

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Cultura latina</i>	163
--------------------	-----------------------------	-----

ARTICULOS

OSWALDO ROBLES:	<i>Reflexión ontológica sobre el miedo y la angustia</i>	168
FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ:	<i>Perfectibilidad y educabilidad</i>	178

NOTAS Y COMENTARIOS

J. E. BOLZÁN:	<i>Ser y no ser del ser sensible</i>	193
CARLOS ALBERTO VILLARREAL:	<i>Catequesis apostólica</i>	200
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> ..	208

BIBLIOGRAFIA

A. CATURELLI: *América bifronte* (J. E. Bolzán), pág. 222; V. E. SMITH: *The School examined* (J. E. Bolzán), pág. 223; LIONEL RUBY: *Logic. An introduction* (Juan Alfredo Casaubón), pág. 225; MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Morte ed Immortalità* (Norma Fóscolo), pág. 229; WILLARD VAN ORMAN QUINE: *Manuale di Logica* (Alberto J. Moreno), pág. 231; A. E. TAYLOR: *El pensamiento de Sócrates* (J. E. Bolzán), pág. 232; R. E. BRENNAN: *Psicología General* (J. E. Bolzán), pág. 232.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Buenos Aires*)

CULTURA LATINA

1.— *La cultura es la penetración del espíritu en la naturaleza de las cosas y del propio ser —material y espiritual— del hombre para transformarlo e impregnarlo de su intencionalidad intelectual y volitiva.*

Frente al mundo natural —la obra de Dios, quién la crea desde la nada— surge el mundo cultural, la obra del hombre, quién, gracias a su espíritu que lo hace imagen de Dios, modifica la naturaleza, sin crearla, para perfeccionarla y enriquecerla con nuevas formas de ser que la capacitan para lograr nuevos fines o bienes más allá de su capacidad puramente natural, las cuales sirven en definitiva al propio perfeccionamiento de la vida material y espiritual del hombre. Con su espíritu el hombre recibe de Dios la capacidad de continuar la obra del Creador, transformando la naturaleza en cultura.

La cultura es, pues, el conjunto de objetos del mundo material y del propio cuerpo y espíritu del hombre, transformado por la actividad espiritual para acrecentar y extender sus posibilidades y su bien.

2.— *Los bienes que el hombre se propone en la transformación cultural de la naturaleza no son sino los bienes de su ser y actividad espirituales, vale decir, los específicos del hombre.*

Por su inteligencia el hombre se abre a la trascendencia en busca de la verdad como su bien, no de esta o aquella verdad, sino de la verdad en sí, infinita, y en definitiva, de la Verdad divina (actividad contemplativa o teórica).

Por su voluntad se abre a la trascendencia en busca del bien de la propia actividad libre (actividad moral) o del bien y belleza de las cosas exteriores a ésta, incluso del propio cuerpo (actividad artístico-técnica), y en definitiva, en busca del Bien y Belleza infinitas de Dios.

Por la misma índole de estos bienes ordenados directa o indirectamente al bien del propio hombre en sus diversas zonas, jerárquicamente subordinadas en un orden ascendente de cuerpo y vida vegetativa, de vida animal y de vida espiritual práctica y especulativa, la actividad y bienes de la técnica y del arte están sometidas a la actividad y bien de la moral y ésta y su bien al de la contemplación de la verdad. Todas estas diferentes regiones de la cultura —técnica y arte, moral y ciencias morales, filosofía y ciencias bajo su depen-

dencia— forman un todo orgánico dirigido, en última instancia, al bien de todo hombre en su unidad de partes jerárquicamente subordinadas.

3. — Para que esta actividad espiritual encauzada al acrecentamiento del hombre y también de las cosas en subordinación a aquél, sea una auténtica cultura, necesita nutrirse de una concepción verdadera del hombre. Cada cultura o transformación humana del hombre y de las cosas se nutre de una concepción del hombre y de su vida, total o parcialmente verdadera o falsa.

Así las múltiples realizaciones de la cultura en el orden histórico están realizadas diversamente de acuerdo a rasgos dominantes de la concepción del hombre: de una teocracia, por ejemplo, la judaica, de una monarquía divina y absoluta, en preparación para una inmortalidad material, la egipcia, de una organización política para la guerra, la espartana, y de una sociedad ordenada al cultivo del arte, de la virtud y de la filosofía, la ateniense; concepciones que se trasuntan plenamente en los trazos sobresalientes de tales culturas. Para que la proyección del espíritu del hombre se realice en sí y en las cosas como una verdadera cultura, es decir, como una transformación que resulte un verdadero perfeccionamiento humano, es menester que la concepción del hombre y la de su consiguiente acabamiento, en cada una de sus partes y en su unidad jerárquica integral, sea verdadero y además que su realización concreta se ajuste a la misma y a sus exigencias. El perfeccionamiento del hombre y de las cosas es lo mismo que su plenitud o acto ontológico, su bien, el cual se logra por la consecución de aquellos bienes antes mencionados (n. 2): la verdad, el bien y la belleza —y la utilidad de los medios— en el orden jerárquico que responde de las diferentes actividades del hombre en su unidad orgánica.

De aquí que si históricamente hay muchas culturas, que logran realizar aspectos de ese perfeccionamiento o bien el hombre y de las cosas en subordinación a él, sin embargo en principio o esencialmente sólo hay una cultura que es verdadera y plenamente tal: la que realiza el bien del hombre bajo todas sus facetas en su unidad jerárquica culminando en el perfeccionamiento específico de su vida espiritual, intelectual y volitiva, por el logro de aquellos bienes; trascendentes mencionados y de las cosas en subordinación a aquel bien del hombre, de acuerdo a una concepción verdadera y bien fundada del ser y vida humanos en sí y en su vinculación con los demás seres inferiores a él y, sobre todo, con su último Fin o Bien, en cuya luz se establecen las exigencias ontológicas o normas de aquel perfeccionamiento cultural.

Lo cual no importa que la realización de la cultura inspirada en esta concepción única verdadera del ser y deber-ser del hombre deba ser única, ya que ellas se llevarán a cabo en circunstancias históricas y con medios diversos, que le confieren a las mismas un estilo propio de cada época, lugar y hasta de las notas peculiares de la persona que interviene en ellas. Cuando hablamos de una única cultura verdadera nos referimos a su organización esencial o permanente e independiente del tiempo, la cual, sin modificación sustancial, puede y debe encarnarse en múltiples y diversas formas, de acuerdo a las condiciones geográficas, técnicas e históricas concretas.

4. — Ahora bien, la Filosofía griega, al menos en sus supremos representantes —Platón y Aristóteles— asimilada por Roma puso los fundamentos de esta concepción del hombre ajustada a la verdad, intentó erigir sobre ella su cultura, lográndolo en sus principales aspectos. Esta Filosofía descubrió el ser y actividad espiritual como específicos del hombre y puso en evidencia cómo éste por esta vida espiritual de su inteligencia y voluntad está esencialmente ordenado a la verdad, bien y belleza trascendentes e infinitas —de Dios, en definitiva— en cuya posesión el hombre logra su plenitud inmanente humana y su consiguiente felicidad.

Esta concepción cabal del hombre en sus principios fundamentales se tradujo en todas las manifestaciones de la cultura: en las ciencias, las artes, etc., y encontró su expresión máxima en el lenguaje y la literatura.

La lengua y literatura griegas y latinas son el modelo perenne o clásico de la expresión correcta y bella no sólo en lo estrictamente verbal sino también y sobre todo en el modo de conceptualizarlas o darles forma interior.

En tal sentido la lengua y la literatura griegas y latinas son el paradigma del lenguaje, el modelo perenne de la expresión conceptual y verbal, que enseña al hombre a trasuntarse en el verbo interior y exterior como hombre; son, por eso, las Humanidades, formativas por sí mismas del hombre y, por eso también, forjadoras del humanismo o cultura. Por eso la Iglesia iba a adoptarlas para volcar en ellas su contenido divino-sobrenatural para convertirlas desde entonces en su lengua y en la acabada expresión de la cultura clásica, de la cultura latina; del mismo modo como iba a tomar purificada su Filosofía, para elaborar con ella la organización científica del dogma, la Teología: divina por sus principios tomados de la Revelación, pero a la vez humana por los principios de la razón natural con que aquellos son elaborados en forma científica, y que los griegos habían, en gran parte, develado fundamentando y organizando de una manera sistemática en su Filosofía, la cual es, sobre todo en Aristóteles y al menos en sus grandes líneas, la filosofía connatural de la inteligencia.

Sin embargo, por la misma limitación de la inteligencia y fragilidad de la voluntad humanas en el paganismo —obscurecida aquélla y debilitada ésta por el pecado original— tal cultura greco-romana no pudo ser llevada a cabo en todo su ámbito, principalmente en sus grados supremos, referentes a la organización temporal de la vida humana en relación con Dios y con la vida eterna. Es una cultura estructurada eminentemente en la vida temporal del hombre, privada por eso mismo de su sentido más hondo y alcances más amplios, que le vienen precisamente de la inmortalidad.

De ahí que la cultura greco-romana, pese a la verdadera concepción fundamental del hombre en que se cimenta y que, por eso mismo, la hace en principio una auténtica cultura, no sea una cultura plena e integralmente lograda, sino fragmentaria y trunca en su conjunto y además afeada con no pocos defectos y claudicaciones, provenientes de desviaciones y errores de aquella concepción fundamentalmente verdadera, tales con la esclavitud, las depra-

vaciones morales legalmente admitidas, el politeísmo, el derecho de conquista del más fuerte, etc. Por otra parte, las realizaciones históricas de otras culturas —como la persa, egipcia, etc.— aún en sus limitaciones y claudicaciones provenientes de una deformada concepción del hombre, encerraban auténticos valores parciales, contenidos o no en la cultura greco-latina, pero en todo caso logrados en estilos diversos al de ésta.

5. — Para que aquella cultura clásica fuese plenamente realizada y los valores parciales de las demás culturas fuesen incorporados también a ella, era menester corregir y llevar hasta su término los trazos de esta concepción del hombre, verdadera en sus puntos básicos, y fortalecer la voluntad humana para ayudarla a trasuntarla en el hombre y en las cosas del mundo en relación con él.

Tal empresa de rectificación, ampliación y profundización de la concepción del hombre y de su vida hasta lograrlos de una manera integral, y de ordenamiento de la voluntad para realizarlos en sus diferentes aspectos y en su unidad jerárquica, lo realizó el Cristianismo, con la gracia sanante, que robusteció la inteligencia en su árdua labor para alcanzar la visión cabal del ser y de la vida humana en su unidad orgánica de múltiples partes y robusteció la voluntad para llevarla adelante sin claudicaciones esenciales.

La cultura greco-romana, substancialmente verdadera, pese a sus graves limitaciones y claudicaciones, fue substancialmente subsumida —como otros aspectos de la de los bárbaros en la Edad Media— por el Cristianismo y conducida al ápice de su perfección en cuanto a su ideal, y realizada de un modo paulatino en sucesivos grados, integrados a través de los siglos.

6. — Esta visión del hombre y del mundo, ideal de la cultura, que abarca todos los valores humanos del hombre y de las cosas en su verdadera jerarquía, así como la realización cultural de la misma, en que se integra esencialmente todo lo auténtico de las demás realizaciones de la cultura —nunca plenamente lograda en la historia, pero ideal, sí, de sus aspiraciones y esfuerzos— es lo que constituye la cultura greco-latina-cristiana, llamada también simplemente la cultura latina.

Esta cultura latina constituye el ideal de cultura, lo que podríamos llamar la cultura esencial o perenne, —elaborada por el genio griego y latino, enriquecido con los aportes de otras culturas, y purificada y acabada por el Cristianismo— que trasciende y permanece inagotable por todas sus realizaciones a través del tiempo, por todos los estilos o nuevas encarnaciones en las diferentes circunstancias históricas. Es más un ideal inmutable, que alimenta y da sentido y está presente en todas las realizaciones históricas cambiantes, que una realización determinada; bien que, claro está, vinculada, como su alma, a la concepción del hombre y a su encarnación cultural de Europa cristiana, heredera de los ideales greco-latinos subsumidos, tamizados y ampliamente extendidos e integrados en otros valores superiores, por el Cristianismo.

7. — Más aún, el Cristianismo no sólo cura con la gracia sanante la naturaleza humana capacitándola para el descubrimiento y realización del ideal de cultura,

sino que con la gracia santificante y demás dones sobrenaturales acaba divinamente al hombre, implantando en él la vida divina y haciéndole Hijo de Dios e instaurando en el mundo una cultura sobrenatural o divina, la cual lejos de destruir la cultura humana, es su coronamiento divino a la vez que su mejor defensa.

De aquí que, sólo donde están salvaguardados los valores y la cultura sobrenaturales estrictamente cristianos del hombre, pueda alcanzarse y realizarse aquel ideal perenne de la cultura humana, y que no puede existir, por eso, tal cultura, lo que hemos apellidado la cultura latina —llamada también con más imprecisión cultura occidental, ya que occidente está tomado por Europa cristiana, en la que entra también parte de la Europa oriental —sino está integrada y acabada en una auténtica cultura cristiana.

Tal el sentido de la cultura latina: ella encarna el ideal —y hasta cierta medida, también la realización— de la cultura esencial o específica y, por eso mismo, perenne del hombre, lograda en un plano estrictamente humano, pero sólo gracias a la purificación, protección y conocimiento divino de la cultura cristiana. De aquí que, la cultura latina, como ideal y realización de la cultura esencial del hombre, sea sinónimo también de cultura cristiana o clásico-cristiana o simplemente de cultura cristiana.

OCTAVIO N. DERISI

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

REFLEXION ONTOLOGICA SOBRE EL MIEDO Y LA ANGUSTIA

El miedo, el espanto, es una conmoción afectiva que sacude la unidad humana y provoca la ruptura del equilibrio somático-consciente por la derivación de una tendencia hacia una tempestad de movimientos. Es lo que se ha convenido en llamar una emoción choque.

El hombre, colocado ante una fiera salvaje tiene una primera reacción: la huida. Empero, no puede moverse, está fijo e inmóvil, a la vez que el conjunto de movimientos, más o menos coordinado, que iba a constituir la *Kinesia de fuga*, se desvía hacia la tempestad hiperkinética.

Entonces se nos presenta una complicada fenomenografía somática que puede ser reducida a dos grupos de fenómenos fundamentales: la *expresión* o conjunto de reacciones motrices circunscriptas y la *conmoción* de reacciones motrices difusas.

El doctor Rof Carballo nos advierte¹ que la fisonómica, la plástica emotiva, no se limita a las facciones, es decir, al gesto y las expresiones faciales, sino que todo el cuerpo interviene en la expresión. A la esfera rigurosamente emocional sólo se refieren los gestos, actitudes y escenificaciones automáticas es decir, que escapan a la voluntad, pues sólo posteriormente la mímica espontánea cae en la esfera de las funciones de comunicación y se le superpone una intencionalidad significativa, convirtiéndose en lenguaje sentimental.

Las actuaciones plásticas del miedo, de la cólera, de la alegría y de la tristeza, representan respuestas a los estímulos periféricos o centrales, que se integrarían, en sus aspectos efectores, a nivel del hipotálamo, plasmándose, por así decir, en dos actitudes o pautas posturales básicas: la actitud de defensa y la actitud de refugio. Estas dos actitudes estarían estrechamente ligadas a las funciones ergotrópicas y trófótropicas de los núcleos hipotalámicos².

Por conmoción somática entendemos las reacciones de motricidad difusa que alcanzan los dominios viscerales. La taquicardia; la inestabilidad de la ten-

¹ ROF CARBALLO, *Patología Psicósomática*. Paz Montalvo, Madrid, 1950, Cap. X.

² OSWALDO ROBLES, "La Psicofisiología de la Emoción". *Revista de Psicología*, Bogotá, Colombia, 1957 N 1.

sión arterial; las vasodilataciones y vasoconstricciones que dan origen a los rubores y palideces de los distintos territorios vasculares; la taquipnea; la dis-fagia; el esofagismo con tendencia a producir la sensación de taponamiento gástrico (cardioespasmo); el vómito; el aumento de peristaltismo intestinal; la poliaquiuria con espasmo vesical; la hiperhidrosis (algunas veces la hematidrosis); la secreción interna de la hipófisis, la que a su vez influye sobre la suprarrenal medular, obligándola a segregar adrenalina, que tiene acción sobre el sistema nervioso simpático; los incretas del tiroides y del páncreas (hiperglucemia), y, por último, las gonadas, cuyas secreciones internas son modificadas.

El ilustre profesor L'Hermitte ha dicho, creemos con razón, que la emoción es cosa distinta para los fisiólogos y para los psicólogos. Para los primeros el criterio del estado emocional se reduce a la *expresión y conmoción* somáticas; para los segundos es la percepción que pone en juego los mecanismos motores de la tendencia.

Santo Tomás nos dice en I, p. 20, a. 1, que “en la emoción del apetito sensitivo debemos considerar un elemento cuasi material, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo cuasi formal, que pertenece propiamente al apetito”. El P. Janvier, O. P., comenta este pasaje de Santo Tomás insistiendo en que los cambios orgánicos o factores somáticos, la descarga de las energías nerviosas o, como ahora se dice, la resonancia de los sistemas fisiológicos presentan durante la emoción. “Hay en la emoción un elemento formal y un elemento material que son inseparables y que se encuentran unidos como el alma y el cuerpo: el elemento formal pertenece al alma (es consciente); el elemento material, al cuerpo”³.

El aspecto más inmanente o formal es, para Santo Tomás, la *cogitativa*, especie de capacidad cognitiva, potencia o mecanismo de conocimiento que provoca y regula las relaciones de la vida efectiva con la intelectiva. La *cogitativa*, al operar sobre el *fantasma* sensible (imagen), mueve el apetito (tendencia) a fin de aportar a la operación psicológica naciente el correspondiente tono afectivo. La capacidad cognitiva o *cogitativa*, en término tomista, es a manera de “un puente” en donde se establece esa continuidad y redundancia funcional entre el psiquismo superior y el apetito sensitivo, por un lado, y el resto de las capacidades o potencias orgánicas, por el otro.

