I, 65-75); pero el paso que le falta lo da en 1838, seis años más tarde, cuando afirma que las instituciones fundamentales de las que derivan todas las sociedades humanas son religiosas y que el hombre, es un animal religioso; entonces la religión es el hecho inicial del que provienen todos y al que todos los demás se refieren (p. 49). A esta conclusión llegaron también, dice Chaix-Ruy, Vico y Niebuhr; en este sentido resultan importantes sus *Consideraciones sobre la diplomacia* en las que Donoso va a discernir la diferente orientación fundamental de los tiempos antiguos y de los modernos; en efecto, "el hombre de los tiempos modernos se repliega sobre sí mismo, sobre el fondo de su conciencia donde encuentra la presencia interior de la Verdad; los antiguos la buscaban fuera. Esta actitud no deja de tener peligros, pues este desarrollo interiorizante pasa por las manos de Descartes y Kant; entonces, la razón universal se subdivide en una infinidad de razones individuales de las cuales cada una verá o reducirá la verdad a su propia perspectiva a menos que se congele en una razón absoluta y tiránica; el individuo divinizado o el Estado-Dios, tal es el dilema. Donoso piensa ahora en realizar un equilibrio, una armonía. Pero, en el fondo, "el divorcio de la religión y de la filosofía está en el origen de todas las revoluciones" (p. 53); es entonces a la fe a la que toca resolver estos problemas, una fe que escape al libre examen y lleve al hombre a creer en una verdad anterior a la razón y que la funda. Señala Chaix-Ruy algunos preciosos textos de Donoso que remiten a Agustín cuando no a Pascal; Donoso pasó por una crisis mística entre 1836 y 1851 en la cual se muestra la belleza de su espíritu como luego veremos; Donoso pertenece al tipo de católicos que tienden a acentuar sobre todo el aspecto católico del cristianismo, frente a los que subrayan el aspecto revolucionario del cristianismo; con esta perspectiva, Donoso vio bien que la vida de las sociedades es siempre muy precaria, siempre amenazada de dislocación y desagregación; así podía prever la formación de una *élite* de las clases inferiores, artífice de la revolución social (p. 57); un análisis atento del hombre nos muestra una dualidad entre la inteligencia y la libertad, la tendencia a la unidad y la tendencia a la disolución; si bien los dos son graves errores, más peligroso es el segundo que al exaltar la libertad la hace la única ley del obrar humano hasta que llegará un día en el que destruirá todo lazo social; por eso, gobernar, es luchar contra los elementos de desagregación social, es "resistir" (p. 59). De ahí también que el poder no puede ser dividido sin el riesgo de reducirlo a nada. Si bien la solución propuesta por Donoso en las *Lecciones de Derecho Político* adolecen de liberalismo a través de Guizot y Benjamín Constant, pronto debe encontrarse con el problema del *fundamento* del poder más bien que con el del equilibrio de las instituciones (p. 61). El equilibrio del poder se presenta a Donoso Cortés como la negación misma del poder; el poder viene de Dios frente al cual todos los hombres sólo tienen obligaciones que cumplir; la monarquía es pues lo que corresponde, pero su decadencia se debe a que los monarcas se han creído maestros absolutos y no meros pastores de sus pueblos. Chaix-Ruy analiza los textos de Donoso sobre la decadencia de las clases medias y va a dar en las opiniones de Donoso

sobre el pueblo español. En las mismas *Lecciones*, Donoso señala los tres males de la humanidad actual: Leyes justas y costumbres corrompidas (cuyo remedio es la dictadura), costumbres puras y leyes corrompidas (cuyo remedio son las reformas sociales) y leyes y costumbres corrompidas (cuyo resultado es la conquista por países más fuertes). Pero, sobre todo, es necesario señalar que no nos encontramos ante la perspectiva hegeliana o de una dialéctica cerrada, sino que estas antinomias de la existencia "intensamente vividas, tienen una significación que, desbordando la historia temporal, se aclara con la luz de otro mundo en el que todos los valores serán reunidos y salvados. Los guías de Cortés son aquí, como nos lo va decir él mismo, San Agustín, Bossuet y J. B. Vico" (p. 67).

III

Chaix-Ruy dedica el capítulo III de su obra al análisis de los artículos de Donoso sobre Vico comenzando por señalar la influencia que tuvo en España, realmente disminuida por la presencia de los que serán sus intérpretes, principalmente Balmes. Hasta 1836 no menciona Donoso a Vico aunque Chaix-Ruy cree encontrar influencia anterior; pero el hecho es que desde 1837 comienza a citar a Vico en la octava lección profesada en el Ateneo de Madrid. Nos parece que, de acuerdo en esto con Chaix-Ruy, se señala acertadamente, después de una exposición sobre el propio Vico, que Donoso reconoce influencia suya cuando muestra el divorcio entre los hechos y la idea: "Vico no podía aceptar ese divorcio entre las ideas y los hechos, entre las leyes providenciales y los fenómenos locales y contingentes, entre la verdad y la realidad, entre la filosofía y la Historia" (JBV., I, 544) (p. 80). Pero hay más: "El interés para nosotros, de esta exposición de D. Cortés, es que constituye una interpretación muy diferente, de la de una parte de los intérpretes católicos, cuya mayor parte no han dado toda la importancia que se merece a la dialéctica de la lucha de clases que constituye uno de los temas fundamentales de la "Ciencia Nueva" (p. 80). Donoso ve claramente que la crítica de Vico a Descartes no es enteramente negativa, pero lo que parece ser de mayor interés para Donoso y como la tela de fondo de los hechos históricos es esta lucha que opone las clases entre sí. La decadencia de las viejas élites y el surgimiento de las nuevas, no se lleva a cabo sin un quebrantamiento de las estructuras sociales, el predominio de la voluntad de poder y el individualismo anárquico. Tal es la interpretación que Donoso nos da de la ley de los tres estados de Vico según Chaix-Ruy (p. 85). Y de este análisis Donoso retiene la afirmación esencial de que la religión es la institución fundamental de todas las sociedades; de ahí también que Dios imponga una expiación a los pueblos como a los individuos que han olvidado sus mandamientos. La interpretación pesimista de Donoso va a conducirlo a una visión cada vez más catastrófica del destino de Europa situado al término de la ley de *ricorsi*; "Mucho antes que Spengler, D. Cortés anunciaba así la irremediable decadencia de Occidente" (p. 88). Sin embargo, aquí Donoso introduce algo suyo pues, para él, "cada período se abre por una intervención personal de Dios, por un milagro sin el cual el buen grano perecería" (p. 90). Observa aquí con razón Chaix-Ruy que existe un peligro en esta doctrina de Donoso pues parecería dejar a Dios más allá del bien y del mal afirmando a

la vez que la inteligencia no se podría liberar del determinismo del mal sin una especial y constante asistencia; opondría así la fe a la inteligencia que está ligada secretamente al absurdo con el que tiene cierta afinidad. Esto parece la tesis de Karl Barth. Pero lo cierto es que Donoso, de la filosofía de la historia necesita pasar a una teología de la historia pues la historia verdadera no es la que escriben los historiadores, sino aquella por la cual la Ciudad de Dios avanza entre el caos y discordia de la ciudad terrestre; los que verdaderamente escriben la historia, silenciosamente, son los santos, en medio de este mundo miserable.

IV

Chaix-Ruy introduce a esta altura de su exposición un paréntesis dedicado al estudio de Donoso Cortés como político e historiador y por sus páginas desfilan las exposiciones de Donoso que van desde el *Manifiesto de la Reina Madre* (I, 741, y no 541 como dice por error tipográfico) hasta sus *Cartas de París*, sus clarividentes exposiciones sobre Francia e Inglaterra y sus magníficos retratos, principalmente los que se refieren a Voltaire, Metternich y Tayllerand o el de Lamartine muy apreciado por Chaix-Ruy, o el de Guizot que el autor expone con cierta morosidad. Síguese aquí la historia de España hasta la caída de Espartero (p. 106) y aprovecha Chaix-Ruy los escritos de Donoso sobre estos acontecimientos para señalar la influencia de Bossuet por un lado y la de Boulanger por otro. Pero todo esto, bien historiado por el profesor de Argel, y que le conduce en seguimiento de Donoso hasta Berlín y de Berlín a París.

Es aquí donde se revela la profundidad del alma de Donoso Cortés, en "esta rectitud, insensible al interés, esta probidad, sobre la cual ni el deseo ni la ambición hacían presa, este desprendimiento de todo aquello por lo que los hombres viven cuando han pasado la juventud, se alimentan en una fuente secreta" (p. 117). Ciertamente es que Donoso Cortés siempre había sido católico, pero lo era por tradición, y también porque era el fundamento del orden y la legitimidad; pero le faltaba el fervor que hace del Catolicismo el camino, la verdad, la vida. Por eso se justifica plenamente que hable de su "conversión" y se sienta tan cercano a San Agustín con ocasión de la muerte de un hermano suyo; y así como San Agustín no fué convertido plenamente más que por su madre, "la muerte de un hermano amado más allá del amor humano revela a Donoso Cortés la faz invisible de este mundo" (p. 120). Transcribe Chaix-Ruy la emocionante carta de Donoso al marqués de Raffin en la cual le narra "la conversión que Dios ha obrado en mí por su gracia" (CBR, II, 224); muestra también allí que su trato íntimo con un misterioso señor M., fué instrumento de su conversión además de la muerte de su hermano; Chaix-Ruy cree en un comienzo que se trata de Montalembert (p. 120, nota 6), pero la lectura del trabajo de Mons. Galindo Herrero publicado en *Arbor* en 1953 le hace rectificar su opinión pues en realidad se trató de De Massarnau (p. 137, nota 33). Después de considerar con buenas razones que es probable la existencia de un conjunto de manuscritos de Donoso con anotaciones de Racinski, muestra Chaix-Ruy la influencia profunda ejercida en el alma de Donoso por fray Luis de Granada, su maestro de ascética y guía espiritual (p. 125 y ss.); la lectura de sus obras le muestra con evidencia la inserción de la gracia en la naturaleza

que le hace comprender a Donoso “que la acción que Dios ejerce, por su Providencia, en la historia temporal es paralela a la que ejerce por su gracia en el corazón del hombre”; así vistas las cosas, “la historia verdadera es pues la que Vico llamaba la historia ideal eterna: es sobre este plano superior donde se realiza no la racionalización, sino la espiritualización de lo real” (p. 131). Todo esto muestra a Donoso el verdadero valor que tenían las intrigas políticas y las luchas por el poder, el casamiento de Napoleón III con Eugenia de Montijo por ejemplo, y, por otro lado, Chaix-Ruy aprovecha para mostrarnos la verdadera vida de Donoso, hermosa vida hecha de sacrificio y amor, de caridad para con el prójimo y mortificación, hasta el día 3 de mayo de 1853.

Para Donoso Cortés, en lo universal percibía lo singular, en las cosas presentes a sus ojos, los efectos más lejanos, en el hombre, en la estructura del hombre, los más secretos desacuerdos íntimos que le llevan al mal; concluye Chaix-Ruy con este juicio que suscribimos gustosamente: “En la historia se revelan así a su mirada clarividente el esbozo de una ascensión y la aceleración de una caída. El anuncia así el mensaje de un Berdiaev, de un Louis Lavelle, de un Jacques Paliard: ellos también han visto que nuestra salud no puede venir sino de los santos, cuyas plegarias y torturas son las únicas eficaces, que muchos más bienes son salvados en el silencio de las celdas que en el tumulto de las asambleas” (p. 137).

V

El *Ensayo* no posee la serenidad y amplitud de miras de las *Lecciones de Derecho Político* y, aunque la polémica está dirigida contra Proudhon, “Si Donoso Cortés hubiera conocido la polémica que habría de enderezar el uno contra el otro, Proudhon y Karl Marx, sin duda habría sido menos severo respecto del saint-simonismo y el socialismo francés” (p. 143) ⁽¹⁾; en una palabra, hubiese comprendido que Proudhon no estaba tan lejos ni era tan contradictorio con su propia posición, precisamente porque Donoso vió admirablemente que el mundo no debe gravitar alrededor de las expresiones de una voluntad diabólica de poderío, sino de su Principio, del Ser al cual siempre estará de grado o por fuerza sometido. Para Donoso hay evidentemente un predominio del movimiento descendente de la historia y la “vuelta” hacia Dios sólo es posible por un milagro, por la intervención personal de Dios; “así se encuentra acentuado deslizamiento hacia una teología de la historia... o más bien hacia una de las dos direcciones posibles de esta teología” (p. 146); todo lo cual lo lleva hacia una escatología, término inevitable de una teología de la historia. Chaix-Ruy insiste en su tesis de que “Más que Joseph de Maistre y que de Bonald, es J.B. Vico quien ha proporcionado lo esencial a Cortés” (p. 147), como trata de mostrarlo glosando algunos textos de Vico en los que se muestra que sólo la Iglesia puede dar la unidad espiritual del mundo. Si Dios gobierna el mundo que ha creado y su gobierno se extiende a todo, entonces a esta afir-

(1) En esto coincide con Karl SCHMITT, *op. cit.*, 137-138.

(2) Las razones de nuestra posición pueden verse en la primera parte de nuestro libro, *Ensayo sobre Donoso Cortés* que apareció primero con el título *Donoso Cortés y San Agustín*, en HUMANITAS, II, 6, 161-182, Tucumán, 1955.

(3) Cf. nuestro libro *El hombre y la historia*, cap. VI.

mación corresponde la *monarquía pura*, la más perfecta forma de gobierno; sin embargo, a la oposición entre la idea de Providencia y de un Dios que reina y no gobierna, como lo quisieron los filósofos liberales, corresponde la *monarquía constitucional* y, por último, a la idea de que Dios no existe, corresponde la *democracia* resultado de esta pseudo liberación que conduce irremisiblemente al comunismo; en efecto, como se sabe, Donoso Cortés sostuvo siempre —y lo hace notar expresamente Chaix-Ruy— que el liberalismo se desliza inevitablemente hacia el socialismo. Los dos errores son hijos de una fuente común.

La figura de Donoso “profeta” ocupa las últimas páginas del libro de Chaix-Ruy quien reseña el discurso sobre España primero, luego el célebre discurso sobre la dictadura; según Donoso, el desarrollo de la técnica (como opinaba Gandhi según el autor) no hace más que dotar al hombre de instrumentos cada vez más desproporcionados a su capacidad de reflexión y a su valor moral (p. 162); describe luego el estado lamentable de Europa y nada debe sorprendernos entonces que Donoso haya justificado (según Chaix-Ruy) la dictadura (p. 163) y anunciado el advenimiento de un gran despotismo. Puntualiza el autor las predicciones del gran español sobre Inglaterra y su impotencia para impedir la erección en el Este de Europa de un gran Estado socialista, inmediatamente posterior al cumplimiento de tres condiciones que han comenzado a cumplirse. Chaix-Ruy utiliza también la carta al cardenal Fornari donde anuncia Donoso el gran imperio demagógico del fin de los tiempos. De modo distinto en esto que Vico, muestra Donoso no ya la línea ascendente de la historia sino la línea descendente del apetito de dominación; pero más allá todavía, “el problema esencial para Donoso Cortés, como para San Agustín y Bossuet que son sus maestros, es pues el del fin de la historia” (p. 171). Nosotros asistimos a una aceleración vertiginosa de este ritmo que nos lleva a la contemplación de la real posibilidad de la destrucción del mundo. Donoso, sostiene con razón Chaix-Ruy, “veía en el mundo inhumano que se iniciaba bajo sus ojos la prefiguración de los últimos siglos de la historia anunciados en el Apocalipsis” (p. 179).

Como decíamos al comienzo de esta nota, no se podrá ya denominar al gran español, como lo hiciera Karl Schmitt, “el ignorado Donoso Cortés”. Esta obra de Chaix-Ruy, escrita, por otra parte, en un excelente estilo como si hasta esto hubiese heredado de su maestro Blondel, es un trabajo que creemos completo en su género, es decir en cuanto al conocimiento y profundización del pensamiento y la vida de Donoso; no queremos decir con esto que ya no se podrán escribir más obras sobre Donoso, sino lo contrario: después de ésta que hemos comentado se hacen más posibles y estamos lejos de creer que la obra de Chaix-Ruy sea definitiva; decimos que lo es únicamente en lo que se refiere al conocimiento de Donoso en Europa y el mundo occidental del que América forma parte. En este sentido, aunque para los estudiosos e investigadores no haga falta, sería sumamente conveniente en orden a la difusión del pensamiento de Donoso Cortés, la traducción española de este hermoso libro de Chaix-Ruy.

A pesar de nuestro acuerdo fundamental con toda la exposición del filósofo francés, necesitaríamos indicar algunas observaciones: a) Ante todo, no creemos que la influencia de Vico sea decisiva como cree Chaix-Ruy ni menos que Vico le proporcione lo esencial; nos parece que el autor se halla él mismo

demasiado influído por sus trabajos de investigación sobre *La Ciencia Nueva*; por el contrario, creemos que Donoso Cortés se halla fundamental y esencialmente bajo la influencia y el espíritu de San Agustín y los Padres de la Iglesia y que el conocimiento que tuvo de Vico no era profundo ni detallado; no negamos la influencia que haya podido tener; pero no es decisiva sino más bien secundaria ⁽²⁾. b) En el libro de Chaix-Ruy, vemos algo mucho mayor que el libro mismo: Estamos convencidos por una sostenida meditación sobre el tema ⁽³⁾, que la salvación del mundo occidental se encuentra en el acrecentamiento, en el aumento progresivo de la *charitas* que hace retroceder el *mysterium iniquitatis*; y este progreso estaría ligado necesariamente al refluorecimiento y revitalización de la cultura cristiano-católica y, por lo tanto, a la revitalización de la cultura de los tres países representantes del espíritu católico: España, Italia y Francia. Por eso, los libros como este de Chaix-Ruy contribuyen grandemente al conocimiento y aprecio mutuo y van posibilitando este renacimiento que anunciamos. c) Sobre todo nos interesa también como argentinos, pues solamente en el Catolicismo, no yuxtapuesto, sino engarzado en el auténtico ser americano, vemos la verdadera salvación de la Argentina. Obsérvese que hemos hablado más arriba de "cultura latina" y no hemos querido hablar de civilización pues la civilización europea puede desaparecer como desapareció Grecia. Y parece una posibilidad muy cercana.

ALBERTO CATURELLI

NOTAS DE FILOSOFÍA AMERICANA

Más que comentarios en sentido crítico, desearíamos ofrecer a los lectores, en las líneas siguientes, una serie de notas informativas sobre diversos textos que se ocupan con la filosofía en América y que muestran el creciente interés temático por su índole, raíces y desarrollo.

En ciertas ocasiones quizá no estaríamos estrictamente de acuerdo con los criterios selectivos y valorativos que, aquí y allá, utilizan los autores. Pero no haremos pie en tales cuestiones en este momento. Por ahora nos interesa mostrar cómo se va constituyendo en América Latina una filosofía sistemática, habitual, que empieza a formar parte de la realidad y que debe contribuir, más tarde o más temprano, a develar este problema histórico que es el problema del ser americano; pero cuya solución no alcanzaremos, quizá, si no llevamos a plena autoconciencia el problema del hombre y el problema del ser. Es decir, el problema de la filosofía.

En una palabra: no hay ontologías (históricas) sin la ontología general donde aquélla se inscribe; no hay ontología general sin la reflexión posesiva del ser que la constituye. Pero no hay tal posesión reflexiva del ser, sin nuestra propia emergencia al ámbito intelectual donde el ser se revela. Por eso no puede ni debe hablarse, en metafísica, de una ontología derramada hacia lo objetivo, ni de una ontología recogida en la subjetividad: pues el misterio de la ontología —la presencia del ser— acontece en la zona donde la objetividad y la subjetividad tienen un solo nombre: el del ser, precisamente.

Y ahora pasemos a la presentación de los textos que anunciamos:

ARTURO ARDAO: *La filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica. Colec. Tierra Firme, México, 1956.

El libro de Ardao viene a completar los que el mismo autor dedicara anteriormente a la historia de la filosofía en su país. Eran dos: el primero, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, edic. Claudio García, Montevideo, 1945; el segundo, *Espiritualidad y positivismo en el Uruguay*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Los tres libros tienen bien fijados sus límites, *Filosofía preuniversitaria*, se ocupa con las ideas filosóficas en el Uruguay, hasta 1849, es decir, hasta la fundación de la universidad, con sus fuentes escolásticas y el enciclopedismo de la independencia; *Espiritualidad y positivismo*, abarca la segunda mitad del siglo pasado en el que acontece la influencia ecléctica y, al fin, el triunfo y la superación del positivismo. Y *La filosofía en el Siglo XX*, retoma los hilos precisamente cuando declina el positivismo y aparecen nuevas formas de pensamiento en José Enrique Rodó. Como se ve, una historia de la filosofía uruguaya, cronológicamente completa.

Por lo que respecta al Siglo XX, del que trata la obra que ahora presentamos, su estudio se lleva adelante en cinco puntos: 1) *La filosofía de la experiencia*, que si bien hereda al positivismo lo supera por la introducción de nuevos valores espiritualistas, cuyos máximos exponentes son Rodó y Vaz Ferreira; 2) *La filosofía de la materia*, también heredera del positivismo que, al fin, desemboca en la filosofía marxista con Pedro Cerutti Costa como máximo exponente; 3) *La filosofía de la idea*, con dos figuras muy sugestivas, la del gentiliano Pedro Beltrame y la de Emilio Oribe; 4) *La filosofía de la Iglesia*, donde aparece el neotomismo y se detalla la polémica de Castro contra Vaz Ferreira; 5) Por último, *La filosofía de la cultura*, cuyos representantes serían Alberto Zum Felde y Héctor Llambías de Azevedo. Después, unas páginas que Ardao denomina "Últimas promociones", completan el panorama.

La dialéctica de las ideas, en todo el volumen, se mueve sobre dos vertientes: por un lado la índole de las influencias que actúan en cada grupo de pensadores; por el otro, el modo de la respuesta teórica que ellos afrontan al utilizar categorías foráneas, frente a la presión de una circunstancia particular e intransferible. Por eso sigue valiendo lo que Ardao mismo dijera en la Introducción de su libro anterior, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*: son ajenos los instrumentos conceptuales empleados, pero son propios el trance y la respuesta. Logos foráneo, pero pathos y ethos propios.

Ardao ha conseguido, por eso, una sistematización que a la pulcritud metodológica, agrega una clara y bien lograda unidad arquitectónica, dinamizada por lo que podríamos llamar la creciente emergencia de ciertos caracteres específicos y diferenciales. Por eso, sin hacer mucha referencia explícita a la estructura histórico-política del Uruguay, el libro reproduce su imagen más arriba, en el plano de las ideas que la fundamentan, la acompañan o la explican.

Ahora, nosotros quisiéramos, a propósito del logos foráneo, que actúa sobre un pathos y un ethos particular, aclarar muy pocas cosas. Puede aceptarse, para cualquier filosofía, la idea de un logos exterior, si se toma la expresión en sentido lato: se significaría así que, de hecho, nuestra filosofía nació en

contacto con ciertas influencias. Pero, en sentido estricto, el logos nunca puede ser exterior para que haya filosofía. En todo caso, podrá ser que hayamos recibido ciertas filosofías como estímulo, o que, más exacto aún, el logos sea universal, y entonces nunca puede ser exterior, extrínseco. Aunque viniera de fuera, sería nuestro lo mismo.

Y esa es la idea de Ardao, precisamente. No que haya un logos extrínseco moviéndose dialécticamente sobre un ethos y un pathos intrínseco: hay la influencia del logos universal, en algunas de sus formas históricas, que provoca la emergencia de nuestro propio logos. Del único que puede filosofar, en nosotros.

Para los argentinos los libros de Ardao, son indispensables. Pues todo lo que se refiere a la historia oriental significa un poco, en el orden de nuestra propia historia y de nuestro propio ser, una especie de presencia latente e implícita que debemos llevar a luz en sus orígenes, desarrollo y prolongaciones.

GUILLERMO FRANCOVICH: *El pensamiento boliviano en el S. XX*, Fondo de Cultura Económica, Colec. Tierra Firme, México, 1956.

Y si nuestra propia historia mira por uno de sus horizontes al Río de la Plata y al Uruguay, por el otro se recoge y dialectiza con la historia del altiplano. En este caso con la historia de un pensamiento que aquí presenta el que fuera ilustre profesor de Sucre. La obra de Francovich, por otro lado, corona una tradición de trabajo personal y aún más: una tradición personal que hace cuerpo con toda una tendencia americana y que, en cierto modo, la determina. Porque Francovich cuenta, precisamente, como uno de los pioneros en la tarea de investigación histórica, acerca de la filosofía en América. Waldo Ross lo recuerda en su libro, *Los Hijos de la roca. El pensamiento de Guillermo Francovich* (edic. Orion, México, 1954) al decir que había dos libros de Francovich entre los que abrieron el camino del tema: *Filósofos brasileños*, Losada, Bs. Aires, 1939, y *La filosofía en Bolivia*, Losada, 1945. Después, acentuada y trabajada la orientación temática vino *El pensamiento universitario de Charcas*, Univ. de San Francisco Javier, Sucre, 1948.

La obra actual, pues, tiene la garantía de largas y detenidas investigaciones y se caracteriza por plantear el problema de la filosofía en Bolivia durante el Siglo XX, en atención a los grandes impulsos ideológicos que han sido expresados por esa filosofía como heimeréutica de lo real. Es lógico; si en toda América la filosofía ha sido siempre una filosofía *engagé*, lo ha sido doblemente en Bolivia, porque a la dialéctica de la historia americana, *in genere*, se ha sumado una cosa honda, telúrica; una cosa que el mismo Francovich llamó "mística de la tierra". Sin comprometernos en la aceptación de la tesis, pues ello requeriría investigaciones especializadas, podemos decir de todos modos --como conocedores de Bolivia *in situ*-- que hay en ella mucho de cierto; quizá lo que es cierto, fundamentalmente, en todo auténtico filosofar, pues uno percibe allí de modo casi inmediato, el poderoso peso de la existencia gravitante sobre el ámbito de la teoría.

En cuanto a su estructura, el libro presenta cinco divisiones: I) *El liberalismo, el positivismo y el modernismo*, que unen nuestro siglo con el XIX. La figura representativa es Daniel Sánchez Bustamante y la Escuela Normal su

institución representativa. Las ideas políticas serían paralelas a una concepción estanífera de la economía; II) *Crisis del liberalismo, del positivismo y del modernismo*. Su tema es crítico y el objeto de la crítica, la época inmediatamente anterior. Los nombres son muchos y todos importantes: Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Ignacio Prudencio Bustillo, Gustavo Navarro y Jaime Mendoza. El pueblo boliviano emerge como fundamento de toda cosmovisión. Bolivia empieza a hablar desde sí misma; III) *Nacionalismo, indigenismo y socialismo*. Las ideas teóricas actúan como ideas-fuerzas y desembocan en la política. Se hace explícita la "mística de la tierra" que podemos encontrar en Roberto Prudencio, Fernando Díaz de Medina, Humberto Palza y Federico Avila. Esta mística se dinamiza en el movimientismo y el falangismo, mientras José Antonio Arce, Ricardo Anaya y Arturo Urquidí, conceptualizan la teoría marxista en sentido estricto. Además hay indigenistas como Carlos Medina-celli y Jesús Lara, para quienes el sentido histórico debe enraizarse en los suelos de la raza. En todo los casos, cada una de estas posiciones implican un horizonte teórico y una praxis cosmovisional; IV) *Nuevas preocupaciones*. Aquí parecería que Francovich quiere enfocar las cosas desde una nueva perspectiva. Así muestra, con categorías un poco geopolíticas, cómo el futuro histórico de Bolivia se desplaza hacia el oriente. Santa Cruz es el mundo del problema y ofrece una solución bifronte: la de Brasil y el Amazonas; la de Argentina y el Plata. Con este planteo parece superarse la política estanífera y aunque no se ve muy claramente la articulación, la nueva perspectiva se vincularía con preocupaciones filosóficas de otro tipo; con lo que quizá podríamos llamar una actitud de apertura hacia valores universales. Formarían parte de tal proceso, en el orden estrictamente teórico, el mismo Francovich, la Facultad de Filosofía y Letras de La Paz, —que Prudencio creó y yo *crié*, como dice Pescador— y varios otros nombres significativos: el de Augusto Pescador, precisamente, el de Donoso Torres, el de García Rosquellas, el de Carlos Gerke y el de Gustavo Adolfo Otero. Además se agregan consideraciones sobre el sentido filosófico religioso en la obra de Manuel Céspedes y Augusto Guzmán.

Finalmente, junto con referencias a la historia de las ideas filosóficas como disciplinas en desarrollo, el autor recuerda algunas opiniones sobre el ser de la filosofía americana: son las de Gaos, Bunge, Muñoz Ramírez y García Bacca. Sin hacerla muy expresamente suya, Francovich concluye con la tesis de este último: la filosofía americana, más que la expresión sistemática de una vida teórica, sería la expresión propia "de los pueblos que han exteriorizado sus concepciones del mundo, de la vida y del destino humano, mediante epopeyas, leyendas, mitos o creaciones literarias que, como las de Cervantes, Dostoievsky, Unamuno, son vetas inagotables de sabiduría".