Los puntos de vista del Doctor de Aquino son tan exactos, que actualmente parecen confirmados por las investigaciones de la psico-cirugía y de la fisiología del sistema nervioso, al hacer de los *lóbulos frontales*, en otro tiempo considerados completamente ajenos a las actividades psíquicas cognoscitivas, centros de coordinación de las funciones vegetativas, voluntarias y de regulación de la vida emocional.

³ E. JANVIER O. P., *Exposición de la Morale Catholique*, Vol. III, p. 29 Lethielleux-París, 1905.

En realidad, estamos en condiciones de afirmar que el elemento orgánico somático y el elemento psíquico, perceptivo o cognitivo, son indisolubles en la emoción. El individuo es un todo, decía la Dra. Flanders Dunbar, una unidad y no una mente más un cuerpo ⁴.

Para los fisiólogos Cannon y Bard la emoción resulta de la acción e interacción de la corteza cerebral, del tálamo y del hipotálamo; es decir, que mientras el papel de la corteza cerebral es fundamentalmente cognitivo, el del tálamo es sensitivo y el del hipotálamo vendría siendo el afectivo, ya que preside las regulaciones afectivas: el tono de conciencia (tensión psicológica) y el humor (atonía y exaltación).

En suma, recordemos que el Dr. Jean L'Hermitte señala que el sistema neuro-vegetativo es poseedor de diversos centros en la corteza cerebral cuya excitación provoca la expresión y conmoción orgánicas, lo que quiere decir que el tálamo y el hipotálamo serían en los animales descorticados mecanismos sustitutos de la expresión emocional ⁵.

Por otra parte, el Profesor Pi Suñer, en su obra maestra sobre *Sistema Neurovegetativo*, distingue la expresión emotiva de lo que él llama *sentimiento*. La primera da lugar a fenómenos objetivos, mientras que el segundo es puramente subjetivo. Estos dos elementos pueden ser disociados por lesiones destructivas, por enfermedad y también por intervenciones quirúrgicas en el cerebro. Los centros inmediatamente responsables de uno y otro elemento de la emoción no son los mismos. La expresión emotiva es controlada por los núcleos basales hipotalámicos. La experiencia de la emoción es función cortical.

Concluimos, pues, que para Santo Tomás las emociones son "movimientos sensoriales, siguientes al reconocimiento consciente (cogitativa) de algún estímulo y caracterizados por modificaciones definidas en las actividades reguladas del cuerpo" ⁶.

El miedo es, pues, una emoción. En él se presentan dos fases. En una primera fase hay una hipotonía periférica y una hipertonia de las fibras lisas en las vísceras. Esto determina el temblor de piernas, la parálisis motora, la crisis espasmódica (faringe, esófago, estómago, bronquios, etc.). En la segunda fase se produce una hipotonía generalizada seguida de una crisis de incoordinación motriz: gritos estridentes, sacudidas, llanto, fuga, etc.

Es evidente que en el miedo hay grados de intensidad. La emoción de miedo recorre una escala: el temor, el miedo, el terror. Sikorski, en unión de Cannon y Goldstein, han delineado claramente los signos corpóreos del miedo: pulso débil y vibrante, inhibición de las secreciones, con excepción del sudor; palidez de la cara y extremidades por vasoconstricción periférica; incontinen-

⁴ FLANDERS DUNBAR, *Emotions and Bodily Changes*, Columbia University Press. New York, 1943.

⁵ DR. JEAN L'HERMITTE, *Les Mécanismes du Cerveaux*, Gallimard, París, 1937.

⁶ P. R. E. BRENNAN, O. P., *General Psychology*, The Macmillan Co., New York, 1937.

cia de esfínteres y excreción involuntaria; detención o corte de las funciones digestivas; temblor de las extremidades inferiores; erizamiento de las faneras cutáneas o contracción muscular que determina la carne de gallina (músculos *arrhector pilorum*).

Mosso, el ilustre psicólogo italiano, dice que uno de los efectos más terribles del miedo es "la parálisis de los músculos de la vida de relación, que no permite huir ni defenderse". La historia de las batallas y de las matanzas y las crónicas de los tribunales, añade, están llenas de crímenes horrorosos, en los que el terror destruye en la víctima el instinto de fuga.

El miedo es siempre temor y pavor a algo determinado. Nace por la espera de un sufrimiento o de un dolor próximo e inevitable, desde el de una picadura de aguja o una caída, hasta el de una enfermedad y la agonía.

Siempre que se habla de miedo viene a la mente una amenaza enteramente concreta, ya sea real o bien imaginaria. Ante esta amenaza concreta, el hombre se amedrenta. La causa de su miedo es lo que le daña, y según sea el posible daño que pueda sufrir, el miedo puede recorrer la escala del temor (menor) y del terror (mayor).

II

Sabemos ya lo que es una emoción y nos hemos adentrado en el conocimiento del miedo. Estamos preparados para investigar ahora qué clase de fenómeno es la angustia.

Karl Stern, en su libro *The Third Revolution*, nos narra el caso de una joven enfermera, inteligente y agradable, de excelentes antecedentes en la escuela de enfermería; pero que, sin embargo, sentía una reacción incontrolable, tan tensa y angustiada, que se consideró incapaz de seguir al servicio de su carrera. Apenas oía el timbre de alarma de la Jefa de enfermeras o el llamado de cualquiera que estuviera o formara parte de jerarquía profesional, se le aceleraba el pulso, se ponía pálida (vasoconstricción periférica), se le enronquecía la voz y sus ojos cobraban una expresión temerosa. El Dr. Karl Stern comenta ante este hecho: "Esta reacción no era causada por un temor concreto, sino que acaecía cada vez que se le llamaba por cualquier motivo."

Pronto se encontró el sentido de esta reacción que permanecía en el inconsciente y que la joven no había resuelto en términos conscientes: la imagen materna, que le inspiraba miedo, y la reacción hostil contra su madre. Situación aparentemente paradójica esta de la angustia neurótica en la que se asocia la fenomenografía del miedo con la culpabilidad, porque no está presente ningún peligro objetivo, como sí en el caso del miedo. Sin embargo, en la

⁷ SIKORSKY, "La mentalité morbide au point de vue psychologique", *Traité International de Psychologie Pathologique* de A. Marie, Tomo III, París, 1912. George Dumas, *Nuevo Tratado de Psicología*, Buenos Aires, 1951, Vol. IV.

angustia se nos ofrece toda la fenomenografía del miedo normal, excepto una cosa: la ausencia de un peligro objetivo, de una determinación en el mundo exterior. No obstante, la fuente del peligro existe, se encuentra en las profundidades de la persona.

Una primera conclusión es fácil de establecerse: el miedo se siente ante algo determinado; la angustia, ante algo que no es *nada*. Consultando a Soren Kierkegaard, el célebre teólogo protestante danés, aprendemos que la *nada* nos angustia porque no tiene cualidad para el hombre, el cual carece de órgano para percibirla. Ludwig Klages, psicólogo alemán, dice que "el miedo es algo determinado que no tiene que ver con la angustia". López Ibor, el ilustre psiquiatra español, nos recuerda que el miedo se tiene ante los seres u objetos concretos del mundo exterior, mientras que la angustia es ante algo vago e indefinido. El temor es algo con figura concreta. La angustia teme lo desconocido. "Frente a la angustia, el sujeto siente más que nunca su espantosa soledad y busca afanosamente la comunicación con un tú que le apoye"⁸.

Pero penetremos en lo que es la angustia. Hay tres fenómenos o vivencias parecidas: la inquietud, la angustia y la ansiedad. Sin embargo, los psicólogos y psiquiatras alemanes, no marcan distinción alguna entre estas tres vivencias. Se las considera como matices extremos de una misma vivencia, cuyos intermedios son, entre otros, la opresión, el mareo y el vértigo. Reciben en su conjunto el nombre alemán de *Angst*, angustia, la que se aplica tanto a la inquietud, como a la angustia, como a la ansiedad, de los autores franceses.

La angustia, afirma Jaspers, es una vivencia frecuente y torturante; es inobjetiva, y en esto, insistimos, difiere del miedo, que siempre es dirigido a algo concreto. Aun cuando predominantemente psíquica, la angustia está ligada a sensaciones corpóreas, a una vivencia de opresión, de sofocación y de apretujamiento. A veces se manifiesta localizada como angustia precordial y tal cual vez se nos presenta como angustia cefálica.

Otto Friederich Bollnow señala el carácter distintivo de la angustia separada del mero temor tal como correctamente lo viene haciendo la filosofía existencial⁹

"Lo específico de la angustia, dice Bollnow, permanece como un sentimiento (vivencia) corporal de congoja y de opresión. Pero la falta de un fundamento, de un objeto, pertenece a su profunda esencia. Precisamente en esta indeterminabilidad yace el carácter acongojante de la angustia". Y más adelante señala el filósofo alemán: "Algo se ha interpuesto entre él y las cosas, entre él y el mundo, entre él y los demás hombres, entre él y los valores ideales. Toda la vida múltiple y coloreada palidece y se entumece con la angustia. El hombre bracea en el vacío y se encuentra en espantosa soledad y desamparo."

Pero volvamos a Jaspers, quien introduce una distinción clarificante a pro-

⁸ LÓPEZ IBOR, *La Angustia Vital*, Paz Montalvo, Madrid, 1950.

⁹ O. F. BOLLNOW, *La Filosofía Existencial*, Madrid, 1954.

pósito de la angustia. Comienza por distinguir una angustia vital y una angustia existencial. La angustia es vital cuando dice referencia a predominancia somática y se manifiesta en forma estenocárdica (angor pectoris) y en forma de sofocación (en los trastornos por descompensación cardiocirculatoria). En la angustia vital hay siempre un trastorno neurovegetativo *ab origine*.

La angustia existencial es la que se vuelve notoria ante las *situaciones límites*, que son las que marcan los confines de la existencia humana, las inevitablemente adheridas a la condición humana y que oponen al hombre y a sus anhelos un obstáculo invencible: la muerte, el sufrimiento, la culpa, la lucha. O somos autores o somos víctimas.

Esta angustia existencial es normal en el hombre. Si, como dice Gaetano Benedetti, los síntomas corporales, que algunas veces se mezclan a ella, hacen aparecer al hombre como enfermo y le ponen de hecho en relación con los médicos, "la angustia, como otros muchos estados psíquicos torturantes, por ejemplo, la tristeza y el sentimiento de culpa, es una de las cargas normales del ser humano; pertenece a modo constitutivo a la existencia humana, tan íntimamente que ésta, sin angustia, conciencia de culpa, tristeza, perdería sus rasgos esenciales¹⁰.

Por consiguiente, la angustia normal es un elemento, un ingrediente necesario de la existencia humana, del ser del hombre; no de este o de aquel hombre, sino del ser humano en general.

Existe, pues, junto a la angustia existencial, una angustia morbosa, patológica, que depende de la intensidad, de la amplificación acentuada y de su carácter de situación en la vida del hombre. Se presenta siempre sin contenido propio primario, como una vivencia indeterminada.

El *agorafóbico* siente su crisis al atravesar una gran plaza desierta. Tal parece que el vacío es el determinante. El *claustrofóbico* siente crisis en un espacio cerrado. Hay, por consiguiente, un polimorfismo situacional que desempeña un papel meramente secundario en la aparición de la crisis. La angustia morbosa aparece como emergente de una situación límite. La mayor parte de las veces huye de una situación determinada por el temor de que se presente la crisis. Este es el miedo angustioso, en el que aparece por una parte el miedo y por la otra la angustia.

La clínica psicopatológica comprueba la triple presentación de la angustia morbosa: 1.—La angustia flotante, libre y sin dirección; 2.—La angustia manifiesta, que aparece con una significación simbólica ante los hombres y las cosas; 3.—La angustia oculta, cuya existencia es manifiesta indirectamente por virtud de ciertos modos compensatorios de conducta psicopatológica.

Ligados a la angustia existencial se encuentran los descubrimientos de "mundos nuevos"; en otras palabras: la angustia, aun en su nivel neurótico,

¹⁰ GAETANO BENEDETTI, "La angustia desde el punto de vista Psiquiátrico", en *La Angustia*, Tribuna de la Revista de Occidente, Madrid, 1960.

patológico, y a menudo precisamente por esta exacerbación, pone al sujeto ante perspectivas existenciales y ópticas que no hubiera alcanzado de otro modo, y que de ninguna manera, como expresa Jaspers, podrían ser psíquicamente clasificadas. Teodoro Haecker, en su obra *La Joroba de Kierkegaard*, nos hace ver cómo las vivencias de la decisión y el compromiso en ella envuelto desencadenaron en el pensador danés la profunda y radical experiencia de la angustia, que le permite descubrir en un horizonte de perspectivas infinitas la rica perspectiva de la existencia; Dostoievsky, a su vez, magistralmente captado en la feliz vivencia de la haceidad divina por la perspicaz penetración del gran teólogo alemán Romano Guardini, nos describe, en conmovedor estilo, los contenidos existenciales de su aura epiléptica: "Hay segundos en que siente uno repentinamente la eterna armonía que llena la existencia... Es como si de golpe toda la naturaleza fuese sentida en uno mismo y dijese: Sí, ésta es la verdad... Esto no sólo es amor, esto es más que amor. Es horrible que estos sentimientos sean tan claros y la alegría tan rápida... En esos cinco segundos viví toda una existencia y habría entregado mi vida por ellos. ¿Para qué todo el desarrollo, si el fin ha sido alcanzado ya?"

III

Venimos a averiguar ahora cuáles son los elementos motivacionales de la angustia existencial humana. Nos encontramos con el descubrimiento del sexo, del tiempo y de la muerte, es decir, con el mundo del hombre. Ahora bien, es en la edad de la adolescencia en la que se tiene el azoro de explicar el mundo del hombre. En otras palabras, la adolescencia es una edad intermedia entre dos mundos: el mundo del niño, que termina, y el mundo del hombre, que comienza. El niño es incapaz de experimentar la angustia, y lo es porque carece de los elementos que signan la temporalidad y la finitud. Tiene temor, miedo; pero no angustia. El hombre sí la experimenta, se sumerge en la *nada*, que no puede explicar, pues el hecho de tener una idea de ella significa que la nada es algo, lo que es imposible por contradictorio, aunque se tiene un presentimiento de ella, algo que va a ocurrir; pero que aún no es.

El sexo se le revela al adolescente como una realidad inexplicable, como una mancha que mancilla su alma y que, sin embargo, y a pesar de todas sus defensas, no puede menos que sentir. Aquí se encuentra el verdadero punto crucial para esta edad incomprendida. Los educadores y los padres deben mostrarse comprensivos y persuadir a los adolescentes de que la crisis fisiológica de la sexualidad en la pubertad es tan necesaria como puede serlo, por ejemplo, la salida de los dientes en la infancia, y que no debe haber razón alguna para inquietarse, sino, por lo contrario, para felicitarlo por ello.

A los adultos que rodean al adolescente les suele costar trabajo comprender la evolución que se produce en él, y suelen ser víctimas muchas veces de tentaciones contradictorias. Una de ellas es la que consiste en negar al ado-

lescente el derecho de tener ilusiones personales, ofendiéndole con observaciones humillantes que pueden ser resumidas de este modo: "Cállate, tú no sabes nada de la vida, tú no eres más que un niño." La otra tendencia, más nefasta tal vez por sus consecuencias, consiste en juzgar a un adolescente como se juzgaría a un adulto: "Este ya no es un niño"; "Tiene edad para darse cuenta de las cosas", y los adultos se aprovechan de ello para hacer pesar sobre el adolescente una reprobación no proporcionada a él. No hay ninguna razón para increpar al adolescente recubriéndose de buenas intenciones. He aquí la frase que constituye la expresión habitual en labios de los padres: "Hubiera preferido verte muerto antes que esclavo de tal vicio. Tus instintos te ponen por debajo del animal mismo, porque un animal tiene instintos normales y tú... te conduces peor que un animal. Con razón te han expulsado del Colegio."

Es evidente que ante tanta incompreensión esta crisis traiga aparejada la angustia; el adolescente no sabe qué hacer con el sexo. Tiende al hábito de la ipsación, se encierra en la soledad, se vuelve obseso y fóbico. Los padres y maestros deben aprovechar esta crisis de adolescencia para mostrar el ideal de castidad en todo su valor, no como un intento de desexualización, ni tampoco como rechazo de una pulsión vital, sino como sublimación; en una palabra, espiritualizándolo. Cuando el ser del adolescente ha tomado conciencia de todas sus finalidades y del papel que va a jugar en la vida de la sociedad y en el universo, alcanza una existencia plenamente espiritual. La importancia considerable del sexo en la psicología humana debe marcar la preocupación que tengan los educadores por ligar o enlazar nuestros instintos y nuestra carne con el espíritu.

Por otra parte, el adolescente se ha independizado del tiempo presente en que vive el niño; percibe el tiempo en su suceder inacabable, en su fluir continuo. Se da cuenta que de la misma manera que hoy es un adolescente, mañana será un viejo. Tiempo llegará en que ha de morir. Su mundo poblado de misterios entenebrece aún más con la perspectiva futura del naufragio irremediable. La muerte se introduce aquí como *punto límite previsible* siguiendo el trazo de la existencia. La muerte se halla presente por ausencia, en palabras de Landsberg, *mors certa, hora incerta*. Esta es también angustia para el adolescente. La muerte a la que muchas veces se arroja por el aterrador sentimiento de soledad. El adolescente sufre más que nadie la angustia de la soledad y más que nadie requiere el apoyo, la ayuda de los demás. Encontrar en su mundo circundante alguien que lo comprenda, alguien a quien plantear sus problemas, una alma humana que lo entienda cabalmente y que le dé el consuelo de una explicación. El adolescente dominado por la angustia presenta un estado vago, borroso, inexplicable: Algo así como la expectación de lo incierto, la asechanza de lo indefinido.