El libro es valioso y será fundamental en la bibliografía del tema. Sin embargo, quizá no sea exhaustivo. Nos parece que queda sin plantearse el problema del cristianismo. Muchas de las posiciones que Francovich estudia tienen raíces cristianas; además sigue vigente en Bolivia —y muy vigente— una cosmovisión cristiana con valores teóricos propios. ¿No correspondería, en una nueva edición, atender temáticamente a hecho tan decisivo, tan consubstancial con todo pensar americano?

AUGUSTO SALAZAR BONDY: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Unión Panamericana, Washington, s/f. (Texto bilingüe, castellano-inglés).

La División Filosofía, Letras y Ciencias de la Unión Panamericana, que está a cargo de nuestro compatriota Dr. Aníbal Sánchez Reulet, acaba de publicar este pequeño volumen debido al joven y brillante profesor de la Universidad de San Marcos en Lima.

La obra es preferencial, sino exclusivamente informativa. Y se trata de una información general que muestra a grandes rasgos el desenvolvimiento de la filosofía "como parte de la historia espiritual del Perú". A ese propósito, Salazar Bondy cree que el pensamiento peruano, en materia filosófica, se ha presentado siempre ligado, cuando no supeditado, al pensar político, teológico o científico, "hasta los últimos años en que parece haberse convertido en una disciplina independiente".

En principio estamos de acuerdo y parece que lo mismo puede decirse de todos los países americanos. Lo que no tenemos muy claro, todavía, es si las últimas manifestaciones de independencia no responderán a otra forma de aquella ligazón. Precisamente este tema sería acuciante, no tanto para investigaciones sobre la filosofía en América, sino para búsquedas relacionadas con el ser americano y con su filosofar como expresión y logos de ese ser mismo. O, en todo caso, por lo menos para ver qué notas específicas tiene "una historia de la filosofía occidental en América", como sería la que aconteció en América, en palabras del autor.

Podemos dar la síntesis del libro en el propio bosquejo temático con que el autor lo inicia: I) *La escolástica*. Su introducción y desarrollo en el Perú. Va de 1.550 a mediados del S. XVIII; II) *La ilustración*. Se trata de la lucha entre las corrientes modernas contra la escolástica y de la influencia que aquélla ejerce sobre la Independencia y la República. Segunda mitad del S. XVIII y primer tercio del XIX; III) *El romanticismo y el eclecticismo*. La filosofía política y las luchas entre liberales y conservadores. El empirismo es desplazado por los eclécticos y el idealismo. Fechas: 1830/1880; IV) *Positivismo*. Introducción e influencia del positivismo francés e inglés. Su predominio va de finales del S. XIX a principios del presente; V) *La reacción espiritualista*, cuyo centro es la polémica contra el positivismo y la obra de Alejandro O. Deustua; VI) *La filosofía actual*. El último capítulo, a pesar de su brevedad, muestra el nivel en que se mueve el pensamiento peruano del presente y parece acreditar, además, el espíritu de justicia que ha guiado al autor. Tanto el movimiento fenomenológico, en sus mejores representantes, Luis Felipe Alarco, Francisco Miró Quesada, Carlos Cueto Fernandini, como el pensamiento católico con Víctor Andrés Belaúnde, Luis Lituma, Mario Alzamora Valdez, Alberto Wagner de Reyna; tanto la figura de Marianc Iberico, como la de Honorio Delgado y la de Juan Carlos Mariátegui, son traídas a referencia en un sostenido esfuerzo de comprensión y simpatía.

Por último, no queremos dejar este libro sin referirnos a dos cosas: por un lado a las notas, p. 46/52, muy valiosas y precisas, que revelan el rico material de fuentes manejado por Salazar Bondy; por el otro a la traducción en inglés que estuvo a cargo de la Srta. Elizabeth Flower de la Universidad de Pennsyl-

vanía (EE. UU.). Es tersa, rigurosa y bella, además. Como lo es la prosa original misma, por cierto.

La obra, que se había abierto con un prólogo de Aníbal Sánchez Reulet, se cierra con una bibliografía sumaria y útil.

* * *

Entre los acontecimientos filosóficos de latinoamérica, deben ser señaladas, en los últimos tiempos, sus nuevas publicaciones especializadas.

En primer lugar, los dos grandes anuarios de filosofía: *Diánoia*, a cargo del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de México, bajo la dirección de Eduardo García Maynez, con pie del Fondo de Cultura Económica; y *Epistème*, editado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Central de Caracas, por medio de su Instituto de Filosofía. *Diánoia* lleva tres volúmenes, 1955, 1956 y 1957; *Epistème* acaba de hacer su primera entrega en 1957.

Sin poder ahora detenernos en el extraordinario contenido de ambas —cosa que haremos aquí mismo en un próximo estudio— quisiéramos destacar solamente que tanto *Diánoia* como *Epistème* acreditan una nueva realidad de América: la realidad de una auténtica, rigurosa y dinámica vida del pensar. Y lo que más especialmente reconforta, desde el punto de vista de lo que llamaríamos la sociología humana de la filosofía en América, es que ni una ni otra serían revistas ideológicas. Ni *Diánoia* ni *Epistème* parecen moverse sobre una línea dilemática de la filosofía. Ambas son expresiones de América en la búsqueda y en el proceso de su propia integración. Y representan, por eso, un movimiento constructivo en el desarrollo de la cultura americana, cuya nota fundamental debe ser el diálogo como posibilidad de comunicación y encuentro entre los hombres.

Además, en ambas se ha instaurado no sólo un diálogo americano, en cuanto las figuras más destacadas del continente colaboran en sus páginas; también este diálogo trasciende hacia la esfera de lo universal y dice, desde América y para América, la palabra religadora de la filosofía que envuelve, desde la circunstancia histórico-temporal de cada cultura, a todos los hombres vinculados en el hacer sin fronteras de la filosofía.

Nombrar sus colaboradores, como conclusión, bastará para probar todo lo que aquí decimos.

Diánoia: Eduardo García Maynez, Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Eduardo Nicol, José Gaos, Robert S. Hartman, Francisco Miró Quesada, Humberto Piñera Llera, Alfreda Schutz, Christian Brunet, A. Basave Fernández del Valle, Luis Recasens Siches, Miguel Bueno, Mario Untersteiner, Arnold Toynbee, Edmundo O' Gorman, Raymond Bayer, Helmut Hunterland, Adolfo García Díaz, Nicola Abbagnano, Jean Wahl, Alfred von Verdross, Juan Llambías de Azevedo, Michele Federico Sciacca, Juan David García Bacca, Héctor Neri Castañeda, Risieri Frondizi.

Epistème: Juan David García Bacca, Manuel Granelli, Miroslav Marcovich, Francisco Miró Quesada, Cayetano Betancur, Eugene Fink, Henry Morgenau, Adolph Meyer Abich, Fritz von Rintelen y Ernesto Mayz Vallenilla.

En cuanto al tema mismo de la filosofía latinoamericana, dos trabajos deben ser destacados: uno de Leopoldo Zea en *Diánoia*, 1957, con el título *La*

historia en la conciencia americana; otro de Ernesto Mayz Vallenilla, en *Epistème* con el título *El problema de América*.

* * *

Finalmente también quisiéramos señalar, entre las nuevas publicaciones filosóficas de Latinoamérica, la *Revista Dominicana de filosofía* que dirige Waldo Ross y que acaba de entregar su N° 2. La Revista dominicana de filosofía es una publicación ágil, de subido nivel que debe aparecer trimestralmente. Publica trabajos de Bogumil Jasinski, Hans A. Lindemann, Francisco Antonio Avelino, Miguel Angel Virasoro, Juan Pastor Benítez, Josemilio González, Pedro Troncoso Sánchez, Armando Cordero, Juan Francisco Sánchez, Franklin Mieses Burgos, Diran Alexanian, Víctor M. Valenzuela y Waldo Ross. Tres de ellos, se refieren a filosofía americana: el de Víctor M. Valenzuela que lleva por título *Dos pensadores chilenos, Jorge Millas y Waldo Ross*; el de Armando Cordero, *Proyecciones del actual movimiento filosófico dominicano* (N° 1) y el de Justo Pastor Benítez, *Diagrama de las ideas en Paraguay* (N° 2).

MANUEL GONZALO CASA,
Universidad Nacional de Tucumán.

BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

A la copiosa bibliografía ya suscitada por la obra filosófica de Heidegger, se incorpora un libro que se ocupa de uno de los temas más interesantes considerados por el pensador de Friburgo. En *Ser y conciencia moral* ⁽¹⁾ Johannes Michael Hollenbach aspira a dilucidar el origen de la conciencia moral, realizando una confrontación entre Martín Heidegger y la filosofía tomista.

Un trabajo de esta índole supone, claro está, una doble interpretación: por una parte, de Santo Tomás, del filósofo contemporáneo por otra, sobre la base de un examen de todas sus obras publicadas hasta la fecha y, observando además un recaudo exegético que se justifica ampliamente, en constante referencia al pensamiento de Kant. Es indudable la fecundidad de estos esfuerzos de contraste y aproximación; en el caso de la doctrina del Aquinate, sus tesis aparecen con sus perfiles más netamente delineados y a la vez como respuestas de rigurosa actualidad.

El contenido general del libro se refiere más al ser que a la conciencia moral, proporción desigual que se refleja en la articulación de la obra y en la extensión concedida a las exposiciones respectivas. Es de lamentar que no se haya examinado más detenidamente la doctrina heideggeriana sobre la *Gewissen* expuesta en *Sein und Zeit* y su contexto inmediato, aun a costa de simplificar o abreviar otros temas.

(1) JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH, S. J.: *Sein und Gewissen. Ueber den Ursprung der Gewissensregungs. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und Thomistischen Philosophie*, Baden - Baden, Bruno Grimm, 1954, pp. 375.

Es bien claro el intento del A. de mostrar la conexión esencial de la conciencia moral con el "ser" y en definitiva con Dios, principio creador del ser, con lo que el tema del origen de aquella se sitúa a un nivel estrictamente metafísico. En particular, se propone establecer que, contrariamente a lo que sostiene Heidegger, para el Aquinate el dominio de la conciencia moral no queda encerrado dentro de lo "óntico" (en el sentido heideggeriano, como distinto de lo "ontológico") y que ella no corresponde tampoco a una "falta" (*Mangel*) en lo "a la mano" (*Vorhanden*). La conciencia moral por su radicación en la sindéresis se vincula con el ser y, por último, con el principio creador del ser. El "vocador" en el llamado de la conciencia es un "Otro" divino.

Para alcanzar su objetivo el A. se lanza, en primer lugar, a un extenso y detenido análisis de las nociones tomistas de ser y de persona en permanente diálogo con la problemática Heideggeriana, con sus distinciones características y con los conceptos de angustia, de cuidado y de temporalidad. Tal es el objeto del segundo capítulo de la obra (Ser y persona en la visualización "tradicional") que con indeclinable densidad se extiende a lo largo de ciento once páginas.

En los seis capítulos siguientes el autor se enfrenta con la vertiente noética de su tema. Dada la innegable influencia de Kant sobre Heidegger, era indispensable examinar la posición de éste en relación con la de aquél, previamente expuesta con todo el rigor debido. Así lo hace Hollenbach, sin escatimar referencias que puedan contribuir al mejor perfilamiento de ambas doctrinas. Y luego, en contraste con ellas, exhibe las articulaciones principales de la teoría tomista del conocimiento y, en particular, su tesis sobre la posibilidad para la razón especulativa, de acceso a Dios.

Ya en el último párrafo del capítulo octavo el A. resume en una lúcida oposición las actitudes de Santo Tomás y de Heidegger sobre la raíz del fenómeno de la conciencia moral: pre-dilección por Dios o ser para el término. "Por consiguiente no es el "ser para el término" (*Sein zum Ende*), sino la pre-dilección por Dios lo que hace posible la voz de la conciencia moral" (p. 306).

El último capítulo de la obra que lleva por título *Sinnerfüllung von Sein und Gewissen* (Impleción significativa del ser y conciencia moral), se refiere expresamente al tema de la conciencia moral y su origen metafísico. Comienza con un examen de la doctrina kantiana sobre la razón práctica y la conciencia moral (p. 306-315) y prosigue con el análisis de la interpretación que Heidegger ofrece de esta última (p. 315-324). Aquí la "otra" persona que parece hablar en la conciencia es interpretada como la "peculiaridad" (*Eigentlichkeit*) del "ser-ahí" que retrovoca a éste de su "estado de perdido" en el *Man* (p. 315). Hollenbach, al ubicar la teoría de Heidegger frente a Kant, sostiene que "no sólo se ha dado también el paso kantiano de convertir la responsabilidad ante Dios en responsabilidad ante el propio sí mismo, sino que aún el carácter de la voz de la conciencia moral resulta malentendido en su esencia y privado de su sentido p. 324). Por último, el autor expone la teoría tomista sobre la relación entre la conciencia moral y destaca la índole de aquella como cuidadora de la impleción significativa del ser (p. 324-347).

Entre los méritos indudables de la obra reseñada deben computarse, entre otros, el haber considerado con amplitud y sin mengua del rigor la problemática heideggeriana, el haber mostrado la dependencia del filósofo de Friburgo respecto de Kant y los puntos en que aquél es inferior a éste y, por último, el

haber insertado, si bien no del todo fielmente, la conciencia "tomista" dentro del dinamismo humano total. La inclusión de un copioso y prolijo índice de materias (p. 350-373) aumenta el valor del libro.

De su interpretación de Santo Tomás podrían discutirse algunos puntos, v. gr.: *a)* la distinción entre esencia y existencia, como distinción real entre lo posible y lo real efectivo (p. 59 y *passim*). *b)* Para mostrar el dinamismo del ser el A. avanzando más allá de los textos tomistas citados, sostiene, por una parte, que sólo el ser espiritual es propiamente ser, y, por otra, que la actividad espiritual es esencialmente constitutiva del ser espiritual (p. 53 y nota 32). *c)* La prioridad fundante del saber del propio ser, respecto de toda intelección en el ser en general (p. 219 y *passim*). *d)* La interpretación del valor demostrativo de las cinco vías tomistas (p. 282-284). *e)* La adscripción de la sinde-resis a la voluntad y no al entendimiento (p. 331-334; espec. p. 334, inicio). *f)* Ciertos pasajes (p. ej. 342) en que el A. parece compartir esa concepción de la conciencia moral antecedente que circunscribe a ésta a la función de advertencia contra el mal moral. *g)* La aseveración de que "la voz de la conciencia en lo que comunica, no puede errar" (p. 346).