La angustia existencial nace durante la adolescencia ante fenómenos inexplicables por la temporalidad y la radical finitud. La muerte, efectivamente,

es el fin del ser empírico, su punto mismo *depetrificaci3n*, como dice Marcel. La angustia de no ser m3s empíricamente, de caer en un definitivo no saber, en una existencia desprovista de toda determinaci3n empírica.

IV

Meditando a la luz de la ontología esta angustia antropol3gica, esta congoja del hombre ante la nada, se nos revela el mismo ser del hombre en cuanto es contingente, es decir mezcla de nada y de todo, sin que sea ni todo ni nada. El ser contingente que conoce su contingencia, y este es el hombre, no participa ni de la infinita quietud del todo, ni de la cis3rrima inercia de la nada. El contingente es el ser que de tal manera existe, que puede no existir, es aquel que en s3 mismo no es *sumo*, que en nada se basta y que tiene fuera de s3 la raz3n de su ser, de su esencia, de su existencia y a3n de su misma posibilidad; el ser contingente es el mutable, el acto imperfecto, la mezcla de potencia y de acto, de *essentia et esse* de *quod est et quo est*; en la pat3tica terminología del ITINERARIUM bonaventuriano el ser contingente es *umbra, tenebra, vestigium, speculum, possibilitas, figmentum*.

Sabe el contingente que viene de la nada y va a la nada; pero conoce que viene del todo y va al todo. La criatura consciente vive y siente la propia inestabilidad, siente el cambio que unas veces es ascencional y otras veces descendencial, nota que el piso sobre el cual se apoya su existencia es fr3gil y escapa a su pisada. Es la propia defectibilidad percibida y denunciada en forma inexorable por la angustia.

La angustia existencial nos pone precisamente ante la *nada*, ante una nada que no es puramente nada, porque causa angustia y congoja. El fen3meno entitativo enfrentado por la angustia consiste en la deficiencia del ser creado que reside en su potencialidad y mutabilidad 3ltima. Es la presencia de la nada como una posibilidad que ineluctablemente se ha de temporalizar con la muerte. El ser del hombre y de manera principal su pensamiento, se inquieta y angustia ante su propia contingencia.

Del an3lisis terebrante del propio desamparo, del an3lisis de la propia limitaci3n, de la propia desgarrada estructura existencial, nace el tema de la angustia tan caro a la filosof3a contempor3nea. M3s la angustia de los contempor3neos, bien vista, no es sino lo que los grandes maestros de la tradici3n, singularmente los de la direcci3n agustiniana, llamaron la insegura y carente interioridad del hombre, la conciencia de la miseria existencial, la conciencia de la contingencia, en terminología tomista, la conciencia de ser *extra causam*, el darse cuenta de estar echado fuera de su principio, de ser lanzado, arrojado en el mundo, persistiendo, empero, por as3 decir, sobre la nada existencial, frente a un horizonte erizado de posibilidades y cuya expectaci3n desvela la esencial insuficiencia, la penosa inseguridad en la existencia. Es indudable que el genial Agust3n supo contemplar con penetrante y lumi-

nosa visión estos contradictorios elementos de la estructura óntica; la existencia humana, más precisamente, y en expresión ejercitativa, el existente humano, se le revela como una dolorosa incoacción de algo que el mismo existente, que se da cuenta de que no es contingente como lo son otros contingentes, busca afanosamente: ser y no ser: nada y eternidad.

OSWALDO ROBLES
Universidad Nacional
Autónoma de México



PERFECTIBILIDAD Y EDUCABILIDAD

Cuando se habla de educación, es indudable que se habla de un proceso hacia la perfección. Se puede discrepar en muchos aspectos, incluso fundamentales, que atañen a la educación, pero no hay duda que es imposible no coincidir, por lo menos, en que es un movimiento hacia la perfección del hombre.

En esta coincidencia, se halla implícita y exigida otra, tan evidente como la primera: el hombre no es un ser perfecto, pero puede lograr perfección; es más, su naturaleza no es concebible sin un movimiento hacia una perfección. Más adelante analizaremos su naturaleza y el sentido de este movimiento. Nos interesa por ahora precisar el concepto de perfectible, puesto que lo predicamos del hombre, y considerar su coincidencia y diferencia con la noción de "educable".

I. LA NOCIÓN DE "PERFECTIBLE"

Naturaleza y perfectibilidad

El sentido común nos indica que "perfectible", en un sentido universal, se predica de aquella realidad que puede llegar a una riqueza superior en el orden de su propia entidad; esto es, que puede ser mejor, o llegar a tener mayor bondad entitativa de la que tiene cuando se predica aquel adjetivo. De aquí que pueda decirse v. gr. que un arbolito es perfectible, en cuanto puede llegar a un grado de desarrollo que incluya mayor "bondad" o "entidad"; su estado de adulto.

Perfectibilidad, por tanto, es la aptitud para lograr o recibir perfección.

Esta amplitud con que abordamos el término, cubre una serie de modalidades reales, que nos interesa distinguir, y que surgen de la manera como se realiza el tránsito a la mayor perfección del ser apto para realizarlo.

Distinguimos pues:

1. — a) La aptitud *activa*, en la misma línea de la naturaleza del ser de que se trate, cuya mayor perfección le adviene o exigida, o simplemente en consonancia con su naturaleza; P. ej. la disposición del perro para crecer, apetecer, conocer (perfectibilidad activa).

b) La aptitud *pasiva* para recibir una perfección que puede o no desbordar las posibilidades de una naturaleza, y que no está exigida por esa naturaleza; v. gr. la pasividad del cobre para recibir una determinada forma (perfectibilidad pasiva).

2. — a) La perfectibilidad *intrínseca*, que afecta a la misma naturaleza del ser que se dice perfectible.

b) La perfectibilidad *extrínseca*, que no afecta a la naturaleza misma.

3. — a) La perfectibilidad *cerrada* (activa o pasiva), en el ser que tiene sus posibilidades de perfección *predeterminadas* en su naturaleza, al punto que no pueda desbordar sus propios límites para acceder a otra perfección de superior grado entitativo. Por ej.: la de un vegetal o un animal.

b) Perfectibilidad *abierta*, en cuanto la naturaleza del sujeto sin que exija una perfección de grado entitativo superior, puede recibirla, por acción de otro agente. Este tipo de perfectibilidad puede concebirse a su vez, como intrínseca o extrínseca. Aquí se plantea la discusión entre la concepción luterana y católica, de la apertura del hombre a la Gracia divina. Lutero sostenía que si bien el hombre puede recibir la Gracia, ésta lo afecta sólo de un modo extrínseco, sin modificar la naturaleza, ni depender de ella, ni siquiera en cuanto deba existir cierta “disposición” para recibirla.

4. — a) Perfectibilidad de actualización *forzosa* o “necesitante” en cuanto no depende del sujeto el no tener acceso a “su” perfección, a la cual tiende *con empuje necesario*, a menos que esa tendencia se vea afectada o interferida por la acción de otro agente. Por ej. el dinamismo vegetativo o sensitivo; la tendencia de la inteligencia humana a conocer y de la voluntad al bien.

b) Perfectibilidad de actualización *no forzosa*, que puede ser activa (en este caso se dice que el sujeto perfectible es libre) o pasiva. En el primer caso si bien hay tendencia hacia la perfección, depende del sujeto que la naturaleza siga o no su línea tendencial perfectiva. El hecho de existir un dinamismo, la hace forzosa en cuanto al empuje, y no-forzosa, en cuanto a la consecución efectiva de la perfección.

5. — a) Perfectibilidad cuya actualización depende sólo del sujeto perfectible. De un modo riguroso, no se da en la realidad, ni puede darse, pues todo ser en potencia pasa al acto por otro ser en acto.

b) Perfectibilidad cuyo acto depende del sujeto y de la acción con-causal de otros agentes.

6. — a) Perfectibilidad sin término “ad-quem”, o sea, que encierra la posibilidad de una actualización o perfeccionamiento “ad infinitum”, o un progreso indefinido. Este tipo de perfectibilidad, que ha sido afirmado históricamente, de un modo implícito o explícito (Kant, Hegel, Darwin, Marxismo), encierra un absurdo.¹

¹ Sto. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-IIae, Q. 1, a. 4
ARISTÓTELES, *Física*, VIII, C. 5, 256 a. 13 b, 2

b) Perfectibilidad con un término “ad-quem” (finalidad), con cuya consecución desaparece la posibilidad de perfección, porque se ha logrado la actualidad de la misma.

7. — a) Perfectibilidad *determinada*, en cuanto implica la posibilidad de un movimiento perfectivo preciso, sobre líneas de las que el perfectible no puede salir (árbol, animal).

b) *Indeterminada*, en cuanto el sujeto puede recibir perfecciones diferentes, sin que haya “necesidad” respecto a cada una de ellas.

c) *Determinada-indeterminada*: determinada en cuanto a la especificidad del movimiento en general (P. ej. la voluntad, por el “bonum in commune”) pero no en cuanto a la *existencia* concreta de “tal” objeto especificador (del conocimiento, de la voluntad) o a la existencia de “tal” acto concreto.

8. — a) Perfectibilidad meramente *subjetiva*, en cuanto el sujeto es apto para un desarrollo, sin que entre en relación con un objeto, que lo perfeccione. Tal el caso de la aptitud para desarrollarse y ser adulta en una planta.

b) Perfectibilidad *objetiva*, en cuanto el acceso a la perfección depende de que el sujeto entre *en relación* con un determinado objeto (inteligencia, voluntad).

9. — a) Perfectibilidad *exclusiva*, que consiste en la aptitud que reside totalmente en el sujeto que, en virtud de determinado (s) acto (s), se perfecciona sólo él.

b) Perfectibilidad *participada* o de común actualización, que consiste en la (s) aptitud (es) que reside (n) en uno, dos o varios sujetos, de modo tal, que la consecución de un bien perfectivo, exige la acción de todos aquellos diferentes sujetos, a los cuales perfecciona. Es el caso de la perfectibilidad de los miembros de un “todo moral” (familia, sociedad política, etc.), o la que supone el ejercicio de determinadas acciones correlativas (enseñar, hablar, procrear, y, en general, todo acto perfectivo relativo “ad alterum”).

10. — a) Perfectibilidad *propia*, que supone una real perfección del sujeto, al actualizarse.

b) Perfectibilidad metafórica.

Todos estos modos de ser perfectible, suponen como elemento condicionante, la propia naturaleza del ser perfectible, que no es “perfeccionado” si se la destruye, aún cuando sea para incorporarla a un grado entitativo más noble. Sí sería perfeccionado, si se diera el caso de poder tener acceso a un plano o grado entitativo superior, sin que fuese destruido en su entidad específica.

Ahora bien; una observación atenta de la realidad, fundada en la experiencia común, y en el conocimiento científico (especialmente filosófico y teológico) nos permite distinguir, en cuanto a “seres” perfectibles se refiere:

1º *Seres de naturaleza estática:*

a) Seres no perfectibles.

b) Seres perfectibles, pero con perfectibilidad sólo extrínseca, no dinámica, fuera de la línea de su naturaleza.

2º *Seres de naturaleza dinámica:*

a) Seres con perfectibilidad de actualización forzosa, dinámica y cerrada, en la línea de su naturaleza.

b) Seres con perfectibilidad de actualización forzosa no-forzosa, dinámica y abierta, en la línea de su naturaleza.

Veamos esto de modo más explícito:

1º *Seres de naturaleza estática:*a) *Seres no perfectibles*

Sólo pueden concebirse dos clases de seres que excluyan la posibilidad de recibir perfección alguna: 1. El que sea absolutamente perfecto por naturaleza, y por tanto no pueda recibir mayor entidad; tal el caso de Dios, el Acto puro, de Aristóteles², cuya inmovilidad es precisamente el resultado de su imposibilidad de adquirir (y de perder) perfección³; y 2. El que haya agotado su capacidad de recibir perfección, o concluido su movimiento tendencial perfectivo, de modo eminente, y que excluya la posibilidad de toda otra perfección en la línea de su naturaleza. Tal el caso del angel o del alma humana separada que goza de la visión beatífica.

La única tendencia si así pudiera llamársela, concebible en tales seres, no es de tipo perfectivo: es la que emana del mismo hecho de ser, y que consiste en conservarse en la existencia,⁴ sin la búsqueda adquisitiva.

b) *Seres perfectibles, pero con perfectibilidad sólo extrínseca, no dinámica, fuera de la línea de su naturaleza.*

Hay otros seres no perfectibles en su naturaleza de un modo intrínseco, lo cual se muestra en la falta de tendencia adquisitiva. La perfectibilidad intrínseca se hace conocer por la tendencia hacia lo que no se es y de algún modo se puede llegar a ser. Tales seres son los físicos, desprovistos del movimiento perfectivo interior que se llama vida, o sea, los seres inanimados.

Estos seres sin embargo, no excluyen de un modo absoluto la posibilidad de enriquecerse entitativamente. Pueden adquirir perfección (es) diferente (s)

² ARISTÓTELES, *Metaph.* XII, 6, 1071 b 22, "Il faut donc qu'il existe un principe tel que sa substance même soit acte" edic. Tricot. París, Vrin, 1953, t. II, pág. 667. "... être éternel, substance et acte pur", *ibid.*, 7, 1972 a, 20-25, edic. cit. p. 675. — Cfr. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1956, t. I, p. 490.

³ ARIST., *op. cit.* XII (xxx) 7, 1072 b 13 "... c'est ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, mais..." edic. Tricot t. II, p. 680.

⁴ E. GILSON, *L'être et L'Essence*, París, Vrin, 48, chap. III: L'être et l'existence". — J. MARITAIN, "Siete lecciones sobre el ser", Bs. As. 1944, trad. de A. Frossard, Cuarta lección, espec. pág. 107 y ss.

a la propia, natural, por la acción de un agente externo, que les imprime una forma accidental diferente a la poseída. Poseen pues, una "potencia pasiva"⁵ para recibir formas accidentales, que, desde el punto de vista ontológico, se pueden considerar como perfección. Esta, no es, por tanto exigida por su naturaleza; les adviene de un modo no necesario, contingente y extrínseco. Tal es el caso del oro puro que, como tal, no "tiende" a mayor perfección por su naturaleza; como oro, ya es todo lo que puede ser. Pero puede recibir una forma no exigida por la naturaleza del oro (v. gr. la de un anillo), extrínseca a su condición de tal. De algún modo, pues, son perfectibles en cuanto sujetos en potencia para recibir formas accidentales⁶ impresas por una acción causal eficiente y extrínseca.

Nos atrevemos a decir, que esta perfectibilidad, lo es sólo en sentido metafórico, como se desprende del hecho de que, la falta de estas formas accidentales que pueden adquirir, no les quita su perfección natural: el oro, no es menos oro cuando es un trozo informe que cuando es anillo.

2º Seres de naturaleza dinámica:

a) *Con perfectibilidad de actualización forzosa y cerrada, en la línea de su naturaleza.*

Son los seres vivos que conocemos con el nombre de vegetales y de animales. Poseen un empuje interno o dinamismo de su naturaleza hacia su forma perfecta.⁷ Hay en ellos, pues, cierta apertura a lo que no se tiene, pero hacia lo cual tienden de un modo determinado, forzoso o fatal. Su perfectibilidad significa búsqueda necesaria de la plenitud óptica que les corresponde. Así el pollito tiende a su forma adulta con un movimiento que no puede detener ni orientar hacia otra forma. Se trata de un movimiento de actualización que sólo puede detenerse o desviarse por agentes extrínsecos a su naturaleza.

La no actualización de sus posibilidades perfectivas, significa en estos seres, la frustración de su dinamismo esencial.

Los agentes extrínsecos no sólo pueden actuar para frustrar su movimiento, sino que a veces, su acción, encuentra posibilidades activas, internas (cuyo desarrollo no comienza siempre de modo forzoso), que permiten mejorar el dinamismo perfecto, o del individuo o de la especie.

b) *Seres con perfectibilidad de actualización necesaria-no-necesaria, abierta en la línea de su naturaleza.*

Tal es el caso del hombre, que creemos único. Hemos caracterizado en

⁵ ARISTÓTELES, *op. y edic. cit.* H (VIII) 7, 1049, 5-12. Cfr. JOILVET R. *Traité de Philosophie*, París, Vitte, 1950, t. III, *Métaphysique* (4ª edic.) pág. 244.

⁶ Vid. R. JOILVET, *op. cit.*, parágr. 251, 1, b. en pág. 298.

⁷ Es el apetito natural propio de los seres vivos. Vid. J. MARITAIN, *op. cit.* p. 108 y ss. P. SIWEK, *Psychologia Metaphysica*. Roma, Univ. Greg; Tesis XXII p. 246 y ss. Tesis XXII p. 246 y ss.

⁸ Cfr. GEMELLI y ZUNINI. *Introducción a la Psicología*, Barcelona, edic. Luis Miracle 2da. edic. 1955, trad. de Fernando Gutiérrez, p. 72 y ss. A. WILLWOLL, *Psychologia metaphysica*, Herder, Barcelona 1952, cap. 10.

el acápite, la perfectibilidad específica del hombre, pero debemos apuntar que no es la única que posee. Distingamos pues:

1. — El Dinamismo vegetativo señala en el hombre la presencia de una aptitud para recibir perfección, de un modo forzoso respecto de su desarrollo, aunque condicionante y sirviente de otros dinamismos (sensible e intelectual).⁸ Esto, en cierto modo, configura una cierta apertura que también se advierte en el movimiento vegetativo del animal, pero no en el del vegetal. Ese “servicio” se cumple de modo infalible, si no hay interferencias en el empuje natural-vegetativo.

Sería erróneo pensar que la diferencia con el dinamismo del vegetal, por la apertura o servicio a otro dinamismo, es sólo extrínseca.

En el animal, y con mayor razón en el hombre, su dinamismo vegetativo, sin perder su carácter propio, se encuentra intrínseca y esencialmente perfeccionado por su ordenación a actos o funciones de naturaleza superior.⁹ Son dinamismos vegetativos, específicamente distintos, siendo su especificidad determinada por la función psíquica superior a cuyo servicio están.¹⁰ Esta diferencia formal, se refleja, como es de suponer, en la materialidad de las funciones vegetativas, lo que hace que en el dinamismo vegetativo del animal y del hombre, haya aspectos que no existen en el del vegetal: los destinados a sostener orgánicamente las funciones psíquicas de relación (conocimiento y apetito).

2. — El dinamismo sensible es en el hombre, otra línea de perfectibilidad de actualización forzosa o necesaria, que supone a la vegetativa y de ella depende como de su instrumento.¹¹ No obstante su aparente semejanza con la perfectibilidad del animal, hay una diferencia esencial: es la *apertura* de la vida sensible humana, a su vida intelectual, a la que condiciona, sirviendo,¹² y de la que recibe un carácter específico¹³ que le quita su condición de “cerrada”, clausa y última que tiene en el animal.

Es decir, la “animalidad” del hombre es diferente de la del animal; y su carácter subordinado a la vida intelectual, es natural en el hombre. Pero esta subordinación (ordenación para...) no siempre es *efectiva* en el *acto* humano, pues el influjo de la falibilidad del principio subordinante (inteligencia y voluntad libre), suele traducirse en el paradójico hecho de que, lo que está naturalmente ordenado, esté efectivamente desordenado.¹⁴ Aquella falibilidad pues, hace posible que, en la articulación misma del dinamismo perfectivo racional con el subordinado dinamismo perfectivo sensible (infalible en su orden), exista un principio de distorción o de imperfección.¹⁵

⁹ A. WILLWOL, *Alma y Espíritu*, Madrid, Razón y Fe, 2da. edic. 1953 cap. XII. Paulo SIWEK, *op. cit.* 5ª edic. pp. 159, 522 y ss.

¹⁰ Ibid. Cfr. GEMELLI y ZUNINI, *op. cit.* cap. II, parág. 2.

¹¹ WILLWOLL, “*Alma y Espíritu*”, pág. 198, edic. cit.

¹² GEMELLI y ZUNINI, *op. cit.* p. 72 y ss. LANDUCCI, *El Misterio del Alma Humana*, Madrid, 1954; trad. p. Antonio Alvarez de Linera p. 189, Vid. nota del traductor.

¹³ PAUL SIWEK, *op. cit.* pág. 522 y ss.

¹⁴ LANDUCCI, *op. cit.* especialm. cap. XV: “El drama humano”.

¹⁵ Ibid.

3. — Veamos ahora, la perfectibilidad específica del hombre aunque brevemente, puesto que nos ocuparemos luego en forma especial de ella.

Es innegable que en la línea de su vida específica racional, íntimamente vinculada al servicio de su dinamismo vegetativo-sensible, el hombre tiende *necesariamente* a su bien específico y por tanto al ejercicio de sus actos, lo que significa búsqueda de perfección.¹⁶ El sólo hecho de actuar (p. ej. juzgar), es ya perfección adquirida por la potencia.

Hay por tanto en el hombre, en la línea de su dinamismo racional, una perfectibilidad de actualización forzosa o necesaria mínima: la tendencia ineludible al acto específico.

Pero el empuje obligado de la naturaleza racional hacia su acto no significa que el hombre necesariamente logre "su" perfección específica.¹⁷ La perfección proporcionada a la naturaleza racional —y exigida por ella— no le adviene de modo fatal, por la sola puesta en marcha de su dinamismo, cómo le adviene en su orden al vegetal o al animal. El hombre no logra *forzosamente* su perfección de hombre, a la cual tiende, sin embargo, forzosamente.

Es pues la suya una naturaleza que, como tal, lleva de un modo intrínseco la tendencia a una perfección que necesita para lograrse, para ser con plenitud;¹⁸ pero que también de un modo intrínseco, lleva incardinada su falibilidad: en el acto de la inteligencia¹⁹ y en el acto libre de su voluntad.²⁰

Se trata probablemente del único ser, a la vez naturalmente perfectible y frustrable. No está forzado a ser perfecto aunque tiende a serlo. Quizá no esté de más apuntar que aquí se halla la raíz antropológica de su insatisfacción y de su angustia.

4. — Hay en el hombre, otro ángulo de perfectibilidad que, si bien está en la línea de su naturaleza racional, desborda sus posibilidades: se trata de la potencia o aptitud pasiva —pero intrínseca para ser reducido a un grado de entidad eminentemente superior, aunque también racional: el de la naturaleza divina.²¹ Se trata de una posibilidad no debida a su naturaleza²² y por tanto no "exigida" ni necesitante, pero que consiste ciertamente, en una aptitud innegable para recibir —por acción de un agente extrínseco idóneo²³—,

¹⁶ SERTILLANGES, *Santo T. de Aquino*, Bs. As. Desclée, 1945, trad de J. L. de Izquierdo Hernández, t. II p. 90 y ss.; id. p. 213 y ss. Sto. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I Q. 82 a. I. Vid. la introducción a la Q. 82, de M. Ubeda Purkiss, en la edic. BAC t. III (2º), p. 338, y la introd. del autor cit., a la Q. 83 p. 357 de la edic. cit.

¹⁷ SERTILLANGES, *op. cit.* p. 301.

¹⁸ J. MARITAIN, *op. cit.* p. 170 y ss. SANTO T. DE AQUINO, *Summa T.*, I Q. 80 a. I (ver nota 15) Sertillanges, *op. cit.*, II, p. 300.

¹⁹ Consta por la experiencia común.

²⁰ Vid UBEDA PURKISS, Introducción a la Q. 82 (de la S. T. de Santo Tomás) en edic. BAC ya citada.

²¹ DENZINGER, *Ench. Symbol*, Barcelona, Herder 1955 N° 1021.

²² *IBID.*

²³ S. PABLO, *Eph.* 2, 8.; II Concilio de Orán, año 529, Canon 18 y 21; Denz n. 191, 194.

una "forma", la Gracia, que afecta intrínsecamente a su naturaleza, llevándola a un plano ontico-perfectivo superior y sobrenatural, sin destruirla.²⁴ Posibilidad de perfección formal intrínseca²⁵ pero que, en cuanto al origen del influjo causal eficiente perfeccionador, es indudablemente extrínseca.²⁶

Aunque no es nuestro propósito ahondar en este tema, señalamos sin embargo, que esta "aptitud pasiva" tiene en el hombre dos grados: a) el de una "mera aptitud pasiva" de su naturaleza, y así se da en todos los hombres;²⁷ y b) el de una disposición *lograda*, por el orden efectivo en que se desarrolla el dinamismo racional del hombre, que cumple las condiciones de rectitud o integridad, simbolizadas en la secuencia:

ser \rightsquigarrow naturaleza racional \rightsquigarrow actos propios \rightsquigarrow objetos propios; disposición que es ya una perfección entitativa natural, *lograda* —por medio del libre albedrío—, y el mínimo necesario para poder integrarse a un grado de vida superior.²⁸ Y así, ni se da en todos los hombres, ni es totalmente "pasiva". Es pasiva en cuanto es sólo "disposición"; no lo es, en cuanto requiere una actividad para lograr ese orden o disposición, que es término de un esfuerzo; en cuanto requiere un orden logrado y espectante del gratuito orden entitativo superior²⁹, para cuya consecución, no obstante, la naturaleza racional del hombre, *por sí sola* inhábil³⁰

Lutero niega lo que acabamos de exponer; que el hombre pueda "disponerse" a la Gracia³¹, o por lo menos, niega que sea requerida disposición alguna³². A la gratuidad no puede responder en el hombre nada, ni puede el hombre disponer nada.

De ahí que tampoco pueda obrar, hacer cosa alguna por su salvación³³. También niega que la formalidad que adviene con la Gracia sea intrínseca, pues sostiene que no afecta la naturaleza misma del hombre³⁴. De las consecuencias de esta actitud, en el orden práctico, en la Historia y concretamente en la formación del hombre moderno y su sentido del "triunfo" nos ocuparemos en otro trabajo.

²⁴ P. XI "*Casti Connubii*" 31|12|1930. Cfr. Denz. Ench, Simb. n. 2237; N° 1021 (error de M. du Bay) M. J. SCHEEBEN, "*Los misterios del Cristianismo*", Herder, Barcelona 1957, trad. del alemán p. Antonio Sancho p. 656 y ss. Vid. Denz. 796.

²⁵ Ibid. Vid. Conc. Trento "Decreto sobre la justificación" cap. 7. Denz. n. 799.

²⁶ S. PABLO, *Eph.* 2, 8; *1 Cor.* 4, 7 y 12, 11; *2 Cor.* 3, 5. *Juan*, IV, 44.

²⁷ Conc. de Trento (1545-1563), Decreto sobre la justificación, (13|1|1547) Cap: 2; Denz. n. 794; y cap. 5, Denz. n. 797. *1 Juan* 2, 2.

²⁸ Conc., Trento Sesión VI Can. 4, 7 y 9; Denz. n. 817-819, Vid. "Decreto sobre la justificación", cap. 5. Denz. n. 797.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. can. 1; Denz. n. 811, Decr. cit. cap. 1, Denz. n. 793.

³¹ J. MARITAIN, "*Tres reformadores*", Bs. As. 1945, trad. de I. Fernández C., pág. 16 Vid. nota 18; nota 28.

³² Ibid.

³³ Salvo crear. Ibid., espec. nota 28, p. 215, 216 y ss.; pág. 44 y 58.

³⁴ Conc. Trento sesión V., n. 5, Bula "Exsurge Domine" 15-6-1520, n. 2, 3 y 31 Cfr. Denz. n. 742, 743 y 771. J. Maritain, *op. cit.* p. 16 y nota 18; p. 23, nota XIV.

II — LA EDUCABILIDAD

A. — Si es “perfectible” sinónimo de “educable”, en general.

Es indudable que el hombre es un ser “perfectible”. El problema que ahora nos planteamos, es si la noción de “perfectible”, coincide con la de “educable”.

La reflexión atenta del concepto común de educación, como proceso, nos permite señalar que implica:

1. — *actualización* o desarrollo de potencias;
2. — *dirección correcta* del dinamismo perfectivo;
3. — ejercicio tendencial del falible dinamismo perfectivo, *asegurado* y
4. — ejercicio causal en el proceso, por parte del mismo “educable”.

1. — Ocurre que, en muchos tratados de educación, se encuentra una explicación del concepto, atendida exclusivamente a lo que se llama “desarrollo” de las potencias, facultades o virtualidades del educando.

Es ésta una limitación muy peligrosa además de incorrecta, e ignorante de las diferencias reales entre los seres perfectibles. Por supuesto que la incorrección suele ir acompañada de una observación acertada que resulta inconciliable con aquélla: la de que la educación es un hecho exclusivamente humano.

Un tal concepto implica el desconocimiento de los diferentes modos de perfectibilidad, que hemos enunciado más arriba, y de las clases de seres perfectibles. Decimos que es incorrecta, porque en secuencia de aquel desconocimiento, se encuadra al hombre en una categoría de perfectibilidad que corresponde al vegetal y al animal: la de los seres con perfectibilidad *determinada*, precisa. De ahí que sólo se procure desarrollar, desenvolver aptitudes, sin la preocupación por la dirección u orientación del dinamismo general del hombre. Se puede ver ya, por qué hemos dicho también que resulta una concepción peligrosa: si se presupone que el desarrollo se realizará por buenas vías, se abandona el problema de orientar al hombre, que, a la postre, tendrá buenos instrumentos en sus potencias, sin saber adónde orientar su vida.

La educación supone desarrollo o desenvolvimiento de aptitudes de la naturaleza, pero esto solo, es insuficiente.

2 y 3. — La educación como proceso implica, sí, que se procure a un ser (el hombre) su desarrollo, mas no sólo esto, sino también que este desarrollo se logre en la línea de la propia perfección aún no lograda, y *difícil* de lograr en la adecuada dirección.

No olvidemos que el hombre es un ser con una perfectibilidad determinada en sus aspectos vegetativo-sensible, y en cuanto a la especificación general de sus potencias exclusivas: inteligencia y voluntad; pero perfectibilidad

indeterminada en cuanto a "tal" o "cual" objeto especificador perfectivo, y en cuanto a la existencia de tal o cual acto de su vida práctica. No olvidemos tampoco que el hecho de tener su movimiento natural un término "ad-quem" específico (*fin propio*), al que no se llega fatalmente, y el hecho de estar abierto el hombre a un plano óntico superior por la posibilidad de adquirir la Gracia (la cual depende, en parte, de su esfuerzo dispositivo), son hechos que exigen un "seguro" en la *dirección* del movimiento perfectivo, que la naturaleza del hombre no trae consigo.

Como tampoco trae consigo el "seguro" que le permita, una vez en la vía perfectiva, la realización concreta de cada acto necesario para recorrerla; lo que hace necesario que adquiera segundas naturalezas (hábitos operativos virtuosos) que lo auxilien en ese sentido.

Es decir que:

proceso de educación = *desarrollo* de aptitudes o potencias +
+ *dirección* adecuada hacia la perfección propia del
hombre *conseguida* y *asegurada* por virtudes.

Esto es muy importante. Donde esté excluido alguno de los dos ingredientes, no hay educación.

Donde no haya desenvolvimiento de una naturaleza que responda a una tensión perfectiva de ésta, no se puede hablar de educación; v. gr. en los seres inanimados, en Dios. La perfectibilidad extrínseca de los primeros, no significa por tanto educabilidad.

Donde, por otra parte, no haya que intentar asegurar en los hechos, la dirección perfectiva, porque la naturaleza ya la tiene asegurada, tampoco habrá proceso de educación. Tal el caso de los vegetales y animales. Se ve pues, cómo éstos, son perfectibles, mas no educables.

Perfectible no es, entonces, sinónimo de educable, por cuanto su extensión conceptual es mayor. La educabilidad es un modo especial de perfectibilidad.

4. — Si se supone que educable es el ser que puede ser causa de su propia perfección, se impone otra distinción.

Todos los seres perfectibles se comportan como *causa* de la perfección que adquieren; pero no del mismo modo, pues la expresión "se comportan como causa...", no es unívoca sino análoga. En efecto:

a) Los seres físicos inanimados se comportan sólo como causa material de una forma accidental que adviene, y que no es exigida por la sustancia que ya tiene su forma propia. Así entendido el poder "ser causa de su perfección" no es sinónimo de ser educable.

b) Los vegetales y animales se comportan también, como causa material en cuanto sustancias a las que adviene una perfección. Más no solo esto, sino que, en cuanto su naturaleza los empuja, los mueve hacia esa perfección, son también causa eficiente (con una eficiencia inmanente), de la adquisición de la perfección.

Por supuesto que su eficiencia es subordinada, no principal, por cuanto no depende de ellos el plan y dirección del movimiento, ni tienen dominio de aquel necesario empuje hacia la perfección propia; dependen por tanto, de otro agente motor y director. Por aquélla falta de dominio, no pueden impedir u oponerse al advenimiento de la perfección a que tienden. Es decir, no pueden ser causa de su frustración, esto es, de que *no adquieran* la perfección debida.

También en este caso, poder ser “causa de su perfección”, no es sinónimo de “ser educable”. Hay cierta perfectibilidad más no educabilidad.

c) También el hombre es causa material —en cuanto sustancia— de la perfección que adquiere, que siempre está en la línea del accidente y de la causalidad formal.

Y también es causa eficiente del advenimiento de esta perfección, más no del mismo modo que los vegetales y animales.

Es cierto que la naturaleza del hombre empuja fatalmente al acto específico, y, como tal, perfectivo. Y en este sentido, también es el hombre causa eficiente subordinada, y por tanto, no dueño del plan que explica el “porqué” y el “para qué” es hombre; ni es dueño del empuje inicial y sostenido de su naturaleza, en cuanto tal; ni del sentido de ese empuje, como que no es el autor de que su naturaleza sea tal como es.

Más también es cierto, que la inteligencia no tiene asegurada la perfección del acto, en el mismo grado que el instinto animal tiene el suyo. No tiene la inteligencia especulativa asegurado el objeto que la satisfaga perfeccionándola en cuanto tal. Ni es fatal que el entendimiento práctico actúe correctamente, y el hombre asegure la dirección de cada acto y de su vida toda hacia su perfección propia. Como no es fatal que la tendencia específica del hombre, la voluntad, actúe especificada por el objeto concreto que otorga al hombre su perfección.

El hombre es falible. La obscuridad rodea a su inteligencia, y la debilidad afecta a su voluntad.

Además, y fundamentalmente, es libre; y por tanto, dueño del acto puesto, y de su dirección en cada acto.

Falibilidad y libertad, hacen que el acto no siempre sea el más conveniente a su naturaleza y el más perfectivo. En el caso de que el hombre logre realizar los actos que le otorguen su perfección de tal, la puesta del acto y su dirección, le son atribuidas; ha sido el director de su actividad y la ha querido, pudiéndola no querer, u orientar en un sentido imperfectivo. De ahí la diferencia con la causalidad eficiente ejercida por el bruto. El hombre en cuanto ser imperfecto —perfectible-libre— es causa eficiente principal (aunque no primera) del advenimiento de su perfección. Por la misma razón, es causa eficiente principal de su frustración, lo que no sucede con el bruto.