Con todo ante la magnitud del esfuerzo cumplido, la densidad y el rigor de los análisis y de la comparación, ante la amplitud en la crítica y en las aproximaciones, no sería lícito retacear elogios a quien con sobrada holgura se ha hecho acreedor a ellos por este hermoso y profundo libro.

El *Fundamento constitutivo de la moral* ⁽²⁾ es el tema de una nueva obra de José María Rubert y Candau, galardonada por el Premio Menéndez Pelayo 1952 por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.

Los once capítulos del libro podrían agruparse en tres secciones que se ocupan sucesivamente, aunque con claras interferencias, *a)* de las tres funciones psíquicas del conocer, del sentir y del querer, en las que según el A. se manifiesta el psiquismo; *b)* de problemas axiológicos fundamentales; y por último *c)* de los problemas específicamente morales que el tema elegido comporta. Puede advertirse, y es uno de los méritos del libro, una firme trabazón entre los tres planos. La obra, por otra parte, está pensada en relación con Kant y especialmente con Scheler; sólo por excepción se refiere a Heidegger a propósito de su concepto negativo del deber. Con todo, el examen del pensamiento de Scheler (considerado casi exclusivamente sobre la base de la Ética ⁽³⁾) es más prolijo y preciso que el de Kant, a quien se lo estudia solamente en la posición representada por la Crítica de la Razón Práctica. Esto último es de lamentar, pues una exposición equilibrada de la filosofía práctica kantiana requiere tener en cuenta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Metafísica de las costumbres*, sobre todo en la parte dedicada a la ética. El A. ha incluido muchos análisis estimables que le permiten discriminar atinadamente dentro del pensamiento scheleriano, en particular, lo positivo de lo objetable. Así p. ej., sobre la base de la prioridad fundante de la vivencia cognoscitiva respecto de la sentimental (p. 25) puede denunciar la confusión de Scheler respecto del modo de ser dados los depositarios de los valores (p. 30); después de señalar la complejidad del sentimiento puede dar

(2) JOSE MARIA RUBERT Y CANDAU: *Fundamento constitutivo de la moral*, Madrid, Ed. Verdad y Vida, 1956, 216 p.

(3) Sólo en pág. 201, nota 1, hay una cita de *Esencias y formas de la simpatía*.

cuenta de ciertos fenómenos mal interpretados por Scheler y, entre ellos, el de la experimentación de lo indebido (p. 39/42; 47/49). Otros ejemplos pueden encontrarse en p. 55 (la clasificación de los sentimientos) p. 85 (relación entre valor, objetivo y tendencia); p. 88 (falta de una rigurosa intuitividad de lo valioso como objeto del querer; cf. p. 159); p. 123 y sgtes., (crítica de los criterios schelerianos para determinar la jerarquía de los valores); p. 159/160 (crítica de la doctrina de Scheler sobre el deber); p. 190 (crítica de la concepción de Sch. sobre la bondad íntima de la persona), etc.

A lo largo de todos estos análisis el A. va allegando ingredientes a su tesis central según la cual "lo ético descansa en su base última, tomada ésta no en un orden temporal de génesis, sino en un orden fenomenológico de fundamento inmanente, en la misma estructura del ser humano" (p. 200). Tesis que es necesario entender estrictamente en relación a un plano de fundamentación inmanente, y que es compatible con una ulterior fundamentación trascendente. Es lo que nos dice el A. en p. 211: "Una ética, por consiguiente, fundada en la constitución intrínseca del ser del hombre, al aclararse ya el origen trascendente de su ser, no sólo se armoniza con el fundamento último de su origen óntico, sino por eso precisamente, por la iluminación que irradia dentro de un horizonte ultraterreno, resuelve de raíz los conflictos de otro modo insolubles del anhelo humano...".

Si bien, nada puede objetarse, en lo esencial, a tal tesis del A., podrían sí formularse reparos a puntos particulares de la obra. En primer lugar, a ciertas interpretaciones de doctrinas de Kant ⁽⁴⁾ o de Scheler ⁽⁵⁾; y en segundo lugar a aspectos de la propia doctrina del A. y que pertenecen a cada una de las tres secciones en que estimamos articulado el libro. Pero estos reparos, de ser expuestos con detenimiento reclamarían una nota crítica y no una simple reseña; con todo, será preciso enunciar algunas observaciones generales, aunque muy sucintamente.

No resulta aceptable la extensión concedida al sentimiento a expensas de la voluntad dentro del psiquismo; el concepto de "voluntas ut natura" de los Escolásticos incluía parte de las funciones que el A. atribuye al "sentimiento". Además, formulaciones que propone el A. de las relaciones entre la felicidad y el querer (p. ej. p. 188) denotarían que se confiere al momento estrictamente eudemonista la función decisiva en la orientación del hombre al fin último. Tampoco parece admisible negar que el valor como fin sea el resorte último que nos mueve a la acción (p. 199) y proponer como investida de tal carácter la estructura íntima del yo, ante todo en cuanto sentimentalmente constituido, pues ello importa desnaturalizar la causalidad propia del fin e incluso la participación del yo en el amor del fin ⁽⁶⁾. Quizá no haya sido la intención del A. sostener un subjetivismo sentimentalista de los valores, pero hay pasajes en que tal actitud se encuentra netamente formulada: p. ej. p. 38; 43; 46; 54; 198 in fine. Para muestra vaya el texto correspondiente a esta última cita: "El valor no es en sus elementos de origen y por su misma esencia más que un derivado de la vida sentimental...".

Por último, no se percibe bien cómo funcionan en contexto propiamente

(4) P. ej. p. 35 en que se afirma que K. habría reducido toda la vida sentimental al placer o desplacer sensibles; y el "respeto a la ley"?

(5) P. ej. p. 37-38; p. 87; p. 155.

(6) Recuérdese que aquí se está ante un caso típico de interacción de causas diversas.

moral y en cuanto fundantes del deber ético las "leyes objetivas de los valores" a que se refiere el A. en p. 111-117 de su libro. En particular, no está claro cómo esas leyes pueden ser reguladoras de la voluntad (p. 144; 169); concretamente, no se logra ver en qué relación precisa se hallan las normas morales en sentido estricto con esas "leyes objetivas de los valores".

Claro está que estas observaciones no comprometen el interés y el valor del libro reseñado; ojalá susciten aclaraciones y desarrollos en una nueva edición.

En otra sección bibliográfica de la revista incluyo una reseña de la obra de Otto Bollnow *La esencia de los temples de ánimo* ⁽⁷⁾; aquí quiero referirme solamente a uno de sus aspectos que pertenece al tema de este boletín, a saber a la posibilidad de un señorío del hombre sobre los temples de ánimo (p. 131 - 161).

La cuestión consiste precisamente en determinar en qué medida el hombre será conducido por el cambio de los temples o, dicho de otro modo, en qué medida alcanza la posibilidad de influir en este cambio. Por de pronto, el A. adhiere a la doble tesis de Heidegger: a) el hombre "con saber y querer, puede, debe y tiene que llegar a ser señor del temple de ánimo"; b) "nunca llegamos a ser señores del temple de ánimo desde una ausencia de temple, sino desde un temple contrario". Se trata, pues, de una influencia a ejercer, contando con las posibilidades de temple dadas en la psique (p. 133).

Muchas veces la influencia se desplegará mediante rodeo (p. 133-134), pero hay acontecimientos que irrumpen con tal fuerza en la vida del hombre que el temple dado hasta ese momento resulta negado, y se plantea exigencias imperiosas que no admiten la pregunta de si el hombre se encuentra o no en el temple adecuado para su cumplimiento (p. 135). Este caso lleva a una analítica de los cambios de los temples (p. 136-138), pues sólo algunos cambios, no todos, ocurren "orgánicamente" si bien dentro de ciertos límites. Situaciones hay que plantean repentina e imprevistamente exigencias investidas de la incondicionalidad propia de la moralidad. La relación entre la exigencia moral y la "Stimmung" presente en ese momento es similar a la que media entre aquella y la índole natural del hombre (p. 139-140).

B. estudia también la relación entre el carácter y las "Stimmungen" y cree posible formular así sus conclusiones: las altas desarrollan, las deprimidas ponen a prueba; en las primeras se constituye la plenitud de la vida, en las últimas, en cambio la firmeza de la forma (p. 143).

Por último, la determinación del concepto de "Haltung" y de la interacción entre esta y la "Stimmung" permite al A. una respuesta más completa y definitiva al problema de la posibilidad de un señorío sobre los temples de ánimo. Desde la "actitud" en el plano corporal pasa B. al sentido que se cumple en el plano del espíritu y del carácter; aquí el término designa, con resuelta significación moral, primeramente "firmeza interna" (innere Festigkeit) o bien, con mayor latitud, la manera de relacionarse con los hombres y las cosas, pero manera asumida libremente por el hombre. Con fórmula aún más amplia se caracteriza la "Haltung" (Weltanschauliche Haltung) por su conte-

(7) OTTO FRIEDRICH BOLLNOW: *Das Wesen Der Stimmungen*, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1956, 3c. Aufl., pp. 268.

nido significativo aproximadamente idéntico al de "Weltanschauung", con la diferencia de que la primera acentúa el momento activo, el aspecto de expresa valoración y toma de posición (p. 154-157). Si bien tanto la "Haltung" como la "Stimmung" configuran fundamentalmente la vida concreta del hombre, se diferencian en que "la Stimmung remite a la aún indivisa unidad del hombre con el mundo y constituye una determinación de la vida todavía indivisa, mientras que la Haltung reposa sobre la relación del hombre consigo mismo y por tanto con su libertad, desde la cual él mismo puede contraponerse al estado natural" (p. 159). La articulación entre ambas cambia en los diversos momentos de la vida; ya prevalece una, ya la otra, sin que ninguna desaparezca. Cada una tiene su función propia. La "Stimmung" provee con plenitud el contacto con el mundo y condiciona la movilidad del alma para abrirse al influjo cambiante pero también lleva anejo el peligro de caer sin freno en el mundo. La "Haltung" da la fijeza del propio "sí mismo", pero en cuanto tal siempre presupone ya la materia a formar, y encierra el peligro de la esclerosis a costa de la plenitud del contenido (p. 160).

Con estas breves indicaciones aspiro sólo a sugerir la riqueza y el interés de análisis que será menester leer íntegramente.

Cualquier trabajo de Charles de Koninck provoca interés; aún el tema ya transitado resulta siempre renovado y profundizado en más de un aspecto. Por eso, a pesar de que en el prólogo a su opúsculo sobre "La sobriedad" ⁽⁸⁾ él previene que sus páginas no serán interesantes para quienes conocen ya la enseñanza de Santo Tomás sobre esa virtud, es preciso desoír su advertencia y emprender resueltamente la lectura.

Tres errores principalmente tiene en vista el A. en este escrito polémico: el primero, opuesto a la definición tomista de la materia de la sobriedad; el segundo que consiste en pretender que en el beber ninguno puede saber donde se da el justo medio; y el tercero, estrictamente teológico, que interpreta la elección del vino para materia de la Eucaristía como inspirada por el propósito de manifestar el poder divino de convertir el mal en bien.

En contra de estos errores K. establece, en primer lugar, la verdadera materia especial de la virtud de sobriedad, a saber el uso de las bebidas embriagantes, el que por la dificultad que entraña en punto a su medida, reclama una virtud especial. Luego, para determinar el justo medio de la sobriedad, el A. evoca la doctrina tomista sobre el "medium rationis" propio de las virtudes cuyo justo medio no se encuentra en las cosas exteriores, y la ilustra con el ejemplo de la abstinencia (p. 22-23), formulando a su propósito muy atinadas advertencias sobre la desnaturalización que una actitud "extrínseca" impone a estas virtudes morales a las que corresponde reglar las afecciones interiores del hombre. Tampoco le compete al arte de la medicina (incluida la psicoterapia) establecer el justo medio en estas virtudes (p. 28).

Pero la virtud de sobriedad no exige el uso de su materia ni excluye, por tanto la abstinencia total en el caso de algunas personas. La abstinencia total, por lo demás, puede revestir diversas modalidades en razón del motivo que inspira tal comportamiento, y de la situación del que la observa; así puede depender v. gr. de la sobriedad, o de la caridad, o de la continencia (la que,

(8) CHARLES DE KONINCK: *Quelques précisions de doctrine sur la sobriété*, Québec, Presses Universitaires Laval, 1951, p. 61.

como es sabido no es virtud, salvo en sentido lato), incluso de una actitud de complacencia consigo mismo o de desprecio por los que beben, y hasta originarse en una simple aversión natural.

El opúsculo concluye con preciosas observaciones sobre la enseñanza moral de la sobriedad, que desbordan el marco de esta virtud e interesan a todo el saber moral en general.

Se hallan encarnadas en las páginas de este librito todas las excelentes condiciones del autor: su seguro y sólido dominio de la doctrina que profesa, su feliz conjugación de tradición y actualidad, su fino y vigoroso sentido de la realidad, su perspicacia crítica y aun su robusto y saludable buen humor discretamente administrado.

En segunda edición aparece la obra hace tiempo agotada de Michele Federico Sciacca sobre *La filosofía moral de Antonio Rosmini* ⁽⁹⁾. En realidad, su contenido desborda el marco indicado por el título, ya que el A. aspira a mostrar no sólo el pensamiento filosófico moral italiano en tiempo de Rosmini (objeto de la Introducción, p. 11-49) sino también los fundamentos metafísicos y gnoseológicos de la filosofía moral (Iª parte, p. 53-120). Por lo demás, el A. advierte que su libro, si bien se mantiene en la misma línea de interpretación, ha sido en esta oportunidad revisado y parcialmente modificado. Conserva, por tanto, el mismo propósito de restablecer, en contra de interpretaciones deformantes, el verdadero espíritu del rosminianismo, destacando, a la vez, su actualidad como punto de partida para enfrentar la problemática del presente.

En la primera parte se ocupa sucesivamente de: el "kantismo" de Rosmini; el problema del origen de las ideas y la objetividad del conocer; el dato sensible y el sentimiento fundamental; los grados y la estructura del conocer; la ontología. En unas consideraciones finales enuncia algunas de las conclusiones que se desprenden de la indagación de los fundamentos metafísicos y gnoseológicos de la moral rosminiana, y que a juicio del A. permiten resolver dos objeciones fundamentales que a la doctrina del filósofo estudiado podrían formularse desde una perspectiva filosófica moderna (p. 112-117).

La segunda parte (p. 121-232) desarrolla el tema central del libro; más precisamente, expone algunos de los aspectos capitales de la Ética, la que dentro del cuadro de las disciplinas deontológicas trazado por Rosmini (p. 122-124) aparece como la ciencia del bien moral (p. 124) integrada a su vez por tres partes (157-158) y distinta de la Eudemonología o ciencia de la perfección humana (p. 130).