Por aquí anduvo uno de los más graves y difundidos errores de Juan Jacobo y de otros, que creyeron que la causalidad eficiente de la naturaleza

humana obra respecto de su perfección como la de la planta o el bruto respecto de la suya: de modo infalible, en cuanto al movimiento y a la dirección.

Entre el "perfectible" predicado del animal y el predicado del hombre media entre otras diferencias, la que hay entre la potencia de reducción forzosa y correcta del acto, y la de reducción total sólo posible y de dirección correcta impredecible. Lo dicho basta para probar y comprender que la extensión del concepto "perfectible" no es la misma, sino mayor, que la del concepto "educable" que predicamos sólo del hombre.

B. — Si "*perfectible*", predicado del hombre, es sinónimo de "*educable*".

Esto es, si son de idéntica "suppositio" los predicados de los juicios: "el hombre es perfectible" y "el hombre es educable".

Téngase presente que, "perfectible" tal como se encuentra en el primer juicio, tiene su extensión reducida al hombre.

1. — El examen de ambos predicados nos lleva a concluir que la educabilidad del hombre está incluida en el concepto que expresa su perfectibilidad, más no lo agota, esto es, que también así perfectible tiene un significado más amplio que educable. Descendamos a los ejemplos:

Un niño de días de vida, indudablemente es perfectible. En esa su perfectibilidad está incluida la posibilidad de perfección en el funcionamiento de sus órganos: hígado, riñones, corazón, etc. ¿Podría decirse que ese aspecto de su perfectibilidad es sinónimo de educabilidad?

Por otra parte, el hombre incluye la posibilidad de asumir intrínsecamente la naturaleza divina —sin destruir la humana— por la Gracia; esto es parte de su perfectibilidad, más no de su educabilidad, pues la consecución de aquella perfección no depende de su esfuerzo, ni de sus exclusivas condiciones, sino de un "Agente Extrínseco libre", bien que supuestas ciertas condiciones del hombre, que sí son un aspecto de su educabilidad.

2. — La educabilidad es parte, en cierto modo de la perfectibilidad del hombre, pero no de cualquier manera: es educable en cuanto se puede preparar (y ser ayudado a ello) *para que su naturaleza realice los actos* que le den acceso a determinados objetos que lo perfeccionan totalmente como hombre. Estos objetos forman parte de su perfectibilidad (objetiva) puesto que lo hacen perfecto (subjétivamente); más no forman parte de su educación. Sin embargo sin esa educación no se hubiesen alcanzado aquellos objetos, puesto que no se habrían realizado los actos adecuados. Es decir que la educación es "para" la perfección, si bien ya es perfección, aunque no la definitiva y total.

La educabilidad del hombre hace posible su plenitud como tal; es su condición necesaria. La actualización de aquélla (de educable a educado) le permite alcanzar ésta.

3. — Desde otro ángulo, su perfectibilidad hace posible su educabilidad: el hombre es normalmente perfectible de modo forzoso en aquella parte de lo orgánico que no puede llevar el sello de una mejora consciente; si no lo

fuera, no sería educable. El desarrollo perfectivo del orden vegetativo es condición necesaria para que el hombre pueda ser educado. Quien detuviese su desarrollo orgánico al año de edad, excluyendo la posibilidad de proseguirlo ¿podría ser educado y luego alcanzar la perfección, en cuanto hombre?

Parece pues, que perfectible, predicado del hombre, y educable, no son términos de idéntico contenido nocional.

C. — *Los supuestos nocionales básicos de una reflexión sobre la educación.*

Hemos anotado más arriba que la educabilidad del hombre hace posible su perfección como tal (B. 2); que es su condición necesaria.

Esto quiere decir que justamente,

a) porque el hombre puede llegar y ser ayudado a llegar a un determinado grado de desarrollo que no es forzoso; y

b) porque puede orientar ese desarrollo a los objetivos perfectivos específicos que tampoco tiene seguros; o sea, porque es educable (a + b) puede alcanzar su perfección: es perfectible.

Digamos esto mismo de modo negativo.

Si faltare en el hombre el grado de desarrollo que le corresponde según su naturaleza específica e individual, y/o, si faltare la dirección adecuada y asegurada (por las virtudes) a su fines propios, habría una falla en su educación y no tendría acceso a su perfección total: no lograría su plenitud humana.

De modo que una reflexión que pretenda poner en claro el paso de la condición de "educable" a la condición de "educado" y el orden en que esta condición se halla, respecto de la perfección total del hombre, deberá encontrar previamente:

a) *Qué es lo que en el hombre ha de ser desarrollado*

Para esto se hace imprescindible una consulta a las conclusiones de una *antropología* realista. Esta incluye a su vez el contenido nocional de la psicología, la anatomía y la fisiología (somatología), que puede indicar lo que en el hombre hay de virtualidad, de potencialidad, apta para ser actualizada.

b) *Qué es lo que en el hombre hay de desorden*, con exigencia de un ordenamiento, y cómo y en qué sentido (con que fin) ha de lograrse aquél en toda la vida del hombre. Para esto se hace imprescindible el recurso a la *Ética* general. Ésta a su vez, se apoya en la antropología para poder conocer las exigencias de la naturaleza humana.

c) *Qué sentido tiene la inserción social del hombre*, y en qué medida y cómo, ha de lograr en ellas su perfección. Para lo cual ha de recurrirse a la *ética familiar y social política*.

d) *Cúal es el objetivo último* (fin último) *trascendente*, perfeccionador definitivo del hombre, cuáles son sus exigencias y qué proyección tiene sobre toda la vida humana. Esto implica consultar la *Teología* (dogmática y moral).

e) *Qué es el hombre, en cuanto ser*, y qué sentido tiene la conquista de

la libertad de la voluntad. Pero preferimos colocarlo de modo explícito y aún la perfección humana, en cuanto implica una mayor participación en los grados del Ser.

Para ello se necesita el indispensable concurso de una buena y realista *metafísica*.

De todo esto se desprende que una consideración de la educabilidad no es nada fácil, ni simple, sino todo lo contrario. La compleja arquitectura del hombre y el oscuro misterio del sentido de su vida, unidos a la falibilidad de la inteligencia que reflexiona para desentrañarlos, hace tímido el paso de quién busca conocerlos y gravísimo el más pequeño error.

D.— *Esbozo del fundamento de la educabilidad.*

Hemos dicho también que la educación es “para” la perfección, si bien, en la medida en que se haya logrado, es ya perfección.

Si el hombre pasa de ser “educable” a ser “educado”, esto es de ser perfectible a la adquisición de cierta perfección, es necesario pensar en un agente director que “mueva” a este ser en potencia para que se actualice. Ya nos ocuparemos de este tema en otro trabajo, en forma especial. Pero dejemos anotado desde ya, que, supuesta la virtualidad natural perfectiva del dinamismo vegetativo-sensitivo, ese agente director es el mismo hombre (que a su vez necesita ser movido por la Causa primera), el cual puede:

a) Descubrir el alcance y sentido de su perfectibilidad (y, por tanto de su educabilidad), por medio de su razón.

b) Elegir el camino hacia la perfección, supuesta la libertad.

Que el hombre sea perfectible no explica totalmente su educabilidad; es necesario añadir en él mismo, la razón y la libertad (dirección y no forzosidad), para explicar el carácter diferencial con el bruto, que no dirige su necesario movimiento perfectivo.

Por otra parte, el hecho de que tenga razón y libertad, tampoco explica por sí solo, su educabilidad. Aquéllas se dan en seres no educables (Dios, por ej.) porque son ya perfectos. Es necesario suponer que ellas actúan sobre la base de un ser que no es perfecto, pero que puede caminar hacia su perfección (perfectibilidad objetiva y subjetiva).

Mas tampoco es suficiente fundar la educabilidad del hombre en que puede llegar a su perfección (perfectibilidad), guiado su dinamismo libre por su razón. No se vería en tal caso *la necesidad* de asegurar la dirección y el movimiento perfectivo. Si se hace imprescindible asegurar a aquéllos, mediante el proceso educativo, es justamente porque en el sustrato de la condición humana, encontramos el hecho, evidente a la experiencia, de la *falibilidad* del hombre.

Quizá podamos expresar esto en otra ecuación:

$$\text{educabilidad} = \frac{\text{perfectibilidad dinámica} + \text{razón} + \text{libertad}}{\text{falibilidad}}$$

Podríamos ahorrarnos el término "libertad", pues todo ser racional, en la medida en que lo es, es libre, ya que la razón es el fundamento mediato de separado, por razones didácticas.

Un examen de la citada ecuación, imperfecta como todo lo que pretende representar en un esquema lo que atañe a la esencia del hombre, nos indica que, a menor falibilidad, mayor será el cociente de educabilidad y por lo tanto, la posibilidad de acceso a la plenitud. En cambio la mayor falibilidad, disminuye su educabilidad porque implica que sus posibilidades de perfección, y/o su razón y/o su libertad, están afectadas por la desviación, el error, la debilidad, etc., todas las cuales comprometen la "puesta en estado" adecuado para el alcance de la plenitud del hombre.

FRANCISCO RUIZ SANCHEZ
Universidad Católica Argentina
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación (Mendoza)

NOTAS Y COMENTARIOS

SER Y NO SER DEL SER SENSIBLE

“Recuerde una cosa saludable: generalmente, toda la verdad parece mucho menos grave que parte de la verdad”.

(A. MATEO, *El detective original*)

En un reciente artículo¹ hace el P. Jaime Echarri muy interesantes observaciones acerca de ciertos aspectos gnoseológicos del ser sensible; y si bien no siempre estamos de acuerdo con sus ideas, tales discrepancias o son sobre aspectos particulares o bien no nos interesan ahora como discusión. En lo que sí concordamos con nuestro autor, es en la necesidad de distinguir lo que en el tratamiento cosmológico es gnoseología y no cosmología. Lo cual conduciría a una liberación de la cosmología: “Es menester que la cosmología se purifique, en su contenido específico, no sólo de las ciencias de la naturaleza, sino también de las otras ciencias o saberes filosóficos, en particular de la Gnoseología y de la Metafísica, reteniendo nada más que las cuestiones ontológicas que le son propias y privativas”, es decir, constituyéndose como ciencia ontológica “únicamente del ser real sensible (o móvil) bajo la razón formal propia de este ser en cuanto tal ser sensible”. Hasta aquí señalamos estas atinadas observaciones, que desarrollará y ejemplificará el P. Echarri, y al solo efecto de interesar al lector en la consulta del trabajo original. Que nuestra intención fundamental es ocuparnos ahora de la segunda parte, de la filosofía del ser móvil.

En las páginas finales de su artículo, el P. Echarri plantea algunas dudas y observaciones que nos mueven a la respuesta. A fin de dar al lector una idea cabal de nuestra crítica y no traicionar las palabras, transcribiremos *in extenso* los párrafos que del trabajo citado hacen al caso.

—o—

Dice el P. Echarri:

“Toda realidad o ser contingente necesita ser hecho, es decir, causado por una causa eficiente. No hay duda y eso no se discute. ¿Pero se necesita igualmente que a toda realidad o ser contingente se lo *esté haciendo*? Suele responderse que esto ya es otra cosa y que hay que distinguir. El ser permanente necesita sólo ser hecho. A él le basta ser hecho. No es necesario que se lo esté haciendo, prescindiendo del influjo *sui generis* de la «causa primera», del que aquí no tratamos. Pero, en cambio —se añade— el ser «*in fieri*», ése necesita que además se lo esté haciendo. Un ejemplo:

¹ J. ECHARRI, “Gnoseología y filosofía del ser sensible”, *Pensamiento*, 1962, 18, 147.

.El movimiento de un proyectil es un ser "in fieri". Por eso no le bastará ser hecho y tener una causa eficiente, cual es el proyectil. Resulta, además, necesario que una causa eficiente permanente —el llamado "nisus" o "impetus"— lo esté haciendo continuamente. Así se ha justificado y se sigue justificando ese celeberrimo *nisus*, desconocido por Aristóteles, silenciado por Santo Tomás e introducido posteriormente en la Escolástica principal y decisivamente por los nominalistas del siglo XIV. Ahora bien, tal distinción no tiene un fundamento muy sólido" (p. 161).

En primer lugar, sostiene nuestro autor que no tiene fundamento sólido la conocida distinción entre el ser (contingente) permanente, que sólo necesita ser hecho de una vez por todas, y el ser (contingente) *in fieri*, que además ha menester que se lo "esté haciendo"². Negando, consiguientemente, y al ejemplificar con el proyectil en movimiento, la necesidad del *nisus*. Detengámonos momentáneamente aquí. Que este *impetus* haya sido negado por Aristóteles, exigiendo en su lugar el contacto inmediato entre motor y móvil³, y no sólo silenciado, sino también rechazado —y con razones de peso—, por el Angélico⁴; y aún más, que haya tenido origen en la maltratada "escolástica decadente", no debe conducir de por sí a su repudio. No se confunda Aristóteles con aristotelismo ni Tomás con tomismo, so pena de caer precisamente en aquella "repetición" en que consistió materialmente la decadencia escolástica: si el *impetus* es una exigencia de la realidad, debe ser introducido como verdad en el tomismo sin preguntar insidiosamente "de dónde viene" ni si se encuentra en las obras de Aristóteles o Santo Tomás.

Por otra parte, y positivamente ahora, sostenemos que en el ejemplo del proyectil, que trae Echarri, es imprescindible la aceptación del *nisus* si se pretende lograr una cabal explicación de las relaciones entre motor, movimiento y móvil. El "omne quod movetur" lleva a un necesario "ab alio", a un motor distinto del móvil (al menos, formalmente distinto); y por cuanto el movimiento es un incoercible actualizarse del móvil, exigirá un constante actualizador. La física se ha desembarazado de esta exigencia recurriendo a su "principio de inercia", lícito sólo en un plano descriptivo, pero en sí insuficiente como razón de la prosecución del movimiento. La iniciación del movimiento del proyectil se debe claramente al proyectil, causa *in fieri*, provocadora. Mas, ¿qué sentido tiene un movimiento sólo incoado? El tal es inconcebible sin continuación, sin estar el móvil siendo movido por una fuente exterior⁵. Y si es inaceptable la doctrina de la "impregnación" energética del aire⁶, es clara la exigencia que encierra de una causa *in esse* del movimiento, no obstante lo erróneo de su atribución: tal causa, una vez separados proyectil y proyectil, será el *nisus*. Por ello es que consideramos "aristotélica" la posición de Philoponus⁷ exigiendo "cierto poder motriz incorpóreo", o la "virtus derelicta in la-

² No podemos dejar de señalar la extrañeza ante la nomenclatura que utiliza el autor si bien parece que *ens permanens* equivale a *ens in fieri* potencialmente *in fieri* o ser móvil actualmente en reposo. Cf. lo que decimos en p. 195 ss.

³ ARISTÓTELES, *Phys.*, 266b 29 - 267a 19.

⁴ Sto. TOMÁS, *In VIII Phys.*, lect. 22; *In III De Caelo*, lect. 7; etc.

⁵ Material o formalmente exterior. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo*, 301b 18 - 19.

⁶ ARISTÓTELES, *De Caelo*, 301b 27.

⁷ J. PHILOPONUS, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, 1888, v. 17, p. 642.

pide a motore”, de F. de Marchia⁸, y las conclusiones análogas de Buridan, donde el *impetus* es “res naturae permanentis” y distinto del movimiento local según el cual es movido el móvil⁹. En todas esas concepciones —y dejando de lado erróneas explicaciones de detalles— subyace como exigencia la de una causa *in esse* que dé cuenta del movimiento del proyectil una vez separado del proyectador, no bastando la recurrencia a la natura del móvil.

Pero continuemos con las palabras de Echarri:

“En efecto, por lo que acabamos de decir y de sugerir, tanto en general como en este caso particular, se ve claro que no está aquí en juego el principio de causalidad, sino otra cosa menos clara y más problemática, a saber: la naturaleza del «ens in fieri». Se está dando por supuesto que el ser «in fieri», que el «hacerse», no es propiamente un ser, sino pura y simplemente un «ser hecho», que por eso mismo necesita que se lo esté haciendo. Pero este supuesto está muy lejos de ser obvio y evidente. Por nuestra parte, encontramos más razonable pensar que no sucede así, y que el ser «in fieri» es en todo rigor un verdadero ser y una verdadera realidad. Necesita, *lo mismo que el ser permanente*, que se lo haga y que se lo conserve, pero no que se lo esté haciendo. Que el ser «in fieri» dure y continúe en *su* ser, en su hacerse, una vez hecho, es problema no de causa (eficiente), sino de su propio y peculiar ser, problema de forma y de estructura ónticas, exactamente lo mismo que cuando se trata del «ens permanens»” (p. 161).

Palabras que nos llevan a pensar, si es que interpretamos bien, que se juega aquí con un equívoco. En efecto, ¿en qué se distinguen esencialmente el *ens permanens* y el *ens in fieri* sino en el estado actual de reposo y de movimiento? Siendo ambos indudablemente contingentes y no participando la movilidad actual de la esencia misma del ser móvil, sino siendo sólo una característica existencial del mismo, sólo el actual moverse diferenciará a ambos¹⁰. Con otras palabras, que tanto *ens permanens* como *ens in fieri* son, con todo rigor, verdaderos seres substancialmente constituidos de una vez por todas, lo cual no impide que en el orden accidental el ser móvil, en tanto que actualmente en movimiento, *esté siendo hecho*; que el sujeto del cambio, substancialmente determinado, lo esté siendo accidentalmente: la determinación substancial, característica común de ambos seres, no excluye en modo alguno la determinación accidental del ser *in fieri* en tanto que *in fieri*¹¹. El ser contingente (*permanens e in fieri*) sólo necesita haber sido hecho substancialmente una vez por todas en cuanto ser permanente en su esencia; pero accidentalmente, y como emanando de su existencia, está sometido a devenir, a devenir ser. Lo cual no empece se trate de “una verdadera realidad” —substancial,

⁸ Vid. el texto latino en A. MAIER, *Zwei Grundprobleme des scholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1951, p. 166 ss.

⁹ J. BURIDANI, *Subtilissime Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, l. VIII, q. 12. Un texto *in extenso* en A. MAIER, *O. c.*, p. 201 ss.

¹⁰ Que la movilidad no es constitutivo esencial del ser móvil es claro por cuanto de modo no habría sujeto propiamente dicho del cambio.

¹¹ Dejamos de lado, *ex professo*, el problema de los cambios substanciales, que no hace al caso.

agregamos—, como quiere Echarri. Aquí, en su ser substancial, es donde aceptamos se trate de “su propio y peculiar ser, problema de forma y de estructura ónticas”, tanto en el *ens permanens* como en el *ens in fieri*; pero negamos que esto excluya el problema de la causa eficiente en cuanto se considere al ser *in fieri* actual, como negamos que sea posible discutir a fondo el tema “prescindiendo del influjo *sui generis* de la “causa primera”, según opta por hacerlo Echarri. En primer lugar, no sólo se *debe* partir de aquella Causa como causa *in fieri*, tal cual se da en el acto creador, sino que además, como Causa del ser en cuanto ser, Dios es causa activa *in esse*, conservando en el ser a todo lo creado.

Ahora bien, si este *ens in fieri* “necesita, lo mismo que el ser permanente, que se lo haga y que se lo conserve”, ¿cómo puede agregarse a continuación: “pero no que se lo esté haciendo”? Porque, de acuerdo con lo que venimos diciendo, el *ens in fieri*, en cuanto *in fieri*, está necesariamente siendo hecho (accidentalmente): que no otra cosa está involucrada en la misma denominación *in fieri*. Para lo cual, claro está, no es menester recurrir inmediatamente a la Causa Primera. Este ser *in fieri*, en cuanto a su existencia, está condicionado por el orden que comporta la existencia simultánea del resto del cosmos, y si su duración (substancial) está condicionada por su estructura ontológica, ha de tenerse en cuenta que ésta no es puramente substancial, sino que el ser contingente está determinado por una estructura de substancia y accidentes. El ser cósmico está existencialmente condicionado a “convivir” accidentalmente con otros seres *in fieri*; circunstancialización que hará que el ser (potencialmente) móvil pueda moverse actualmente, manifestando ciertas tendencias —epifanía de su natura— hacia nuevas formas en general (modo de ser genérico) y hacia determinadas formas en particular (modo de ser específico), según lo que denominamos un “movimiento natural” del ser particular de que se trate¹². En este caso, y prescindiendo —ahora sí— de la Causa Primera, el o los agentes de tal circunstancialización sólo podrán ser considerados causa *in fieri*, causa del devenir de tal ser *in fieri* (actual), no de su estar deviniendo: dichos agentes se circunscriben a permitir se manifieste la natura del ser, el cual ahora *naturalmente* continúa *in fieri* actualmente.

Y aquí sí estaríamos plenamente de acuerdo con el P. Echarri acerca de la suficiencia de la peculiaridad óntica del ser sensible, tanto *in fieri* como *permanens*. Pero obsérvese que en todo cuanto va dicho subyace una distinción que implícitamente hemos hecho al referirnos al “movimiento natural” del *ens in fieri*, y cuya contrapartida inmediata es el *ens in fieri* en movimiento “violento”; en tanto que el ejemplo del proyectil —único ejemplo en Echarri— indica que su distinción se circunscribe al ser permanente y al ser *in fieri* violentamente movido, esto es, animado según un movimiento resultante de la respuesta del ser móvil a un agente y de acuerdo a su natura como principio *activo-pasivo* ahora. En este caso no consideramos posible desprenderse del *nisus* recurriendo sólo a la estructura ontológica del ser *in fieri*: ésta podrá explicar que la natura del móvil, como principio de pasividad, permita se lo esté moviendo, pero no hace referencia alguna al principio motor. De otro modo, estaríamos en el caso de querer explicar una acción por la única referencia a una potencia pasiva: sin acción-pasión, ninguna explicación. En estas

¹² Entendiendo por “movimiento natural” aquel que se produce por simple manifestación espontánea de la natura como principio de *acción* del ser móvil y una vez eliminados los obstáculos.

condiciones de movimiento violento¹³ del ser *in fieri*, es imposible dejar de lado el *nisus* a favor de una *pura* onticidad.

Oigamos nuevamente al P. Echarri:

“Y henos aquí retornando al principio. En el plano científico y teórico-positivo, las leyes de la naturaleza, su constancia y permanencia, se presentan con carácter fáctico y dado. Pero dentro de ese carácter fáctico y dado son problema de ser, problema de forma, problema de estructura, problema de cosa dada, problema —en suma— de «ens in fieri», verdadero ser. Su problema queda desenfocado y viciado radicalmente si se lo plantea y concibe como un problema de inducción, es decir, de causa, tratando de buscar el fundamento de la constancia en un influjo constante, *exterior* a la ley misma, a la estructura, a la forma y al propio «ser in fieri» como tal, y por eso mismo asimilable a una causa eficiente, sea, por lo demás, cualquiera la manera más específica con que cada uno se represente este influjo exterior. Incluso, si se lo concibe como un *influjo derivado* constantemente de la naturaleza de donde emanan la acción y el dinamismo” (pp. 161-162).

Retomando la subrayada *pura* onticidad, queremos concordar con Echarri acerca de que el carácter fáctico de las leyes naturales debe hallar su razón de ser en la misma estructura óntica del ser móvil como verdadero ser; pero esta estructura no ha de concebirse sólo estáticamente, sino también, y fundamentalmente, como estructura dinámica: el ser no sólo *es*, sino que *es* dinámico. La operación sigue al ser y el modo de operar al modo de ser. El ser no se manifiesta en cuanto *es*, sino en cuanto *es activo*; y si ciertamente sólo porque *es* es activo, y en el *ser* está la explicación última de la actividad —y, por ende, de las leyes naturales, sistematización de actividades—, no menos cierto es que las tales leyes naturales no hacen sino recoger, a su medida, las manifestaciones “tendenciosas” del ser y no la estructura ontológica. Los *hechos* científicos, inductivamente recuperados y adecuadamente tratados, desembocan en la ley científica como estatuto fáctico, y por la ley, en la teoría como explicación. Las leyes naturales —y las leyes naturales científicamente expresadas— son siempre estereotipación de inter-acciones; los sucesos cósmicos son siempre inter-fenómenos, y la ley constituye una expresión adecuada de un principio de acción y reacción que es general en la naturaleza¹⁴ y que posee, sí, su fundamentación última en la estructura ontológica del ser, pero que es captado a través de un inter-dinamismo que fenoménicamente —y aquí prende la ley— aparece como exterior al ser y como causa eficiente del fenómeno. Si bien, por razones metodológicas, el científico se desinteresará de tal causalidad y la reducirá a una funcionalidad recíproca entre variables. En estas condiciones, ¿no expresa la legalidad un “*influjo derivado*” constantemente de la naturaleza de donde emanan la acción y el dinamismo”? Porque, insistimos, la legalidad es captación adecuada de la dinamicidad del ser (confesamos no entender que sea “exterior a la ley misma”).

¹³ “Violento” mejor que “antinatural”, ya que de todos modos la trayectoria cumplida habrá respetado las naturas propias de motor y móvil.

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, 202a 3 ss.

Un párrafo hemos dejado para el final, y que en realidad trae el P. Echarri inmediatamente antes del primero transcrito. Y así lo hemos hecho, por cuanto pensamos que en él se resume el meollo del error que venimos señalando, permitiéndonos, consiguientemente, resumir así nuestra crítica. Dice Echarri:

“En el fondo de todo esto late una cuestión que aquí no hace sino aflorar por su vertiente científica. Es el problema del «ens in fieri», formulado así: ¿el “ens in fieri”, o sea, el ser temporal, es con todo rigor un ser o es sólo el hacerse de un ser? ¿Es una realidad propiamente tal o es sólo el hacerse de la realidad? Y en términos más escuetos: ¿hacerse es ser o no es ser, sino sólo condición de cierto ser? ¿Entre «hacerse» y «ser hecho» no habrá más que una diferencia puramente gramatical? Si, por el contrario, hay una diferencia también ontológica y el «hacerse» mismo es ya una clase de realidad y de ser, ¿entonces no se podrá y no habrá también que decir que el «hacerse» es hecho y que *basta* que el «hacerse» sea hecho?” (p. 160).

Palabras que nos traen a la memoria, y casi sin quererlo, aquellas otras del Filósofo: “El ser puede ser dicho en muchos sentidos”¹⁵, puesto que el problema aparece casi tan crudamente planteado como en Parménides. De cuanto hemos ya dicho, creemos que la respuesta se desprende de por sí. ¿Qué impide que el sea *sea* y al mismo tiempo se lo *esté haciendo*? Nada, sino una concepción puramente estática del ser: el ser puede *ser*, *estar siendo hecho*, y, sin embargo, no ser sólo el *hacerse de un ser* ni tampoco “una diferencia puramente gramatical”. El “hacerse” es una realidad, pero la realidad particular de un movimiento, esto es, no se trata de una realidad substancial; por lo cual no puede sostenerse que el “hacerse es hecho” sin caer en el “cambio del cambio”, que negara ya claramente Aristóteles por la sencilla razón de que el cambio no es sujeto¹⁶.

El ser móvil es ser y es hacerse, precisamente porque es móvil; el hacerse es condición del ser que resultará del proceso de devenir que se está cumpliendo en un ser que es. Por lo cual bastará que se cumpla el hacerse, siempre que se trate del *hacerse de un ser*. Y una pregunta final: al identificar Echarri *ens in fieri* con el ser temporal, ¿qué deja para el *ens permanens*? Volvemos así a la duda que planteáramos en la nota².

—o—

Confesamos que la lectura de los citados párrafos del trabajo del P. Echarri nos extrañó sobremanera, como fácilmente comprenderá el lector. Sin embargo, de ningún modo pensamos caiga Echarri en tales errores desde su filosofía, que bien estimamos su en tantos lances probada capacidad. Pero el error está, así opinamos, y no nos queda más remedio que aceptar el desafío, explícito que comporta su “estar ahí” —y por ello lo hasta ahora expuesto—, implícito que importa su origen. Origen que nos parece debe ser situado no desde la cosmología sino desde la ciencia de Echarri. Esto es, creemos que el laudable interés por lograr un acuerdo substancial entre física y cosmología y por fijar un

¹⁵ ARISTÓTELES, *Met.* 1003a 32.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Phys.*, 225b 15-20.

fundamento ontológico inmediato a la legalidad —culminación primera del que-hacer científico— le hace perder a nuestro autor su firmeza primera metafísica —que de ello se trata en última instancia— en busca de un “irenismo” que a la postre lo lleva a concesiones inadmisibles, como hemos señalado.

Plausible nos parece todo intento por lograr un acuerdo *fundamental* entre lo que del ser natural saben ciencia y cosmología, y en ello tenemos también empeñado nuestro esfuerzo. Pero tal acuerdo no deberá lograrse a cualquier precio. Ciertamente no al precio de concesiones metafísicas.

J. E. BOLZÁN

CATEQUESIS APOSTOLICA*

Para todo catequista, el libro de los Hechos de los Apóstoles adquiere una importancia relevante. La razón es obvia. En él se halla condensada la pastoral que el Espíritu Santo inspiró a los Apóstoles para anunciar la Buena Nueva, y hacerla vivir en los bautizados.

Las circunstancias de aquella predicación, son tan diversas de las actuales, que nuestra catequesis y la apostólica, sólo coinciden en lo esencial. El interés actual de su estudio reside, no tanto en el análisis del condicionamiento vital de aquel anuncio, cuanto en el esfuerzo por captar el espíritu que vivificaba aquella acción.

Me he circunscripto al análisis de los 12 primeros capítulos porque en esta primera parte late el espíritu primigenio. Todo el resto del libro, lleva el sello de la absorbente personalidad de Pablo.

El discurso de Pedro, el día de Pentecostés (II, 14-36, 38-40) es el germen que se va desarrollando a lo largo de los 10 capítulos restantes. El sol de la Pascua, proyecta en lontananza la sombra de este monumento doctrinal. En él está todo el programa: a este Jesús, de quien escribieron los profetas, que fue alzado en la cruz, Dios, "rotas las ataduras de la muerte le resucitó" (II, 24); ha sido constituido Señor y Cristo, y exaltado a la diestra de Dios, desde donde ha derramado su Espíritu: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo" (II, 38).

Pedro señala no sólo el meollo del programa, sino también sus destinatarios: "Esta promesa es para vosotros, para vuestros hijos, y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro" (II, 39). La Iglesia es católica desde la aurora. Y cada etapa recorrida hacia la conquista efectiva de esta catholicidad, quedará signada con la acción y la palabra de su cabeza visible.

Las líneas que siguen se proponen señalar cómo en la primera parte del libro de los Hechos, se contiene un anuncio kerimágtico y una catequesis pastoral, hecha por el instrumento de un grupo de catequistas calificados.

El anuncio pascual

Joseph A. Jungmann ha dicho certeramente: "Le christianisme n'est pas entré dans le monde comme un système philosophique, mais comme un fait historique" (*Lumen Vitae*), X-1955-Nº 1, pág. 130).

El anuncio de la Buena Nueva, es el anuncio de un hecho histórico: el misterio pascual. La salvación de los hombres, se ha realizado mediante hechos,

* Adhesión de la Facultad de Filosofía al Primer Congreso Catequístico Nacional.

referidos por testigos oculares: “pedisteis la muerte para el autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual somos testigos” (III, 15).

Testigos, por voluntad y elección del Señor: “Seréis mis testigos en Jerusalem, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra” (I, 8); testigos calificados, únicos, irremplazables; pero, además, testigos por necesidad interior: “Nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído” (IV, 20); “en el templo y en las casas no cesaban todo el día de enseñar y anunciar a Cristo Jesús” (V, 42; VIII, 4; VIII, 25).

No es un recuerdo nebuloso y vago, sino un estado psicológico de arrolladora fuerza dinámica; una exultación incontenible, brotaba del tremendo impacto que significó, al ver pasar a Cristo de la máxima humillación al *súmmum* de la gloria. Algo que “quemaba” dentro, y era preciso divulgar siempre y doquier.

El anuncio está presente en todos los discursos (II, 24; II, 32; III, 15; V, 30; X, 40). Crece y se propaga como el eco. Pero es este un eco de singular característica. No resuena tanto en los oídos cuanto en el corazón de quienes lo escuchan.

El cumplimiento de las profecías

Si el anuncio pascual, y los acontecimientos que le preceden y le siguen —pasión, ascensión, pentecostés— se presentan como hechos históricos de la máxima trascendencia, no pretenden, sin embargo, ser una novedad sin vinculación con el pasado.

Es la continuación de la Revelación. Su cumbre. Se presenta, por lo tanto, como una etapa de un proceso histórico. Etapa decisiva, definitiva y gloriosa; pero etapa al fin. No se trata de renegar de la tradición judaica, sino de mostrar cómo los hechos se insertan en la más auténtica tradición de los mayores.

Hablando a los judíos, Pedro, Esteban y los demás Apóstoles, evocan la Ley y los Profetas:

Henos aquí llegados a los días de Joel: “y sucederá en los últimos días, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños; y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán” (II, 17-21; Joel, II, 28-32).

Este Jesús que ha resucitado, es el cumplimiento de la promesa hecha por Jahwé a Abraham: “En tu descendencia serán benditas todas las familias de la tierra” (III, 25; Gén. XXII, 28).

Esta es la *Víctima* que anunciara Isaías: “Como una oveja llevada al matadero y como un cordero entre el que lo trasquila, enmudeció y no abrió la boca. En su humillación ha sido consumado su juicio; su generación, ¿quién la contará?, porque su vida ha sido arrebatada de la tierra” (VIII, 32-33; Is. L, 7).

Este es el *Profeta* que haría surgir el Señor: “Un profeta hará surgir el Señor Dios de entre vuestros hermanos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os hablare; toda persona que no escuchare a este profeta será exterminada de su pueblo” (III, 22-23; Dt. XVIII, 15-17).

Este es el *Cristo* del Señor: “¿Por qué braman las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han federado contra el Señor y contra su Cristo” (IV, 25-26; Ps. II, 1 ss.).

Este es el *Santo* que no podía experimentar la corrupción: “Traía yo al Señor siempre delante de mí porque Él está a su derecha para que no vacile.

Por eso se regocijó mi corazón y exultó mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza. Porque no abandonarás en el ades mi alma, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción. Me has dado a conocer los caminos de la vida y me llenarás de alegría con tu presencia" (II, 25-28; Ps. VIII, 11).

Este es el *Señor* de David: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies" (II, 34-35; Ps. CX, 1).

Cada uno de estos párrafos, despertaba una especial vibración en los israelitas de conciencia recta. A medida que se iba haciendo la luz, se iba despertando la compunción: "se sintieron compungidos de corazón" (II, 37).

Por ahora el Antiguo Testamento es la clave para entender el Nuevo. Más tarde, éste será la luz para comprender todo el alcance de aquél.

Este inserarse de los hechos en la historia, mostraba una vez más la infidelidad del pueblo elegido. "A éste, entregado según los designios de la presciencia de Dios, lo alzasteis en la cruz y le disteis muerte por manos de los infieles" (II, 23).

Esteban destaca cómo la perspectiva histórica resulta fatídica para Israel; le muestra a través de la historia, manifestando una actitud de perenne rechazo, una continuada infidelidad. Frente a esta tremenda manifestación, se producían dos actitudes extremas: de rechazo absoluto: "se llenaron de rabia sus corazones y rechinaban los dientes" (VII, 54), o de total aceptación: "¿Qué hemos de hacer, hermanos?" (II, 37).