Este deslinde entre ética y eudemonología está naturalmente determinado por la concepción del bien moral (p. 136-153) que Sciacca expone en conexión con las tesis rosminianas sobre las tres formas del ser —real, ideal y moral— (p. 125-128; 157), sobre la voluntad y la libertad humanas (p. 157-171), y sobre la conciencia moral (p. 173-179).

Dos capítulos, el VI (p. 181-183) y el VII (p. 185-198), destinados respectivamente a "los deberes y la felicidad del hombre" y a la exposición de la "Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale" cierran la presentación positiva de la doctrina filosófico-moral de Rosmini. A ella sigue el capítulo VIII (p. 199-232) en que el A. propone una interpreta-

⁽⁹⁾ MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Roma, Fratelli Bocca Editori, 2ª ed. 1956, 232 p.

ción y una apreciación crítica de la doctrina estudiada. En ella señala como clave de bóveda, incluso de toda la filosofía rosminiana, la triplicidad de las formas del ser y la consiguiente afirmación de que la forma moral resulta de la unión de las otras dos (p. 199). Por otra parte, en la determinación del bien moral y, en general, del principio de la moralidad, Rosmini brinda una doctrina que no es ni autonomista ni formalista a la manera kantiana, pero tampoco es eudemonista. En la superación del formalismo kantiano, gracias a un análisis del principio formal, que S. estima notable (p. 207), Rosmini se muestra francamente teísta; y es precisamente este fundamento teísta el que, radicalmente, le ha permitido eludir el formalismo (p. 209). Tampoco es intelectualista la doctrina rosminiana, pues la moralidad se da al nivel de la voluntad no al de la inteligencia (p. 210-214). En unas pocas páginas finales (215-230) el A. desarrolla una dilucidación del núcleo central de la moral rosminiana.

La obra, cuyo contenido esencial acabo de reseñar, constituye una excelente introducción en el pensamiento filosófico-moral de Rosmini, presentado en conexión con su ambiente histórico y con sus raíces sistemáticas por la prosa ágil y brillante, que caracteriza a M. F. Sciacca. Se podrá discutir quizá la "actualidad" que el A. atribuye al filósofo estudiado, pero no se podrá desconocer el vigor y la contagiosa simpatía con que propone su apreciación de la ética rosminiana.

Como es de suponer no falta materia para unas observaciones críticas no en punto a la fidelidad con que resulta expuesto el pensamiento de R. (quede ello para los especialistas en el filósofo italiano) sino en relación al plan del libro, por una parte, y a ciertos puntos de doctrina por otro. En cuanto a lo primero, cabe observar la inconveniente ubicación de la teoría rosminiana de la voluntad y de la libertad; habría sido pertinente exponerla antes de ocuparse del bien moral, sobre todo en una obra en que previamente a la doctrina moral se muestran los fundamentos metafísicos y gnoseológicos. ¿No sería mejor incluir antes de la doctrina moral otro capítulo sobre los fundamentos antropológicos y allí desarrollar la teoría sobre la voluntad y la libertad?

En cuanto a lo segundo, puede anotarse primero cierta ambigüedad en el carácter de la eudemonología y su relación con la ética. Mientras por una parte (p. 130) se distingue entre la doctrina de la moral y la ciencia de la perfección humana o eudemonología, en otra, en cambio, entre las partes de la *Etica* se cita la eudemonología de la ética (p. 158); por último, en p. 123 se denomina la ciencia de la perfección humana, no eudemonología como en p. 130 sino esta vez *Deontología humana*, una de cuyas partes es la ética o "ciencia del bien moral" (p. 124).

Podría objetarse también el concepto de "essere morale" y su articulación con las otras formas de "essere" (ideal y real); en particular, resulta inadmisiblemente sostener que "il rapporto morale è dunque essenziale all'ente" (p. 128). Tampoco puede aceptarse que "nello sviluppo dell'uomo, la moralità è anteriore alla coscienza" (p. 176). Mas estas observaciones y otras que sería posible añadir no pueden suplir un examen crítico riguroso de las tesis rosminianas, que no puede incluirse en este boletín, pero que de hacerse debería arrojar un resultado menos favorable que el que expone el A.

SOBRE LA FILOSOFÍA DE PERÚ

Con pie de imprenta de la Unión Panamericana con sede en Washington, Augusto SALAZAR BONDY publica una breve obra sobre la filosofía en Perú (en español y en inglés) y que limita sus pretenciones a una mera visión panorámica de la historia de la filosofía en ese país; tiene un prólogo de Sánchez Reulet, director de la división de Filosofía, Letras y Ciencias de la Unión Panamericana quien presenta en él al autor. *

El autor divide este "bosquejo provisional e incompleto" como él dice en seis partes comenzando por la Escolástica que se extiende desde 1550 hasta mediados del siglo XVIII; durante este período los estudios estuvieron calcados "sobre los moldes escolásticos imperantes en España"; luego de una referencia a la vieja universidad de San Marcos se refiere a las influencias más generales, es decir, a la de Santo Tomás, Suárez, San Agustín, Duns Escoto, si bien "se mantuvo siempre la unidad última de la filosofía católica" (p. 13); la Escolástica en realidad "hizo posible un serio conocimiento de los autores grecolatinos y cristianos y de los temas por ellos tratados, que no tiene paralelo" (p. 14) si bien deben contarse las influencias de Erasmo y Vives y hasta la del mismo platonizante Garcilaso. Considera después la cátedra de filosofía natural de Sánchez Renedo y otros autores y sobre todos los jesuitas del siglo XVII como Pérez de Menacho. La *Ilustración* durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera parte del XIX con José de Aquilar y otros, la influencia de viajeros ocasionales y profesores laicos, la influencia no despreciable de Llano y Zapata y su actitud general que tiene mucho que ver en el nacimiento del espíritu y la capacidad del gobierno propio (p. 21); luego de la obligada mención de Hipólito Unánue, José Baquíjano y Carrillo y Pablo de Olavide, el autor relata la orientación del Convictorio de San Carlos convertido "en el centro de difusión pública de la filosofía moderna" (p. 23). El *Romanticismo* y el *eclecticismo* que se extiende desde 1830 a 1880 según el autor, en cuyo período se nota un "desplazamiento del sensualismo por el eclecticismo y el idealismo" (p. 12); el eclecticismo estuvo representado principalmente por Cousin y el idealismo por las obras de Krause, Sanz del Río y Francisco Giner; frente a esta corriente se opuso la corriente conservadora o tradicionalista en la que debe destacarse la influencia de Donoso Cortés y sobre todo de Balmes. De este período es necesario pasar a la era del *positivismo* ya sea el de Comte primero o el de Spencer después que se extiende en las últimas décadas del siglo XIX y primeros años del presente y que va desde Juan Federico Belmore y José Antonio Barrenechea, pasando por Villarán y González Prada, hasta Alzamora, Polar, Cornejo y Prado Ugarteche. La reacción *espiritualista* adviene por la obra de Alejandro Deustua (p. 35) quien "se vió obligado a dictar el curso para el que carecía de la preparación necesaria" pero su sentido de la responsabilidad, dice el autor, "le permitió reunir pronto un caudal de conocimientos

* *La filosofía en el Perú. - Panorama histórico. - Philosophy in Peru. - A historical study*, f. 20 x 14 cm., 98 págs., Pensamiento de América, Unión Panamericana, Washington, 1954.

suficiente no sólo para cumplir con las exigencias de la enseñanza, sino para iniciar un profundo movimiento de renovación filosófica"; influido por Wundt y Fouillé y por el pensamiento krausista, desarrolló "una doctrina estética fundada en la vivencia de la libertad" (p. 36); pero su sistema se articula alrededor de dos ideas: "la de libertad y orden, la primera entendida como una "actividad creadora, mientras que el orden "representa lo estable" y el "límite necesario a la libertad"; en realidad nunca se dan separadas y existen "diversos grados de realización del ser libre en el orden" de modo que las actividades humanas se realizan en cierta jerarquía; al final, pasando por alto otras intermedias, "es... la vivencia estética la que ofrece a la libertad curso franco para su propio desarrollo, para el desarrollo del principio en que radica el valor de la existencia humana" (p. 37). Entre los escritores de la generación siguiente, el autor señala a Francisco García Calderón, Victor Andrés Belaúnde —de quien nos hemos ocupado en *Arkhé*, I. 1, p. 125-130, 1952—, Oscar Miró Quesada quien se inclina hacia un positivismo lógico y otros de menor importancia. Aquí encuentra el autor el puente para pasar a la *filosofía actual* en la que encuentra dos autores principalmente dignos de ser considerados: Mariano Iberico Rodríguez creador de "una original doctrina de la animación del cosmos" (p. 40) que hunde sus raíces en la experiencia estética y Honorio Delgado cuyo "idealismo objetivo", dice el autor, "recoge muchos de sus elementos de la filosofía helénica, sin dejar de subrayar el momento cristiano de la fe, pero se mantiene muy cerca también de ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo, como las que representan Blondel, Husserl, Scheler y Jaspers" (p. 41); la influencia de la fenomenología y Nicolai Hartmann, se nota en Enrique Barbosa, Manuel Argüelles; Julio Chiriboya en los estudios kantianos y otros como Miró Quesada hoy más inclinado a la epistemología y la logística; Luis Felipe Alarco en el ontologismo crítico y otros menos notables. En lo que respecta a la filosofía profesada por católicos menciona al ya citado Belaúnde, a los neotomistas Lituma y Alzamora Valdez y a Alberto Wagner de Reyna "que ha tratado de conciliar los principios fundamentales de la doctrina católica con los puntos de vista de la filosofía de Heidegger"; luego de dar otros nombres, el autor concluye haciendo notar que "el desarrollo de la filosofía en el Perú corre paralelo con el de otros países hispanoamericanos y, como en todos ellos, ha sido principalmente un reflejo de influencias europeas" (p. 45).

En un reciente artículo Alberto WAGNER DE REYNA * sostiene, más o menos como Salazar Bondy, que "América es un mundo nuevo que reposa espiritualmente sobre los fundamentos de la cultura helénico-cristiana: es una rama nueva del viejo tronco occidental y que tiene en sí la fuerza necesaria para una originalidad futura, que posee toda la pujanza y vigor de la adolescencia, pero que soporta la gravitación fecundante del pasado europeo". No vamos a repetir todo el desarrollo que hace el autor porque repetiríamos en su mayor parte los nombres citados por el que hemos expuesto antes; pero son interesantes las conclusiones del artículo: "hasta cerca de 1915, imperó el positivismo en el Perú. Por esa fecha comienza la reacción, debida a Alejandro Deustua, contra esa tendencia y el enrumbamiento hacia Bergson, cuyas doctrinas imperaron, prácti-

* *La filosofía en el Perú contemporáneo*, apartado de la *Revista de Educación*, N° 63, Santiago de Chile, noviembre, 1954.

camente sin controversia, durante los quince años siguientes: A partir de 1930 asistimos a cuatro fenómenos, ora entrelazados, ora divergentes, en el campo filosófico: a) La aparición de la Filosofía Política marxista, especialmente fuera de la Universidad. b) El auge de la Filosofía cristiana, debido, de un lado, a la conversión o decidida aproximación a la Iglesia, de figuras capitales para el Perú, como Belaúnde, Riva Agüero, Lavalle, Delgado, Iberico, y, por otro lado, a la Universidad Católica. c) El creciente interés por las corrientes filosóficas actuales, que adoptadas, repensadas en el Perú, mantienen su meditación al día; y d) La revalidación de las fuentes clásicas de la Filosofía, en interpretaciones originales, que han de servir de cimiento para la Filosofía del futuro".

Al leer estos trabajos sobre filosofía profesada por americanos, peruanos en este caso particular, volvemos a hacernos la siguiente reflexión que desarrollamos en un ensayo un tanto cruel si se quiere y que será publicado en breve ¹: europeos puros como Hegel, Ortega y Gasset y Keyserling, situados los tres en posiciones diametralmente diversas, han sostenido sobre América una afirmación que es común a los tres: América y lo americano es lo absolutamente inmaduro, lo no realizado, lo virtual, lo esencialmente primitivo que, como dice Keyserling, cuando se filtra en el pensar filosófico "a la europea" de muchos americanos, se manifiesta como una tendencia casi abisal, profunda, no hacia las construcciones exclusivamente racionales, sino *estéticas*, las culturas primitivas pueden proporcionarnos innumerables ejemplos: pero no vayamos tan lejos: baste citar esta tendencia en Deustua e Iberico en Perú o Vasconcellos en México cuya *Filosofía* estética lo dice todo: claro que estos autores son mucho más auténticos que la filosofía escolástica del período hispánico, en cuanto es más americana, más auctóctona y aquella, por el contrario, mantiene la intemporalidad propia de las fórmulas abstractas o, cuanto más, los razgos típicos del pensar europeo. Figuras tan respetables como la de Wagner de Reyna se nos presentan siempre como filósofos europeos que deben agonizar, luchar, en la desolación de un medio absolutamente primitivo que sólo puede oponerle al filósofo no la reciprocidad esencial que abre la comunión filosófica, sino el silencio pétreo que le reduce al ámbito de un prolongado monólogo. América es lo esencialmente inmaduro. Pero esta misma inmadurez de América, esta su simplicidad primitiva y virginal, es lo que hace posible que de su seno surja la verdadera cosa nueva filosófica del mundo actual; lejos de ver a América con un radical pesimismo como podría parecer a primera vista, precisamente su primitivismo radical, nos permite esperar la aparición de un pensamiento verdaderamente *original*. El primer paso es *tomar conciencia*, hacerse cargo, de nuestra situación radical. Y pensar teniéndola en cuenta.

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba, Argentina.

¹ *Desolación del filósofo en la Argentina*, en *Sapientia*, núms. 39-40, La Plata, 1956.

OPUS MAXIMUM: LA ENCICLOPEDIA FILOSOFICA ITALIANA (*)

Bajo el cuidado del *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, que dirige el P. C. Giacon S. J., bajo la dirección de un *Comité direttivo* formado por el Prof. Felice Battaglia, titular de filosofía moral en la Universidad de Bologna, el Prof. Carlo Giacon, titular de historia de la filosofía en la Universidad de Messina, el Prof. Augusto Guzzo, titular de filosofía teórica en la Universidad de Turín, el Prof. Umberto A. Padovani, titular de filosofía moral en la Universidad de Padua, el Prof. Michele F. Sciacca, titular de filosofía teórica en la Universidad de Génova y del Prof. Luigi Stefanini, titular de historia de la filosofía en la Universidad de Padua, fallecido; y teniendo como *Director de Secciones* al Prof. Michele F. Sciacca para lógica, gnoseología, metafísica y filosofía de las ciencias, al Prof. Felice Battaglia para ética y filosofía del derecho, economía y política, al Prof. Umberto A. Padovani para filosofía de la historia y de la religión, al Prof. Luigi Stefanini para estética, al Prof. Giovanni Caló para psicología y pedagogía, al Prof. Marino Gentile para historia de la filosofía griega y romana, al Prof. Carlo Giacon para historia patristica y medioeval y al Prof. Luigi Pareyson para historia de la filosofía moderna y contemporánea, teniendo como *Director de Redacción* al mencionado P. Carlo Giacon S. J.; con la ayuda del Ministerio de Instrucción Pública de Italia y de las Fundaciones Giorgio Cini y Enrico Losa; el *Istituto per la Collaborazione Culturale*, por intermedio de la editorial Sansoni, acaba de dar a luz los dos primeros volúmenes de la magnífica *Enciclopedia Filosofica*, que constará de cuatro en total. Los tomos aparecidos llegan hasta la letra *Le*. Los tomos III y IV aparecerán en breve.