Ignominia y glorificación

De todos los anuncios precedentes, sin duda, el más difícil de comprender y de aceptar para un judío era el de Isaías. La pregunta de Felipe es significativa: "¿Entiendes lo que lees?" (VIII, 30).

Porque si bien es cierto que los textos proféticos formaban el cuadro de la esperanza mesiánica, habían sido "cribados", en modo tal, que la imagen del *Mesías sufriente*, había ido perdiendo relieve hasta desaparecer. "El papel de Mesías, aparecía a estos espíritus, incompatible con el dolor, la vergüenza, al humillación" (LEONCIO DE GRANDMAISON).

Era una idea exótica, para ellos. No integraba su Weltanschauung. La idea estaba presente en numerosos pasajes; pero ellos no entendían el sentido. Una larga tradición había configurado así los espíritus. La responsabilidad de la tergiversación no era por eso menor. Se hacía solidaria con el pasado clavando sus raíces en la historia. Se había formado una nefasta tradición de infidelidad. "Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo" (VIII, 51).

Para la comprensión de este concepto fundamental —Mesías sufriendo— iban a servir de medio, otras dos ideas, presentes en su espíritu y objeto frecuente de sus reflexiones: satisfacción y glorificación.

Los Apóstoles tratan de probar:

Que Jesús muriendo por nosotros, ha satisfecho por nuestros pecados y nos ha reconciliado: "Por su nombre cuantos creen en El recibirán el perdón de los pecados" (X, 43). "Le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados" (V, 31). "En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (IV, 12).

Que ha demostrado su mesianidad con el poder de sus obras. El milagro es el argumento contundente, indiscutible. Y, dada la mentalidad judaica era indispensable. “Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por Él en medio de vosotros como vosotros mismos sabéis” (II, 22). “A Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (X, 38).

Que, precisamente, porque ha supeditado su poder, y se ha sometido a la muerte en redención por nuestros pecados, Dios le ha glorificado, resucitándolo a la gloria. “A este Jesús le resucitó Dios... exaltado a la diestra de Dios” (II, 32-33). “El Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús” (III, 13). “Le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador” (V, 31). “Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie, a la diestra de Dios” (VII, 56).

De este modo la verdad cristiana se fue abriendo paso a través de las concepciones judaicas.

En síntesis, Jesús es el Mesías aprobado por Dios con prodigios; en él se han cumplido las profecías; murió para satisfacer por nuestros pecados; resucitó según las Escrituras; y el Señor le ha glorificado. Tal esquema era perfectamente aceptable para una mentalidad israelita. Los Apóstoles se encargan de reafirmarla con otras dos ideas que les eran familiares: la expresión de la divinidad en el título de Kyrios, y la Parousía.

Señor

Era título real. “Señor”, “nuestro Señor”, era en el protocolo oriental, designación propia de la persona reinante. Entre los semitas tenía significación de sumisión personal, incondicionada. Su sentido se expresa en términos de soberanía, dominación, poder real.

Al escuchar a Pedro: “Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado” (II, 36), la expresión “le ha hecho”, polariza la atención. ¿Cómo le ha hecho? ¿Acaso no lo era antes? *Leoncio de Grandmaison* explica del siguiente modo: “Dans la force de l’expression sémitique, ici à fleur de texte, faire un Seigneur, c’est le proclamer tel authentiquement, l’intrôniser, l’introduire en cette qualité près de ceux qui lui devront service” (*La personne de Jésus et ses témoins*, pág. 146).

Lo que aquí se quiere significar es que ahora lo es con un sentido nuevo, con una mayor densidad. Ya no permanece velado el nimbo de su soberanía; ahora está en pleno ejercicio de su majestad mesiánica.

Pero lo importante no es que en el lenguaje apostólico, este vocablo, haya saturado su poder de significación, sino que constituye la síntesis suprema de la fe.

La fe en Jesús, Mesías, se condensa en ese solo nombre: El Señor. Unas veces se dice simplemente el Señor; otras, el Señor-Jesús. El vocablo adquiere jerarquía de símbolo, de profesión de fe.

El primero en usarlo es Pedro —en I, 6 me parece un simple vocativo— en el breve discurso de la elección de Matías: “todo el tiempo que estuvo con nosotros el Señor Jesús” (I, 22).

Después se lo encuentra por doquier: II, 36; IV, 33; VII, 59; IX, 7; X, 36; XI, 16; XI 20. Se habla de bautismo en el nombre del Señor Jesús (VIII, 16); de los discípulos del Señor (IX, 1); de convertirse al Señor (XI, 21); de predicar la palabra del Señor (VIII, 25). San Pedro, no deja dudas al decir que "Jesucristo es el Señor de todos" (X, 36).

Parousia

El libro de los Hechos, se abre con un anuncio de esperanza. Si la resurrección es la razón de nuestra fe; y la persona de Cristo, el fundamento y objeto de la caridad; el anuncio del ángel, es como el principio de la esperanza: "Este Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo, vendrá así como lo habéis visto ir al cielo" (I, 11).

Sin dejar de volverse hacia el pasado, la mirada empieza a proyectarse hacia el futuro.

La transitoriedad del tiempo presente —base del desprendimiento cristiano de las cosas— adquiere sentido en esta perspectiva.

La vida de los fieles será un peregrinar hacia una meta lejana pero cierta, como los antepasados judíos, que peregrinaron 40 años hacia la tierra de las divinas promesas.

Cuando lleguen "Los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus profetas" (III, 21), este mismo Jesús volverá como Juez. En su persona resumirá la historia: la antigua Alianza de promesas y esperanzas, y la nueva Alianza, que Él nos ha concertado.

No sólo la Ley y los Profetas, sino también la Iglesia, que es su Reino. Entonces el tiempo se transformará en eternidad.

Catequesis pastoral

Pero, los Apóstoles no eran meros expositores teóricos. No hablaban sólo a la inteligencia. Se dirigían al hombre total. Su mensaje, venía a reclamar una respuesta definitiva. No se trataba sólo de un anuncio, sino también de una auténtica catequesis pastoral.

Esa respuesta comportaba una actitud inmediata: arrepentimiento y conversión.

Personal y colectivamente, en mayor o menor medida, el pueblo hebreo era culpable de infidelidad. Entre los pasos que los Apóstoles exigen para entrar en el Reino de Dios, el primero es el reconocimiento de la culpa: "Arrepentíos" (II, 38), es la respuesta de Pedro, a quienes le preguntan: "¿Qué hemos de hacer?" (II, 37). "Arrepientete de esta tu maldad" (VIII, 22) dice a Simón Mago. "Arrepentíos" (III, 39) vuelve a insistir en el discurso en el templo; pero aquí añade al simple arrepentimiento, una nota de radicalidad. Un cambio total. "Convertíos para que sean borrados vuestros pecados" (III, 19). No es cuestión de un cambio transitorio, sino el proyectarse a un nuevo estado de vida.

Conexa, diríamos, con esta disposición estaba otra: fe en el Señor por la aceptación de la predicación, y bautismo para la remisión de los pecados. "Un gran número creyó y se convirtió al Señor" (XI, 21); "numerosa muchedumbre de sacerdotes se sometía a la fe" (VI, 7); "muchos de los que habían oído la palabra creyeron" (IV, 4); "ellos recibieron su palabra y se bautizaron"

(III, 41); “cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres” (VIII, 21); “si crees de todo corazón bien puedes” (ser bautizado), dirá Felipe al eunuco de Caudaces.

Sin duda, para nosotros, no es fácil hacernos cabal idea de cuánto significaba para un israelita, esa conversión. La predicación apostólica difiere de la del Bautista. No sólo reclama una nueva postura moral, en el seno de la fe anteriormente profesada, sino que exige la adhesión a una fe nueva, o por lo menos, a una visión nueva de la fe antigua.

Hay más aún. De esa nueva visión de fe, y de esa perspectiva de esperanza, se desprendían ciertas normas de conducta. Algunas de esas normas, que se sintetizaban en una palabra: CARIDAD, tenían, en su ejercicio algo de heroísmo.

No obstante, la vida de los discípulos era por sí elocuente para testimoniar la intensidad de su amor hacia Dios y hacia su prójimo.

Primero hacia Dios, por una vida de unión con Él, por los sacramentos y la oración. Su ingreso en el seno de la comunidad había sido consecuencia de su obediencia inmediata a una consigna: “Bautizaos en nombre de Jesucristo” (II, 38).

En esa misma ocasión —sermón de pentecostés— San Pedro les había prometido: “recibiréis el don del Espíritu Santo” (II, 38). Y leemos que a los convertidos en Samaria, “les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo” (VIII, 17). La vivencia de la confirmación era tan intensa que “por toda Judea, Galilea y Samaria, la Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo” (IX, 31).

El amor a Cristo, imponía la fidelidad a sus enseñanzas, y aquel “Haced esto en memoria mía”, era tan cuidadosamente observado que nos dice San Lucas: “Perseveraban... en la fracción del pan” (II, 41); “partían el pan en las casas” (II, 46).

De este modo, presentes en la comunidad por la gracia del Bautismo; fortalecidos con la infusión del Espíritu Santo, se unían más íntimamente con Cristo por la recepción de su Sagrado Cuerpo y por una intensa oración.

El tema de la oración vuelve con insistencia en la famosa perícope: II, 42-47. “Perseveraban... en la oración; todos acordes acudían con asiduidad al templo... alabando a Dios”. Cuando los Apóstoles vuelven a los suyos a comunicarles cuanto les habían dicho los pontífices y ancianos, “ellos, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios y dijeron: Señor...” (IV, 24); cuando Pedro era custodiado en la cárcel, “la Iglesia oraba instantemente a Dios por él” (XII, 5); y cuando liberado se fue a casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, encontró a “muchos reunidos y orando” (XII, 12). “Mientras le apedreaban, Esteban oraba diciendo: “Señor Jesús, recibe mi espíritu” (VII, 59).

La caridad hacia Dios se manifestaba también por el celo en extender el Reino. Querían vivirlo con intensidad en sus corazones, y por eso, “perseveraban en oír la enseñanza de los Apóstoles” (II, 42). Su ejemplo era resplandeciente y conquistador, gozaban “del general favor del pueblo y cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos” (II, 47). Al producirse la persecución contra la Iglesia, “los que se habían dispersado iban por todas partes predicando la palabra” (VIII, 4). “Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron

hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos. Pero había entre éstos algunos hombres de Chipre y de Cirene que, llegando a Antioquía, predicaron también a los griegos, anunciando al Señor Jesús" (XI, 19-20).

Y también caridad hacia el prójimo, manifestada por una intensa unión fraternal. Después de afirmar que "perseveraban"... en la unión" (II, 42), San Lucas insiste: "todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común" (II, 44).

Esta vida fraternal había llegado a ser íntima y honda: "La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola" (IV, 32). Llegaron a practicar una ayuda mutua perfecta. "Vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno" (II, 45). "No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los Apóstoles y a cada uno se le repartía según sus necesidades" (IV, 34-35).

El contraste de los dos ejemplos puestos a continuación —el de José, llamado Bernabé y el de Ananías y Safira— muestra palpablemente cuál era el verdadero espíritu que les animaba. Cuando, en Joppe, Pedro entró en la sala donde reposaban los restos de Tabita: "le rodearon todas las viudas, que lloraban, mostrando las túnicas y mantos que en vida les hacía Tabita" (IX, 39).

Catequistas calificados

Quienes difundieron la Buena Nueva, y efectuaron esa catequesis pastoral, eran hombres calificados para ello. A través de las aptitudes de los Apóstoles, se hilvana una perfecta imagen del catequista.

El fin de la catequesis es formar a Cristo en las almas. Como luego diría San Pablo: "Hijitos míos, a quienes porto en mi seno hasta que Cristo sea formado en vosotros" (Gal. IV, 19). Es el advenimiento del Señor a las almas, que como el grano de mostaza crece y estalla en una gloriosa epifanía. La actitud fundamental, que corresponde adoptar a un mensajero de la Palabra, para lograr este fin, se halla expresada en el pórtico del libro. "Todos estos perseveraban unánimes en la oración... con María la Madre de Jesús" (I, 14).

Vinculada con la plegaria, está la fe, los dones del Espíritu Santo, en una palabra, todo lo sobrenatural. Siendo la catequesis una obra sobrenatural, el intentar cumplirla con medios puramente humanos, sería caer en la pretensión de Prometeo que Cristo denunció misteriosamente en su parábola del pastor y el rebaño. Primero dijo: "En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador", y luego añadió: "Yo soy la puerta de las ovejas" (Jn. X, 1 y 7).

El libro de los Hechos, nos muestra a los Apóstoles, siempre nimbados de lo sobrenatural: "Pedro, lleno del Espíritu Santo" (IV, 8); "Bernabé, era hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe" (XI, 24); "Esteban, lleno de gracia y de virtud" (VI, 8) y también: "El, lleno del Espíritu Santo" (VII, 55)

Cumplen la obra sobrenatural, con medios sobrenaturales y con harta frecuencia valiéndose de los prodigios que el Espíritu obraba por ellos (III, 6-7; II, 43; V, 12; V, 15, VIII, 7; IX, 34; IX, 40).

Siendo el Espíritu Santo la causa eficiente en la labor catequística, la fidelidad a sus inspiraciones es indispensable para el instrumento que es el

catequista. ¡Cuántos ejemplos de pronta fidelidad y obediencia nos ha recogido San Lucas!

“Id, presentaos en el templo, y predicad al pueblo todas estas palabras de vida”; “ellos obedecieron” (V, 20-21) - “Levántate y ve hacia el medio día... Púsose luego en camino” (VIII, 26-27). “Acércate y llégate a ese coche Aceleró el paso Felipe” (VIII, 29-30).

En la predicación de la palabra, más de una vez se ha menester el valor y entereza. Los Apóstoles la poseen a carta cabal: Se niegan a obedecer una orden inicua: “Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a El” (IV, 19). Y cuando los azotaron por razón de la causa que defendían “ellos se fueron contentos de la presencia del Consejo, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús” (V, 41). Si arrecia la persecución, permanecen en sus puestos. “Aquel día comenzó una gran persecución contra la iglesia en Jerusalem, y todos, fuera de los Apóstoles, se dispersaron” (VIII, 1). Un tono de entereza e independencia presidía sus palabras “hablaban la palabra de Dios con libertad” (IV, 31; IV, 29; IV, 13).

Conclusión

La catequesis apostólica se ubica en un punto decisivo de la historia de la salvación. Se han cumplido las profecías y las figuras; Cristo ha penetrado en la gloria, “captivans duxit captivitatem”; ahora comienza el reino, el Cuerpo Místico.

Desde aquel núcleo que estaba reunido en el Cenáculo, la Iglesia fue creciendo en sucesivas oleadas cada vez más extensas. A través del tiempo y del espacio, su catolicidad se va convirtiendo en hecho. Y en la labor de formar un solo rebaño bajo un solo pastor, los catequistas han sido llamados a colaborar. Ellos son los mensajeros que profetizara Isaías cuando dijo: “Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación diciendo a Sión: “Reina tu Dios” (Is. LII, 7).

CARLOS ALBERTO VILLARREAL

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS
a cargo de J. E. Bolzan y colaboradores

* Toda obra de Paniker merece el *prejuicio*, la expectativa, de su casi indudable valor. Y si el tema es el tan actual y debatido de las relaciones entre ciencia y filosofía, el lector interesado y conocedor de la personalidad del autor no puede sino encarar con entusiasmo la lectura. No obstante, prometemos el esfuerzo de la objetividad.

Conocíamos ya algo de esta obra¹ —sin saber que a ella pertenecía— como por ej. “Vita in vitro” y “El sentido cósmico de la ciencia”, que apareciera este último no ha mucho en esta revista; y desde que comentáramos “El concepto de naturaleza” (cf. SAPIENTIA, 1952, VII, 296) esperábamos esta prometida obra (la asombrosa fecundada inquieta de Paniker le hace estar siempre prometiendo otros trabajos). Y tal como en dos partes divídese la exposición, en otras tantas separaremos nuestro comentario.

En la *Primera Parte*: “Principios”, se ocupará Paniker de analizar esas que han resultado espinosas fronteras —que como tales tanto separan como relacionan— entre el saber filosófico y el saber científico. En razón de la multiplicidad del ser material, sostendrá nuestro autor que ciencia y filosofía son complementariamente necesarias: “sólo su simbiosis armónica puede ofrecernos una visión no disfigurada de la realidad física” (p. 8); para lo cual “la ciencia [...] tiene que renunciar a hipostasiar, a substancializar sus conceptos, a suponer un sujeto (que sería más que físico) soporte de las operaciones físicas; tiene que renunciar, en último término, a una concepción del mundo (porque el *mundo* no es físico). La filosofía, por su parte, debe renunciar a su inveterado prejuicio de creerse autosuficiente, tanto por arriba como por abajo. Por arriba, porque no es la última sabiduría, y por abajo, porque no puede ya pasarse de la ciencia y basarse en meras construcciones apriorísticas o en concepciones pre-científicas acerca del mundo físico” (*ibid.*). Esto, que salvaría tanto a la ciencia como

¹ R. PANIKER, *Autonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid, Ed. Gredos, 1961.

a la filosofía, se logrará definiendo los dominios propios —y por ende, las limitaciones— de cada disciplina y, para particularizar con una de ellas, detallando el carácter *ontológico* de la ciencia: ni *heteronomía* absolutista de la filosofía, ni ilusoria *autonomía* de la ciencia, sino el equilibrio que señala la *ontonomía*, “reconocimiento o desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas” (p. 11).

Como esto ha de lograrse, en primer lugar, por un convencimiento positivo de científicos y filósofos, el c. I de la obra está a ellos dedicado, señalando las razones y sinrazones de las quejas provenientes de ambos campos; los usos y abusos de un pretendido exclusivismo epistemológico. Se impone la colaboración. Mas como “no basta con que científicos y filósofos tengan una unidad de servicio”, sino que “es necesaria la delimitación de campos” (p. 31) —cuentas claras conservan la amistad (a veces)— será necesario entrar por la puerta estrecha hacia el camino espinoso de la discriminación metodológica.