La *Enciclopedia* está formada por la exposición de los conceptos filosóficos y los autores, alfabéticamente ordenados, comprendiendo en éstos no sólo a los clásicos filósofos consagrados por la historia, sino también a los representantes actuales de la filosofía. La temática abraza también a los representantes y temas religiosos, políticos, económicos, etc., íntimamente relacionados con la filosofía.

Más de 12.000 términos figuran en la *Enciclopedia*, ya como conceptos, escuelas y direcciones del pensamiento filosófico, ya como autores y sistemas. Ninguna noción o autor que interese a la filosofía ha quedado de lado; y puede decirse en verdad que los títulos de la temática han sido agotados.

Uno de los grandes aciertos de esta *Enciclopedia* es el haber discernido entre los conceptos, escuelas y autores fundamentales, que han aportado consigo nuevas y esenciales contribuciones a la filosofía, y los temas y escritores secundarios por su menor importancia e influencia o por su dependencia de los primeros. La exposición desarrollada de aquéllos constituye la columna

(*) ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, tomos I y II, publicada bajo el cuidado del *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, editado por el *Istituto per la Collaborazione Culturale*, Venezia-Roma, por la Casa Editrice C. C. Sansoni, Firenze, 1957.

vertebral de la obra, sobre la cual se organizan los restantes temas, los cuales han sido tratados sumariamente y en continua dependencia y referencia a los artículos fundamentales. Se ha ganado así en solidez y profundidad para los temas esenciales, y en brevedad para los temas secundarios y en unidad para la obra. De aquí que la *Enciclopedia Filosofica* supera con creces a los diccionarios filosóficos análogos, pues respecto a aquellos sistemas y autores más significativos su exposición alcanza la categoría de monografías especializadas, sucintas pero completas. Por otra parte, el hecho de que estos trabajos hayan estado a cargo de renombrados especialistas de la materia, por lo general autores de libros dedicados a los temas por ellos retomados ahora en la *Enciclopedia*, tiene una doble ventaja: el de estar respaldados por la autoridad y la seriedad científica de sus autores, y el de ofrecer, de una manera prieta y enjundiosa, el resultado de largos años de meditación y estudio. De acuerdo a la índole didáctica y sintética de la obra, estos artículos especializados, ampliamente desarrollados se ofrecen divididos en párrafos con sus correspondientes títulos, que comprenden los aspectos fundamentales del tema o del autor tratados. Pese a la amplitud de su desenvolvimiento, que enfocan los múltiples aspectos del tema, tales monografías están redactadas con rigor y precisión, ceñidas punto por punto a su objeto, de tal modo que se llega a decir de una manera ordenada, clara y asequible, lo más y lo más meduloso del mismo, conforme a las exigencias de la obra. Al final de la exposición de cada noción o autor se ofrece una bibliografía seleccionada y actual, que, cuando se trata de los trabajos monográficos, llega a ser esencialmente completa.

Todos los artículos, aun los menores, están firmados, siempre por autores competentes y dedicados al tema y muchas veces por filósofos de renombre; lo cual hace que estas exposiciones, también las breves, constituyan magníficas síntesis. Como es lógico, la dirección de la *Enciclopedia* ha otorgado mayor o menos amplitud a los trabajos, no de acuerdo a la importancia del autor que los firma, sino del tema mismo expuesto.

Es impresionante la lista de colaboradores de cada volumen. Se ve que los directores han buscado para cada tema —sobre todo para los centrales, que dan la estructura y fisonomía a la *Enciclopedia*— a especialistas o, por lo menos, a gente seriamente versada en el artículo, aun fuera de Italia. Así, por ejemplo, la exposición de las ideas de los filósofos contemporáneos, está hecha a veces por otros filósofos del mismo país que aquéllos, que pueden estar mejor informados sobre su obra.

Con el sistema adoptado, se ha logrado, por una parte, ofrecer una visión cuidada de la filosofía y de su historia con una exposición amplia y crítica de todos los puntos doctrinales y de los representantes más significativos del pensamiento humano; y, por otra parte, presentar una síntesis verdaderamente completa de las mismas, ya que no hay noción o autores filosóficos que no hayan sido tratados, siquiera sumariamente. Puede decirse en verdad que virtualmente está tratada toda la filosofía y su historia.

Bajo la dirección de los más conspicuos filósofos actuales de Italia, era de esperar que esta *Enciclopedia* alcanzase esta noble jerarquía intelectual no solo por la objetividad, seriedad y profundidad filosóficas, sino también por su *bien orientada crítica* formativa.

En cuanto a la impresión tipográfica y su diagramación y a la presentación en general, todo es de primera calidad, buen gusto e impecable elegancia.

Los tomos están impresos en cuarto, tamaño grande, bellamente encuadernados.

De aquí que no exageraremos al decir, para sintetizar nuestro juicio, que por el plan inteligente en que se encuadra, por lo exhaustivo de su temática, por lo serio y acabado de sus trabajos monográficos —sólido armazón de la obra— por la objetividad de la exposición y la seriedad de la orientación crítica, y por la bien seleccionada bibliografía y por su inmejorable y hermosa presentación: la *Enciclopedia Filosofica* italiana supera fácilmente a todos los Diccionarios análogos y se coloca sin esfuerzo en el primer puesto de este tipo de obras.

Por todo lo cual, la *Enciclopedia* no sólo constituirá un utilísimo instrumento de trabajo para los especialistas de la filosofía, sino que también ofrecerá un arsenal abundante y completo para toda persona culta, que quiera informarse con seriedad y precisión sobre nociones y autores de la Filosofía.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

BIBLIOGRAFIA

DAS WESEN DER STIMMUNGEN, por *Otto Friedrich Bollnow*, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1956, 3e. Auflage, 268 p.

Bien conocida es la importancia de los "temples de ánimo" (Stimmungen) no sólo para la antropología filosófica sino también para la metafísica; bien sabido es asimismo que gran mérito en haber destacado esa importancia pertenece a la filosofía de la existencia, no obstante los reparos que a esta puedan oponérsele sea en cuanto a su doctrina, o bien en cuanto a la utilización unilateral de algún determinado "temple de ánimo".

Dentro de los trabajos más relevantes consagrados al tema debe citarse indudablemente *La esencia de los temples de ánimo*, de Otto Bollnow, aparecido en 1941 y que ahora se publica en una tercera edición algo ampliada; reedición, hartó justificada, que es un claro indicio del interés permanente suscitado por el libro.

La obra consta de una introducción sobre el concepto y el método de la antropología filosófica (p. 13-29), y de dos partes: 1) La relación entre los temples de ánimos elevados y los deprimidos (p. 33-161); 2) Dicha y temporalidad (p. 165-255); y consiste principalmente en un constante diálogo con Heidegger, cuya unilateralidad B. procura destacar, sin pasar por alto sus aciertos. Ya desde la introducción, el A. opone una antropología filosófica que aspira a superar toda unilateralidad y, en particular, la de la actitud heideggeriana, e intenta, dejando siempre abierta la pregunta sobre el hombre, unificar provisionalmente en una comprensiva imagen de éste los distintos puntos de vista, las diversas determinaciones que resultan de los particulares fenómenos de la vida. Valiosas precisiones sobre el método (pp. 15-16; 19-22), completan el contenido de la sección introductoria del libro.

El título de la obra no denota toda la amplitud de su temática pues el A., con la investigación de la esencia de los temples de ánimo desea contribuir al esclarecimiento de cuestiones más generales. Así, una vez delimitado el concepto de *Stimmung* (p. 33-53) y establecido el carácter fundamental de ésta en el psiquismo humano (p. 53-65), B. emprende una discusión con la antropología filosófico-existencial estructurada desde la primacía de la angustia, es decir de un temple que pertenece al grupo de los deprimidos (gedrückten). El A. insiste en la necesidad de completar la perspectiva con el examen de los

temples elevados (*gehobenen Stimmungen*) y de su proyección sobre la vida humana. Desde esta perspectiva con propósitos más integradores y comprensivos plantea a la filosofía de la existencia seis cuestiones decisivas (p. 78-83). El contraste resulta neto. Frente al aislamiento del hombre en la angustia, frente a la amargura y el menoscabo ligados a los temples de ánimo deprimidos (p. 97-101) caracterizados decisivamente por el rasgo "crítico" (p. 112), frente al efecto aislador del dolor, B. destaca la eficacia del gozo para la "apertura" del hombre (p. 101-102; 122-125), la fuerza comunitaria de la risa (p. 103-105).

Uno de los aspectos más interesantes en el papel de las "*Stimmungen*" es su relación con la realidad, más precisamente con la experiencia de la realidad. A diferencia de las epistemologías que conciben la realidad como "resistencia" (p. 112-115), el A. afirma que toda *Stimmung* tiene su propia forma de realidad (118) y que la experiencia de la realidad como apoyo y sostén es la más originaria (p. 118-120).

Otra cuestión, esta vez ligada a la temática filosófico-moral, es la del señorío del hombre sobre las *Stimmungen*, resuelta en un sentido positivo, si bien los límites generales de ese dominio son claramente asignados (p. 131-143). Precisiones sobre la relación entre *Stimmung* y "*Haltrung*" (p. 144-161) permiten al A. un mejor perfilamiento de la respuesta a aquel problema.

La última parte del libro, de indudable interés aunque de menor importancia y amplitud filosóficas que la primera, tiene por tema central "la temporalidad del temple dichoso de ánimo". También aquí se prosigue el diálogo y la confrontación con la respectiva filosofía heideggeriana la que arranca de un diverso punto de partida (p. 155; 156-168). Puesto que la apreciación del tiempo está condicionada por la *Stimmung* fácticamente fundamental (p. 171), se trata de describir la vivencia del tiempo desde un temple dichoso, vivencia en la que la significación de los momentos temporales es muy diversa de la correspondiente a la vivencia desde un temple de angustia (p. 170-177). Bollnow examina tres ejemplos de experiencia: a) la conciencia del tiempo en estados patológicos de entusiasmo extático (p. 182-199); b) el tiempo perdido y recuperado en M. Proust (p. 200-219); c) la doctrina nietzscheana del "gran mediodía" (p. 219-236). De estas experiencias y otras convergentes, enjuiciadas con expresos recaudos metódicos, el A. infiere el rendimiento creador del tiempo dichoso, la conexión entre dicha y atemporalidad y, en particular, la relación entre temporalidad dichosa y temporalidad existencial (p. 244-248).

Aunque se trata de un libro reeditado he creído conveniente dar cuenta de su valioso contenido a los lectores de esta revista. Para terminar, unas pocas observaciones críticas. La primera concierne a la oposición presentada indebidamente en términos de alternativa rigurosa entre una esencia fija del hombre y una esencia humana que cambia en el curso de la historia (p. 21). La segunda se refiere al carácter originario atribuido a la "*Stimmung*" (p. 57), aunque con cierta ambigüedad; en el caso de que ésta se resolviese para el A. en el sentido de una originariedad previa a todo conocer, ¿no ofrecería blanco a la imputación de gratitud? Lo mismo cabe decir respecto de la caracterización de la *Stimmung* frente a la *Haltung* en que aquella aparece investida de la función de fundamento *natural* (p. 160); ¿por qué natural? O bien, ¿en qué sentido es *natural*? Por último, cuando se dice de la *Stimmung* que constituye una determinación de la vida aun indivisa (p. 159), ¿no se hace necesario

distinguir, por de pronto, entre el plano de la experiencia vivida y el plano propiamente óntico, y luego, en perspectiva genética, entre el psiquismo infantil y el psiquismo adulto?

GUIDO SOAJE RAMOS

TERESA DE LISIEUX, por *Hans Urs von Balthasar*, traducción del alemán por *Daniel Ruiz Bueno*, Herder, Barcelona-Buenos Aires (C. Pellegrini 1179), 1957.

El conocido teólogo von Balthasar se ha propuesto en esta obra precisar y ubicar la *misión* de la santidad y doctrina de Santa Teresita del Niño Jesús en la Iglesia. Comienza distinguiendo en su *Introducción* dos tipos de misión en la vida de los santos. "Hay dentro de la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, misiones y caminos de santidad que van más del Cuerpo a la Cabeza; y otras, más de la Cabeza al Cuerpo. Aún cuando Cabeza y miembros forman un solo Cuerpo, aun cuando Cristo en la Iglesia vive de una sola y única gracia de santidad de Dios; hay, sin embargo, dentro de esta unidad, cierta polaridad. Y esto justamente dentro de las santidades diferenciadas. Hay misiones que parecen disparadas como rayos desde el cielo sobre la Iglesia y que han de presentar a ésta una voluntad única e inequívoca de Dios. Y hay, por otra parte, misiones que brotan del seno de la Iglesia y de la comunidad, del seno de las órdenes religiosas y que, por su pureza y consecuencia, se convierten en modelo para los demás. Las primeras vienen de Dios y se implantan en la Iglesia [...]. Las otras proceden de la Iglesia, son flores que su suelo feraz ha producido [...]. Ambos tipos de santos viven del mismo espíritu y ambos son a la par, cristianos y eclesiales" (pág. 19-20).

A la primera de estas santidades pertenece, según el autor, la de Teresa de Lisieux. Para probar esta tesis central de su trabajo, el autor profundiza en la vida y doctrina de la Santa —tan íntimamente penetradas en la Carmelita de Lisieux— a fin de descubrir el sentido de las mismas desde esta raíz primera de su misión divina en la Iglesia, desde donde logra, por eso mismo, coherente unidad.

En busca de poner de manifiesto y probar esta idea central de su libro, el autor procede con orden y rigor científicos. Divide su obra en tres Partes: 1) La *esencia*, es decir la realidad más íntima sobrenatural de la Santa; 2) El *estado*, es decir su santificación en el marco histórico de su familia secular y religiosa; y 3) Su *doctrina*, como expresión de su vida "vida concreta y existencial", como gusta decir el autor, apuntando a la vez al método de que se ha servido la Santa para *de-velar* esta doctrina desde la experiencia sobrenatural de su propia vida como realización ejemplar, ante todo, de la gracia divina.

V. B. ha desarrollado cada uno de sus capítulos comenzando siempre con una amplia exposición y desarrollo de los principios teológicos, dentro de los cuales enmarca luego su realización concreta: los actos y textos de la propia Santa junto con los testimonios de los que la trataron íntimamente.

El autor va directamente a lo hondo del asunto, desentraña el punto esencial de cada tema, lo presenta en plena luz, bajo todos sus aspectos fundamen-

tales, los subraya en toda su fuerza teológica; y luego hace ver, cómo tal aspecto doctrinal ha sido vivido en su más pura autenticidad por la Santa, hilvanando en la prueba hechos y textos de la misma y testimonios sobre ella. La santidad de Teresa de Lisieux es así iluminada, como en una radiografía que toma lo más radical de la misma, y presentada como la realización más pura de las exigencias teológicas. La santidad en Santa Teresita aparece así como una encarnación de un ideal enviado por Dios a su Iglesia, como una *misión*; y ella desde sus raíces más recónditas, que, nutriéndose de la más pura doctrina evangélica, confieren la fuerte unidad de la personalidad sobrenatural de la biografiada.

Debemos advertir, sin embargo, que este intento de poner en relieve la doctrina teológica en la ejemplaridad de Teresa de Lisieux, ha hecho que a las veces el autor subraye con exageración algunos puntos con el consiguiente riesgo de deformar la genuina fisonomía de la Santa. Tal ocurre por ejemplo, en el Capítulo "Sombras" y en el Capítulo final "Mística"; en el primero de los cuales el autor evidentemente ha exagerado la influencia nociva que en la Santa habrían tenido ciertos hechos de su vida; y en el segundo, habría colocado a la Santa fuera de la órbita de la Mística propiamente tal, sin duda por haberse apartado el A. de la bien fundada doctrina tomista al respecto, que no requiere fenómenos extraordinarios para la existencia de la vida mística.

Pese a tales reservas, creemos que, si, bien en la abundante y seria literatura, sobre la Santa Carmelita de Lisieux, hay obras de más unción y tal vez de más penetración psicológica que la de V. B. sin embargo, ninguna, como la de nuestro autor ha llegado a presentar su vida y su doctrina espiritual con más pureza y coherencia desde sus fundamentos teológicos.

En todo caso pocas veces, en la hagiografía se ha conjugado con más armonía la riqueza y la hondura teológica con la veracidad histórica, y la penetración en los repliegues más íntimos del biografiado, y a la vez la fuerza y brillo de un estilo puesto al servicio de aquellas sobresalientes cualidades.

De ahí el interés y el placer que su lectura proporciona desde el principio al fin, descontando el enriquecimiento espiritual que produce esta obra, que en verdad llega a conmover al alma y a provocar en ella junto con la admiración y devoción por la Santa de Lisieux una nostalgia y ardiente anhelo de esa santidad.

En un hermoso volumen encuadernado presenta la obra la Editorial Herder de Barcelona.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

EL EVOLUCIONISMO EN TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA, *Obra en colaboración de varios especialistas*, Juan Flors, Barcelona, 1956.

Este libro trata con éxito de esclarecer en la luz de la Teología y Filosofía el interesante problema del evolucionismo. Está integrado por una serie de trabajos de varios especialistas, presentados al Congreso de Ciencias Eclesiásticas organizado por Universidad Pontificia Eclesiástica, de Salamanca, con motivo de celebrar el VII centenario de su fundación.

He aquí la serie de trabajos:

I. “*Situación actual y sentido del problema del evolucionismo*”, por Augusto Andrés Ortega, C. M. F. (Salamanca).

En este artículo se trata de demostrar que el evolucionismo es un problema puramente científico, y que si se mantiene en el plano que le corresponde, no habrá confusiones ni contradicción con las verdades de la fe. La Filosofía y la Teología responderán a las preguntas que se les formule, pero siempre desde su propio objeto formal, diverso del de la ciencia.

El autor se plantea el problema científico de: ¿“Cuál de las dos hipótesis resulta más aceptable: pensar que las especies han sido creadas por Dios y que han permanecido fijas con variantes puramente accidentales, o pensar que las especies ahora existentes han derivado, por evolución, de otras anteriores, hasta llegar a diversos “philums” o retrotrayéndose hasta uno solo originario?”.

Hace una interesante descripción de las posiciones que a través de la historia toman los científicos en torno a este problema, concluyendo, que la mayoría de los sabios actuales niegan la transformación ilimitada. Nadie duda de la transformación que se produce dentro de la especie. Pero entiende la creación como una acción única y que “mientras se afirme a Dios —y su acción en el mundo— y se afirme además la radical diferencia entre materia y espíritu, el problema de la evolución no puede ser un problema religioso ni filosófico sino solo científico, y que debe tratar de resolverse por medios y métodos científicos”.

II. “*L'évolutionisme à la lumière des principes de la Philosophie*” por Charles Boyer S. I. (Roma).

Sostiene el A. la imposibilidad de la evolución total antropológica. Distingue entre la evolución propiamente dicha, que se realiza dentro de una misma especie, y el creacionismo, donde se necesita acción directa de Dios. Cita las palabras de Pío XII: “De l'homme seulement pouvait venir un autre homme que l'appelât père et progéniteur”.

III. “*El evolucionismo y los datos de la paleontología*” por el Prof. Piero Leonardi, (Ferrara).

Comienza aclarando la idea de la evolución: “las especies vivientes parecen variar bajo el influjo de causas múltiples interiores y exteriores; estas variaciones, fijándose en el patrimonio genésico, obrarían de manera tal, que los descendientes de los organismos, constituyendo una determinada especie, después de diversificarse de sus progenitores, vayan a formar nuevas especies

derivadas de la primera y cuyos representantes, variando de la misma manera, podrían engendrar a su vez otras especies”.

Como en los diversos períodos geológicos aparecen distintos seres cada vez más organizados hasta llegar al hombre, los paleontólogos nunca tuvieron dudas respecto al hecho en sí.

Nos habla de casos interesantes como organismos sintéticos; ejemplos: reptiles primitivos permianos, mamíferos eocenos, etc.

Sostiene que la evolución no es ilimitada, no es omnipotente como creen los evolucionistas clásicos. La evolución limitada y ordenada demuestra que los factores externos no son suficientes para explicar los fenómenos evolutivos según los revelan las investigaciones paleontológicas; es necesario un impulso interior bien determinado, que corresponda a un plan de creación. Admite la posibilidad de la evolución del cuerpo humano. Así nos dice: “Los descubrimientos paleontológicos más recientes, haciéndonos conocer ya numerosas formas de transición morfológica entre el hombre actual y los simios antropomorfos, nos incitan a admitir la posibilidad de la derivación del cuerpo humano de algún otro primate, y a mi ver ofrecen buenos argumentos en favor de dicha derivación”.

El autor aclara que la evolución se refiere al cuerpo analizado con métodos naturalistas, excluyendo el espíritu que es creación divina inmediata.

IV. *“Tiempo y evolución”* por el Dr. S. Peris y Torres, (Madrid).

El factor tiempo es fundamental en los problemas que plantea la evolución orgánica, pues ésta se realiza a través de aquél. También señala como factor importante el ambiente en que se desarrolla, pero no nos habla de la finalidad intrínseca de ese impulso interior que posee todo ser.

V. *“Evolucionismo y morfología comparada del sistema nervioso”*, por P. Manuel Ubeda O. P., (Madrid).

Nos muestra el autor que el problema del evolucionismo, surgió como consecuencia de una época en que se anarquiza el saber, en que las ciencias particulares se independizan del saber total y pierden las luces que le dan las ciencias superiores, la Filosofía y la Teología.

Es menester comprender que las ciencias naturales se basan en principios superiores. Cuando el científico posea una cultura integral, el problema del evolucionismo biológico será resuelto, llevándonos hacia el Creador, que es la última explicación de todas las cosas.

VI. *“El evolucionismo en el relato del génesis”*, por Luis Arnaldich, O. F. M., (Salamanca).

Considera el autor lo que el hagiógrafo quiere significar en los textos del Génesis cuando se refiere al origen de Adán y Eva. Es interesante, pues realiza un análisis textual.

Basándose en el texto (Génesis I, 26-27), afirma que la especie humana se compuso primitivamente de dos individuos. El primer hombre y la primera mujer fueron creados directamente por Dios, los demás seres humanos proceden de ellos por generación, pues la procreación es el complemento de un designio divino: “procread y multiplicaos y henchid la tierra” (vers. 28).

En ningún texto hay un argumento positivo que favorezca la evolución del cuerpo del primer hombre.

El texto bíblico excluye el transformismo materialista que explica la evolución de las especies, sin excluir la del hombre, por una transformación espontánea a partir de la materia inorgánica, pero no excluye en cambio un evolucionismo moderado en cuanto al cuerpo del primer hombre, bien que sería una especial intervención divina.

VII. "*El evolucionismo en los Santos Padres*" por el Dr. Eugenio González, (Salamanca).

No es correcto analizar la obra de los Santos Padres buscando la confirmación de una teoría preestablecida. Termina afirmando que no existe un sólo texto patrístico en el cual pueda fundamentarse una teoría sobre el evolucionismo, tanto si se la acepta como si se la combate.

VIII. "*Evolucionismo, monogenismo y pecado original*" por el P. Manuel Cuervo O. P., (Salamanca).

Realiza una interesante descripción de las clases de evolucionismos existentes, precisando con claridad de qué manera la concepción evolucionista pondría en peligro la fe si no se la considera desde su raíz. Trata de disipar toda confusión en las relaciones de la doctrina evolucionista con el pecado original.

Primeramente recuerda las verdades de la fe, según las definiciones del Concilio de Trento, paragonándolas luego con la concepción evolucionista. Después de un interesante análisis de lo que es el pecado original concluye afirmando: 1º "La descendencia de todos los hombres de Adán es absolutamente necesaria para la existencia del dogma del pecado original". 2º "Por razón de los mismos principios constitutivos del hombre, de su elevación al orden sobrenatural, de su constitución en el estado de inocencia en el momento mismo en que comenzó a ser, de la trascendencia y libertad de la acción divina, de la subordinación de todas las cosas al hombre como rey de la creación, y de la misma evolución que no puede limitarse a un caso particular; preciso es decir que el cuerpo del hombre fué inmediatamente creado por Dios y no por otros seres inferiores".

Estas afirmaciones no implican una negación de la evolución en los otros seres de la creación.

IX. "*De evolutionismo et de distinctione inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem*" por el P. Garrigou-Lagrange, (Roma).

El Padre Garrigou-Lagrange trata del evolucionismo en su relación con la distinción del orden natural y sobrenatural. Comienza por asentar la necesidad de la existencia de la naturaleza estrictamente tal para que pueda existir también lo estrictamente sobrenatural. En segundo lugar establece que la naturaleza humana no se ordena positivamente, como tal, al fin sobrenatural, bien que puede ser gratuitamente elevada a este fin. Porque aunque herida por el pecado original, no ha sido destruida y puede ser sanada y elevada por la gracia.

X. "*El evolucionismo antropológico ante el magisterio de la Iglesia*" por el P. J. A. de Almada, S. I., (Universidad Pontificia, Salamanca).

Trata de precisar con claridad la posición que, como católicos, conociendo el magisterio de la Iglesia, debemos mantener frente al problema del evolucionismo antropológico.

Es un trabajo serio, basado en los concilios y documentos pontificios. Al referirse a la primera pareja, afirma que ha sido necesaria una acción positiva de Dios, tanto en lo referente a la creación del alma como del cuerpo, con la diferencia de que para la formación del cuerpo de la primera mujer la acción se ejerció sobre el cuerpo del primer hombre.

La Iglesia condena el poligenismo, pero no tiene inconvenientes en que se investigue la doctrina evolucionista dentro de los límites señalados, siempre que esa investigación la realicen personas competentes y dentro del marco de seriedad y profundidad que corresponde, sin ceder en la posición católica pues es peligroso caer en un conformismo de graves consecuencias para el futuro.

Las posiciones aquí sustentadas, no siempre en todo concordantes entre sí en los temas científicos —lo cual demuestra la amplia libertad que deja la Iglesia en este punto, ya que a ninguna teoría verdaderamente científica puede oponerse a la verdad revelada—, no sólo han expuesto magistralmente los principales aspectos científicos, filosóficos y teológicos del complejo problema abarcado y han puesto en relieve la distinción clara entre estos diversos planos mencionados de conocimiento, sino que revelan una unidad fundamental, proveniente de la luz de los grandes principios de la Sabiduría cristiana.

MIRTA MERELES

NOTICIAS DE LIBROS

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE, por *Maurice Reuchlin*, "¿Que sais-je?", P. U. F., París, 1957.

Una breve introducción, seis capítulos y una conclusión forman este libro. Conviene advertir que la disciplina historiada es la Psicología científica y que, sin ir a los orígenes remotos, se parte de los movimientos ya definidos en los últimos treinta años del siglo XIX. Con esto, la obra nos ayuda para la recta intelección de la psicología contemporánea. Si todos buenos, el capítulo III sobre la *Psicología diferencial* y el Capítulo IV sobre la *Psicología social*, son dignos de especial mención. En el Capítulo V hay unas acertadas páginas sobre Piaget y Wallon. En suma, un libro breve, muy bien escrito por un especialista.

E. M. B.

PSICOLOGIA Y PASTORAL, "Biblioteca de Estudios Pastorales", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1955.

No es este el lugar para destacar el básico acuerdo, casi la interpenetración de las dos disciplinas que dan el título a la obra. El papel capital de las "relaciones humanas" también juega en la actividad sacerdotal. De unas jornadas de estudios para sacerdotes belgas se extrajeron seis trabajos para formar este libro. A nuestro juicio son los mejores el segundo: *La Psicología y el sacerdote*, por J. Nuttin y el cuarto: *El sentido del pecado y sus desviaciones*, por

J. Vieujean. Los recomendamos, especialmente el primero de estos, y sin ninguna malicia.

R. I. E.

AYER Y HOY DEL ATOMO, por Andrew G. Van Melsen, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

Nuestro colaborador J. E. Bolzán tradujo esta obra del inglés. Además actualizó la bibliografía con referencia a traducciones en lengua española y obras complementarias. Aunque la editorial le ha puesto una cubierta para quiosco de ferrocarril, trátase de un libro serio que historia el concepto de átomo desde la antigüedad hasta nuestros días. El último capítulo versa sobre Ciencia de la naturaleza, Filosofía y Filosofía de la naturaleza.

R. L. B.

PSICOLOGIA E RELIGIONE NELLA CONCEZIONE ANALITICA DI C. G. JUNG, por Fr. Agostino Gemelli, "I Problemi del giorno", Vita e Pensiero, Milano, 1955.

Gemelli nos dice que ha escrito este examen crítico de la doctrina de Jung porque muchos católicos han caído en el error de querer ver en la obra del psiquiatra suizo un medio de acordar psicoanálisis y religión. En la página siguiente (8) no oculta Gemelli que uno de los que han caído en el lazo es el P. White (*Dios y el Inconsciente*, en español). En seis capítulos expone Gemelli la doctrina general de Jung. En los capítulos 8, 9 y 10 se examinan breve y lúcidamente las ideas de Jung (y su evolución) sobre el fenómeno religioso. Páginas fundamentales: 68, 69 y 70 en las que Gemelli hace suyo, resumiéndolo, el juicio de Hostie (autor de un excelente trabajo sobre Jung en *Etudes Carmelitaines*). Jung habría tomado de Otto ('lo numinoso') el sistema conceptual para pensar la religión: he ahí la madre del borrego.

M. R. B.

THE SOUL IN METAPHYSICAL AND EMPIRICAL PSYCHOLOGY, por Stephan Strasser, "Duquesne Studies", Philosophical Series 7, Duquesne University, Pittsburgh, 1957.

En 1953 aparecía por las *Publications Universitaires de Louvain*, *Le Problème de l'âme*, de S. Strasser. La traducción se había hecho sobre el texto alemán revisado por el autor. Originariamente se había publicado en holandés. El subtítulo francés nos informa adecuadamente sobre el contenido del libro: "Estudios sobre el objeto respectivo de la psicología metafísica y de la psicología empírica". Strasser, ferviente husserliano, ha editado las *Cartesienne Meditationen* de su maestro. El libro que reseñamos es lento y pesado, difícil a veces el lenguaje, pero es obra fundamental y digna de ser minuciosamente discutida. La publicación norteamericana incluye algunas pequeñas modificaciones sobre el texto francés, y además, un *Apéndice: The Philosophy of Behavior*, un útil Glosario de términos, e Indices de autores y de materias.

S. E. B.

CRONICA

ARGENTINA

En la Facultad de Ingeniería del Instituto Universitario Pro-Universidad Católica de Córdoba, el Arq. Angel T. Lo Celso dió una conferencia el 29 de Agosto sobre *El misterio ontológico del arte y de su creación*.

—El conocido filósofo italiano Michele Federico Sciacca, invitado por la "Dante Alighieri" de Buenos Aires ha dado un ciclo extraordinario de cuatro cursos. Temas: a) *Angustia e inquietud de nuestro tiempo*; b) *Momento de la cultura europea desde el Iluminismo al Romanticismo*; c) *El espiritualismo constructivo en la aventura cultural europea*; d) *Metodología de la investigación filosófica*.

—Sobre *Las universidades católicas norteamericanas*, disertó Mons. Doctor O. N. Derisi el martes 29 de Octubre en la Facultad de Filosofía del Salvador, Buenos Aires.

ESPAÑA

Ha aparecido *Estudios Lulianos*, revista cuatrimestral de investigación Luliana y medioevalística, que publica la "Maioricensis Schola Lullistica", del Instituto Internacional del Conse-

jo Superior de Investigaciones Científicas. Director: Sebastián Garcías Palou, apartado 17, Palma de Mallorca, España.

FRANCIA

M. Maurice Nédoncelle ha sido nombrado decano de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo.

—*Les Studes Philosophiques*, Nº 2 de 1957, está dedicado al pensamiento de Hamelin. Se publican cinco inéditos del filósofo francés, una serie de importantes notas documentales sobre manuscritos y cursos dados por Hamelin y dos estudios que firman Morot-Sir y L. Millet. El Nº 4 de la misma publicación, contiene en sus 490 páginas los trabajos presentados en el *IX Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa*, realizado en Aix-en-Provence del 2 al 5 de Septiembre de 1957, sobre el tema *El Hombre y sus obras*.

ITALIA

El 6 de Marzo a los 79 años de edad, falleció en Udine el Prof. G. B. Biavaschi, autor de notables trabajos de filosofía jurídica y política.

—El 22 de Julio falleció en Milán, Antonio Banfi, filósofo italiano que militó en las filas del partido Comunista.

—Del 24 al 27 de Abril se tuvo en Roma un importante *Congreso de Profesores de Filosofía de los Seminarios de Italia*, para tratar los problemas planteados por la introducción del "Curso superior de filosofía" en los Seminarios.

—Del 1º al 4 de Junio se realizó en Catania, bajo la presidencia del Prof. G. del Vecchio, el III Congreso Nacional de Filosofía del Derecho. Tema: *Filosofía del Derecho y Ciencias afines*.

—Del 11 al 16 de Marzo se realizó en Bologna una semana de estudios sobre *El Problema Psicológico*, semana promovida por el *Centro Italiano di studi Scientifici Filosofici e Teologici*.

SUIZA

Ha fallecido el Rdo. Padre J. Zuercher S. J., conocido por sus trabajos sobre el *Corpus Aristotelicum* y el *Corpus Platonicum*. En estos trabajos Zuercher extrema las tesis de Jaeger.

—El contenido del Nº 40 de la revista *Dialectica* —dos trabajos y discusiones— lo da el título de Symposion escrito: *¿Puede el robot servir para el conocimiento del hombre?*

LIBROS RECIBIDOS

- HERNAN ZUCCHI: *Estudios de Filosofía Antigua y Moderna*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Tucumán, 1956.
- FILIPPO PIEMONTESE: *Introduzione alla Metafisica Classica*, Marzorati Editore, Milano, 1957.
- ALFONSO BRICEÑO: *Disputaciones Metafisicas* (1638), Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955.
- ROBERT CAPONIGRI: *History and Liberty*, Henry Regnery Company, Chicago, 1955.
- DAGOBERT D. RUNES: *A Book of Contemplation*, Philosophical Library, New York, 1957.
- BERNARD R. INAGAKI: *Scholastic Bibliography in Japan*, Catholic University of Nagoya, 1957.
- BOGUMIL JASINOWSKI: *Saber y Dialéctica*, Ediciones de la Revista de Filosofía, Universidad de Chile, 1957.
- PEDRO VICENTE AJA: *El Cristianismo en la crisis de Occidente y otros temas*, Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana, 1953.
- AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: *Filosofía del hombre*, Fondo de Cultura económica, México - Buenos Aires, 1957.
- EPISTEME, Anuario de Filosofía, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957.

INDICE DEL TOMO DUODECIMO

LA DIRECCIÓN:	<i>La persona y la familia frente a la sociedad</i>	3
	<i>Cultura y vida</i>	83
	<i>Interioridad y fecundidad espiritual</i> ..	163
	<i>Situación actual de la Universidad argentina</i>	243

ARTICULOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Líneas generales del método metafísico</i>	9
EDUARDO PIRONIO:	<i>Reflexiones sobre la amistad</i>	23
ALBERTO CATURELLI:	<i>América bifronte (I)</i>	33
ALBERTO CATURELLI:	<i>América bifronte (II)</i>	90
ANTONIO QUARRACINO:	<i>La Familia en el pensamiento de Gabriel Marcel</i>	107
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad</i>	169
A. GARCÍA VIEYRA:	<i>Los ángeles caídos</i>	178
J. E. BOLZÁN:	<i>Indeterminismo, causalidad y física cuántica</i>	187
JUAN D. MONTEVERDE:	<i>Psiquismo y carácter</i>	250
VICENTE CILIBERTO:	<i>Sobre la vía henológica</i>	269

NOTAS Y COMENTARIOS

GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de Filosofía moral</i>	46
ALBERTO CATURELLI:	<i>Existencialismo y metafísica clásica en la obra de Mons. Derisi</i>	54
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Kant y la escolástica actual</i>	62
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Notas críticas de Filosofía</i>	115
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Tres nuevas Historias de la Filosofía</i> ..	122
D. RENAUDIÈRE DE PAULIS:	<i>Nota crítica sobre el sentido de la naturaleza en Martin Heidegger</i>	129
LA DIRECCIÓN:	<i>Nueva Revista Argentina de Filosofía</i>	133
A. N. M.:	<i>Fundación del Instituto pro-Universidad Católica de La Plata</i>	133
ALBERTO CATURELLI:	<i>A propósito de un incidente bibliográfico</i>	137
OCTAVIO N. DERISI:	<i>En torno a la moral de Heidegger y Sartre</i>	139
JOSÉ RUBÉN SANABRIA:	<i>El tema de Dios en Jean-Paul Sartre</i>	201

ALBERTO CATURELLI:	<i>Mito, Historia y Misterio según Wagner de Reyna</i>	206
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> ..	209
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Mons. Gustavo J. Franceschi</i>	214
OCTAVIO N. DERISI:	<i>V Congreso Interamericano de Filosofía</i>	215
ALBERTO CATURELLI:	<i>Una obra francesa sobre Donoso Cortés</i>	279
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Notas de filosofía americana</i>	287
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de filosofía moral</i>	293
ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre la filosofía del Perú</i>	301
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Opus maximum: la Enciclopedia Filosófica Italiana</i>	304

BIBLIOGRAFIA

MICHELE F. SCIACCA:	<i>Saint Augustin et le Néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne</i> (Alberto Caturelli)	67
MARVIN FARBER:	<i>Husserl</i> (Perla L. de Ambroggio)	72
D. J. ALLAND:	<i>Die philosophie des Aristoteles</i> (Walter Brüning)	73
ISTITUTI DI STUDI FILOSOFICI:	<i>Bibliografia filosófica italiana, 1900-1950, T. IV, U-Z</i> (Octavio N. Derisi)	74
REGIS JOLIVET:	<i>Le Dieu des philosophes et des savants</i> (Octavio N. Derisi)	75
MARÍA ANGELA FERNÁNDEZ:	<i>Límen de la Historia del pensamiento y cultura argentinos</i> (Jorge H. Moreno)	76
SALVADOR GÓMEZ NOGALES:	<i>Horizontes de la metafísica aristotélica</i> (Cristóbal Chatte Réme)	142
ROMANO GUARDINI:	<i>De la mélancolie</i> (Alma Novella Marani)	145
THEODOR HAECKER:	<i>Métaphysique du sentiment</i> (Alma Novella Marani)	147
PIERRE-MAXIME SCHUHL:	<i>La obra de Platón</i> (Arturo García As-trada)	148
	<i>Actes du deuxième Congrès international de l'union internationale de Philosophie des sciences</i> (J. E. Bolzán)	149
A. J. BOEKRAAD:	<i>The personal conquest of Truth according to J. H. Newman</i> (Jorge Hourton)	151
JUAN FERNANDO VÉLEZ:	<i>Cinco ensayos sobre el comunismo</i> (Horacio Godoy)	152
BASANTA KUMAR MALLIK:	<i>Non-absolutes</i> (J. E. Bolzán)	154
SALVADOR CUESTA:	<i>El despertar filosófico</i> (Fiora Zocchi) ..	154
ANTONIO ROSMINI:	<i>Théorie de l'assentiment</i> (Alma Novella Marani)	156
JOSEPH MOREAU:	<i>L'Univers Leibnizien</i> (Perla L. de Ambroggio)	225
UBALDO PUPPI:	<i>Itinerario para a verdade</i> (Octavio N. Derisi)	226

A. BERNARD:	<i>Introduction à la philosophie thomiste</i> (Octavio N. Derisi)	227
A. BERNARD:	<i>Présentation de la Somme Théologique</i> (Octavio N. Derisi)	227
A. HARTMANN...:	<i>Sujeción y libertad del pensamiento católico</i> (Gustavo E. Ponferrada)	232
OTTO F. BOLLNOW:	<i>Das Wesen Der Stimmungen</i> (Guido Soaje Ramos)	307
HANS URS VON BALTHASAR:	<i>Teresa de Lisieux</i> (Octavio N. Derisi)	310
VARIOS:	<i>El evolucionismo en Teología y Filosofía</i> (Mirta Mereles)	311
NOTICIAS DE LIBROS	234 y	314
CRONICA	79, 157, 237 y	316
LIBROS RECIBIDOS	160, 240 y	317

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

PRESENTA:

El nuevo CATECISMO CATOLICO en su segunda edición

En rústica, m\$n. 43.—

En tela, m\$n. 57.—

La obra tan esperada de JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, S. T.

Profesor de la Universidad de Innsbruck

C A T E Q U E T I C A

Finalidad y método de la instrucción religiosa

En rústica, m\$n. 125.—

En tela, m\$n. 157.—

El TERCER TOMO del Comentario a la Sagrada Escritura

V E R B U M D E I

Introducción al Nuevo Testamento y los Comentarios a los Cuatro Evangelios

En tela, m\$n. 375.—

De Heinrich SCHUMACHER, Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento

E L V I G O R D E L A I G L E S I A P R I M I T I V A

En rústica, m\$n. 48.—

LIBRERIA CARLOS LOHLE

ARISTOTE: <i>Histoire des Animaux</i> (2 vls.), traduction, introduction, Notes et Index par J. Tricot	\$ 504.—
ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, vol. XV, Cah. II: <i>La Philosophie du Communisme</i> (A. Etcheverry, A. Marc, Romeyer)	" 90.—
BLONDEL, M. - VALENSIN, A.: <i>Correspondance 1899-1912</i> (2 vls.)	" 336.—
CHRISTOFF, D.: <i>Recherche de la Liberté</i>	" 98.—
GILSON, E.: <i>Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales</i>	" 336.—
FOREST, A.: <i>La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin</i>	" 336.—
MALET, A.: <i>Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Saint Thomas d'Aquin</i>	" 168.—
MARCEL, G.: <i>Diario Metafisico</i>	" 55.—
MARIETTI, A.: <i>Pour connaître la Pensée de Hegel</i>	" 67.20
MARITAIN, J.: <i>El Sueño de Descartes</i>	" 20.—
POHLENZ, M.: <i>La Liberté Grecque, Nature et Evolution d'un Idéal de Vie</i>	" 130.—
RENOIRTE, F.: <i>Elementos de Crítica de las Ciencias y Cosmología</i>	" 66.—
ROSS, W. D.: <i>Aristóteles</i>	" 60.—
WENZL, A.: <i>L'Immortalité, sa Signification métaphysique et anthropologique</i> ...	" 104.—
DEMPF, A.: <i>Filosofía cristiana</i>	" 75.—
LE ROY, G.: <i>Pascal, Savant et Croyant</i>	" 33.60
RODIS-LEWIS, G.: <i>La Morale de Descartes</i>	" 33.60
RAMIREZ, S.: <i>El Derecho de Gentes</i>	" 55.—
— <i>La Doctrina política de Santo Tomás</i>	" 15.—
VERWEYEN, J. M.: <i>Historia de la Filosofía medieval</i>	" 76.—



VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)