Se impone, para comprender cabalmente el fenómeno de la “nuova scienza”, bosquejar fundamentalmente el desarrollo histórico que a aquella dio lugar (c. II: “La evolución del concepto de ciencia”), desde la *épistème* comprensiva original —*toda* la ciencia: filosofía *lato sensu*— hasta su desmembramiento en las diversas ciencias (modernas) particulares. Y tanto se multiplican éstas que acaban, por una especie de necesario *Lebensraum*, por desplazar a una filosofía que en gran parte ha ido simultáneamente decayendo. “Y es entonces cuando se plantea propiamente el problema al coexistir dos ciencias —o grupos de ciencias— sobre la realidad [. . .]. Se trata, pues, de conseguir una determinada idea sobre la *estructura de la realidad material* para dilucidar el problema” (pp. 37-38). Frente al *cientismo* (“las afirmaciones fenoménicas de las ciencias se interpretan ontológicamente”, p. 45), frente a esa “ecuación de identidad colocada entre lo que la ciencia descubre, o mejor dicho, construye, y la misma realidad”, se impone —y lo hace Paniker— reivindicar la inagotabilidad de esa realidad según el método científico.

Los dos cc. que siguen (III: “Conocimiento científico y conocimiento filosófico”; IV: “El sentido cósmico de la ciencia”) señalan el meollo de la obra, por lo cual aquí aparecerán nuestras primeras críticas. Sin demasiadas esperanzas arranca Paniker de los grados de abstracción para lograr un primer desbroce de la ruta, situado a ciencia y cosmología en un compartido primer grado. Sin embargo llama la atención se sostenga que “ciencia y cosmología se encuentran a caballo entre el primero y el segundo grado de abstracción” (p. 88). ¿Por qué? No se nos hace clara la razón (que no da Paniker), al menos en el caso de la cosmología con respecto a la ciencia; tal equilibrismo se explica si se acepta a la físico-matemática como *scientia media* —lo cual es discutible— pero no parece aceptable en cuanto a la Cosmología, ya que en ella nada tienen que ver seres que sólo dependen “secundum esse” de la materia: tan es esto así que el mismo Paniker lo reconoce al señalar que “la cosmología trata también de la cantidad (. . .) pero no *in recto*, sino como accidente y concretamente como el accidente peculiar de la substancia material” (p. 90); o, más adelante, hablando de la “abstracción cuantitativa relativa (primer grado) y la absoluta (segundo grado)” (p. 95), donde en esta última “se consideran las modalidades peculiares del ser matemático independientemente a que *de hecho* se nos hayan dado *en* la materia sensible” (p. 94). Pero tampoco nos parece claro que con respecto a la ciencia se hable de la tal cabalgadura si se acepta

la distinción (que nos resulta sumamente interesante) entre ciencias empiriométricas y físico-matemáticas, porque en tal caso, estimamos sin saber expresamente la intención del autor, sólo la físico-matemática iría “caballero”, en tanto que las empiriométricas utilizarían las matemáticas meramente como instrumento.

Mucho más de acuerdo estamos con el énfasis que se pone en la distinción entre el “pensar funcional”, propio de la ciencia (y cuya consecuencia inmediata, agregamos, es la preminencia de que gozan las “definiciones operativas”) y el “pensar substancial”, peculiar de la cosmología. Y sobre todo la “abstracción formal predicamental” (p. 89 ss.), que le permiten a nuestro autor distinguir entre cosmología, lograda por abstracción formal predicativa “en línea substancial” (p. 90) y las ciencias, según “abstracción a lo largo de los accidentes”; y por donde puede concluir que todas las ciencias del ser material desembocan, en línea de la substancia, en la cosmología (p. 99). Creemos que una mayor profundización de ambos aspectos: pensar funcional y abstracción formal predicamental, podría arrojar mucha luz sobre la tan debatida cuestión de las relaciones entre ciencias y filosofía de la naturaleza. Y una estimación más *adecuada* de los predicamentos impediría señalar a la cosmología como ordenada a aplicar “a la física unos cuantos principios sacados de la metafísica y en prestarle a aquella (la cosmología) algunas ideas sacadas de esta” (p. 114), haciendo así a la cosmología una suerte de ciencia media, materialmente física y formalmente metafísica. Opinamos que las categorías pertenecen, *stricto sensu*, a la metafísica y que en la cosmología no son utilizadas “de prestado” sino inventadas (halladas) en la consideración misma del ser móvil *ut sic*, sin la connotación de géneros supremos del ser sino como unas nociones generales que surgen de la consideración intelectual de ese ser móvil como tal ser móvil, y que luego la metafísica, recibéndolas así rudimentariamente estructuradas, las “bautizará” y transformará en *categorías* del ser *simpliciter*. Así, las categorías resultan de algún modo analógicas y la cosmología puede ser considerada, como nos place decir en nuestras lecciones, una “parva metafísica”; pero siempre anterior a la metafísica misma (sin perjuicio de una posterior iluminación de ésta hacia aquélla: se trata de una cuestión metodológica). ¿No constituye esto una aplicación de la acertada observación que “el objeto de la metafísica no se consigue hasta después de haber pasado, *por analogía*, del ser negativamente inmaterial al positivamente inmaterial”? (p. 88). Y una vez en este plano la metafísica logra su *autonomía* (contra la ontonomía que le asigna Paniker: nos parece que autonomía es más consistente con la *separatio* peculiar de la metafísica) *sin* necesidad directa de la física (contra Paniker) y sí sólo de la cosmología (e indirectamente, si se quiere entonces, de la física; por lo cual consideramos exagerado querer parafrasear el lema platónico de la Academia y “vedar la entrada a la metafísica a los que no conocieran la ciencia actual”, al menos en el sentido inmediato que parece concederle el autor. Y conste que nuestro *yo científico* se sentiría sumamente halagado de que así fuera).

Dejamos de lado, por razones de espacio, otras críticas —y elogios— menos importantes (p. ej., se pretende “especioso” señalar que el movimiento vibratorio de una varilla le sea una perfección. ¿Por qué? Siempre será un actualizarse de una potencia y como tal, perfección. O se sostiene que la cosmología carece de argumentos contundentes para demostrar que la divisibilidad de la materia no es inagotable; etc.). Una crítica general se impone: no vemos precisada claramente la distinción o fronteras entre ciencia y filosofía.

Y pasamos a la *segunda parte*: “ejemplos”, como la titula modestamente Paniker: cuatro capítulos con observaciones capaces de justificar por sí mismos una obra.

En el primero: “Biomatemática y biopoesis”, una *mise au point* de las relaciones entre biología, matemática y filosofía: si se acepta, si se logra, la concreción real de una biomatemática, ha de tenerse en cuenta que “esta nueva ciencia tampoco descubrirá la *esencia* de la vida ni sus leyes ontológicas; creará sólo símbolos —*cum fundamento in re*— que aclararán el *comportamiento* del ser vivo y predecirán lo que el cálculo matemático permita” (p. 177). Cuanto al problema de la biopoesis, con toda razón no sólo no se alarma Paniker de los trabajos actuales tendientes a producir “sintéticamente” la vida, sino que “ya le daremos, cuando llegue, la bienvenida” (p. 193). Porque “no se trata de saber si la materia por sí sola o en virtud de un dinamismo inmanente (propio o recibido) es capaz de producir seres vivos, esto es, de evolucionar hacia formas nuevas, sino que nos limitamos a la cuestión más directa y escuetamente científica, a saber, la posibilidad o imposibilidad de que el hombre, vivo por lo tanto, organice de tal manera las estructuras físicobiológicas de los seres inertes, que la vida aparezca por este procedimiento en el mismo laboratorio” (p. 182). Al respecto, llamamos la atención del lector hacia dos profundas observaciones que plantea Paniker, muy dignas de considerar: “Este ser vivo, caso de haber sido posible, ¿sería igual o sólo análogo a los seres vivos existente?” (p. 180); además, se dice a menudo que la vida no puede originarse de la materia inerte porque nadie da lo que no tiene: “¿No es esto un aforismo típico de un pensar substancial que imagina todo cambio como inter-cambio de “cosas” [...] ¿Se presentan los problemas de “origen” —de la vida en este caso— siempre en forma de “dar” y “recibir” [...]? ¿Es que el hijo es algo distinto de su misma vida para que a él se le *dé* luego la vida y se convierta en hijo? ¿Es que su ser no es su vida? (Y pensamos por nuestra parte en el “*vivere viventibus est esse*”) [...]? ¿En qué se diferencia la “vida” de una célula y la “vida” de la mitad de aquella célula después de una partición genética?” (pp. 186-187).

El capítulo siguiente: “Entropía y fin del mundo”, le permitirá al autor precisar tanto el concepto de *entropía* como el de la pretendida demostración del fin del mundo en base argumentosa de aquella ley. El tema merece la atención que le dispensa, por un lado porque el concepto de entropía se ha visto rodeado —se puede constatar aún hoy a veces— de un halo de misterio; hecho bastante sorprendente si se repara en que nada de ello ocurre con el primero y segundo principios de la termodinámica, puramente experimentales, “sendos postulados que la experimentación encuentra congruentes y el sentido común acepta como razonables” (p. 212); doctrina común, por otra parte, de todos los tratados de termodinámica. Pues bien, la entropía, que no es sino otra “función” introducida *ad hoc* para definir el estado (cómoda buhardilla de la termodinámica) de un sistema, ha sido considerada a menudo algo así como la concreción científica de una realidad filosófica. Frente a esto, Paniker pondrá en claro tanto lo que de dudoso y aún ilícito tiene una extrapolación del concepto científico de entropía, cuanto lo que de positivo *per accidens* puede significar aquella reflexión científica para la filosofía puesta en el trance de abordar la cuestión acerca del principio y fin del universo. Sosteniendo, al fin y con razón, la insuficiencia de ambos saberes, e imponiéndose luego la incursión en el terreno teológico.

El siempre atrayente tema del indeterminismo no podía dejar de llamar la atención de Paniker (c. VII: “La indeterminabilidad de la materia”), quien

aportará, junto a las respuestas conocidas según la correcta distinción de los planos filosófico y científico, algunos enfoques originales, precisamente llevando hasta la metafísica la cuestión de la "individualidad" del corpúsculo: no de la mera indiscernibilidad a que bajo aquel título se refiere la física, sino a la real inefabilidad del individuo, cuya "determinabilidad *ab extra* disminuye a medida que el ser es más perfecto; pero no hay ser, por ínfimo que sea, que no tenga algo propio [...] y es por tanto indeterminable" (p. 295). Concepto que nos place ver ahora en Paniker por cuanto lo hemos apuntado en un reciente comentario nuestro a una obra acerca del atomismo (cf. SAPIENTIA, 1962, XVII, 143).

El capítulo final, "La unidad fisicomatemática de tiempo", constituye una equilibrada consideración de lo que ambas, ciencia y filosofía, pueden contribuir para acabar de conformar un panorama adecuado de esa renuente realidad que es el tiempo. Con excusa de la posible "unidad fundamental de tiempo", que busca la física como a una de sus unidades elementales —fundamentales entonces— aún faltante, pasa revista Paniker al problema filosófico previo para señalar finalmente, y con razón, que nada hay de absurdo en las pretensiones de la física. En efecto, y sin otorgar nada de lo que de esencialmente continuo tiene *el* tiempo, nada obsta para que pueda hallarse, según la métrica del tiempo, un proceso —movimiento— elemental que sea como la unidad patrón a la cual referir todo otro proceso temporal. Dos posibilidades señala al caso: o llegar a establecer el proceso natural que sea en sí el más rápido posible o bien, y más de acuerdo con las posibilidades científicas actuales, el proceso más rápido posible de observar. Este "átomo de tiempo" sería, en última instancia, "el módulo cuantitativo natural —*quoad nos*— de las substancias naturales. La discreción no está en el tiempo, sino en la manifestación cuantitativa del cambio" (p. 350). De todos modos, nos permitimos observar que esta "unidad de tiempo" dependerá de aceptar una velocidad máxima, que podría ser la de la luz si las más recientes objeciones contra este postulado relativistas no se hallaran fundadas.

En un "Epílogo", nos muestra Paniker al desnudo su intención de toda la obra: "Más que un intento de armonizar la Ciencia con la Filosofía (no se trata) sino de una Teo-Física [...] no de una Física de "Dios" sino del Dios de la Física, esto es, del Dios creador del mundo o, con otras palabras, del mundo [...] constitutivamente y ontónómicamente religado a El". Lo cual —y para vencer los escrúpulos del autor— se hace claro a través de las reflexiones trascendentales que provoca su obra: una *Cosmología* (una *Ordenología*) no puede sino llevar al *Ordenador*. Bellamente lo señala el Angélico: "El conocimiento de la naturaleza aparece como una contemplación de los divinos efectos, preparatoria a su vez de la contemplación de la verdad divina" (*S. Theol.*, II-II, 180, 4 res.).

Si después de todo lo dicho, ha menester el lector se le recomienda explícitamente su lectura... [J. E. B.].

* Es la de Collingwood una exposición elemental de la temática cosmológica² lo cual nos impide ser demasiado exigentes en nuestra crítica. Los dos primeros capítulos, "Early greek views of change" y "Plato and the mathematical" son predominante históricos, introduciendo al lector en los problemas

² F. J. COLLINGWOOD, *Philosophy of nature*, New Jersey, Prentice-Hall, 1961.

fundamentales de la *Physis* y preparándolo para las soluciones que vendrán luego. Soluciones precedidas por el análisis del “mundo material tal cual aparece a los sentidos” (c.III), esto es, el universo cuali y cuantitativamente organizado; y por la referencia gnoseológica (c. IV) necesaria a fin de que el libro sirva aún a los que “no conocen metafísica”, como señala el autor en el prefacio.

Recién entonces comienza el desarrollo sistemático de la filosofía natural, que Collingwood estructura desde el estudio del cambio en la natura (c. V) y la composición hilemórfica de los cuerpos (c. VI). Solucionada esta consideración “interna” de los seres físicos, el próximo paso será considerarlos más bien “desde fuera”, encarando los problemas de espacio y lugar (c. VII) y locomoción y tiempo (c. VIII); consideración esta última del ser dinámico que se completa con el estudio de las causas eficiente y final del cambio (c. IX).

La preocupación por las objeciones que pueda oponer una formación científica previa de parte del lector, hace que la obra se complete con algunas consideraciones acerca de la metodología y alcance de las ciencias experimentales (c. X) y una conclusión, donde se recogen brevemente observaciones que bien hubieran estado en capítulos anteriores.

Dijimos que el carácter elemental de la obra impedía una crítica detallada, especialmente no sabiendo exactamente que clase de público tenía in mente el autor. Pero al menos señalaremos que, en líneas generales, la argumentación no nos resulta convincente; creemos que el autor ha pagado tributo al “facilismo”, perdiendo así el rigor expositivo necesario en la fundamentación de toda ciencia, aun elementalmente expuesta. El lector ya introducido en los temas cosmológicos experimentará positivamente esto; en tanto que al lector familiarizado con la ciencia, le parecerá demasiado ingenua y poco precisa la postura filosófica.

Pero lo que nos resulta francamente incomprensible sin atenuantes, es la selección de “Suggested readings” que ha hecho Collingwood. Exceptuando contados casos, tales *lecturas* están fuera de lugar, como únicas lecturas, en un tratado de filosofía natural. Juzgue el lector: para el capítulo sobre movimiento y tiempo, se recomiendan A. E. Efron, “Light” y “los libros de astronomía y ciencia contemporánea”; para espacio y lugar, F. Kahn, “Design of the universe” (“a very readable panoramic view of the universe”), R. E. Peierls, “The laws of nature” (“a fine contemporary text on the problems and methods of investigation involved in today’s science”), y W. S. Krogdahl, “The astronomical universe” (“a college text in introductory astronomy”); para las causalidades material y formal, una historia de la ciencia, el libro I de *Phys.* (¡en 2º lugar!) y los textos corrientes de química! [J. E.B.]

* En su nueva obra, París ³ señala que, pese a ser una recopilación de trabajos escritos en diversas circunstancias, está en una misma línea con su anterior “Física y filosofía” (cf. SAPIENTIA, 1954, IX, 229): el de las relaciones entre las ciencias y la filosofía; lo cual no es una novedad para quien conozca las obras del autor que manifiestan una constante preocupación por el mundo de lo científico. A tono con esto se propone ahora no sólo la “captación del complejo hecho científico en su ánima noética” sino la investigación de su relación con la metafísica y la posibilidad de su armonía.

³ C. PARIS, *Ciencia, conocimiento, ser*, Universidad de Santiago (J. Flors, distribuidor, Barcelona), 1957.

En primer término, muestra la influencia de lo científico sobre el espíritu moderno, estudiando el pensamiento de tres grandes pensadores españoles: Unamuno, Ortega y Ruibal. Los tres representan la inevitabilidad de la ocupación del problema científico y también la insatisfacción del espíritu frente a las soluciones dadas a este problema. Así Unamuno, en cuyo pensar es innegable el impacto realizado por las ciencias, manifiesta su desilusión ante las mismas en cuanto sabiduría y su intento de separar la filosofía de ella para aproximarla a la poesía. Solamente teniendo en cuenta la lucha entre su racionalismo científico materialista y su profundo espiritualismo irracional se explican la angustia y el sentimiento trágico de Unamuno. En Ortega también encuentra el autor, una reacción contra el pensar científico y una concepción del pensar filosófico como opuesto al científico-natural, al que niega todo valor ontológico.

Frente a estas concepciones, París sostiene que "el conocimiento humano es unitario, ciencia positiva y saber metafísico puro son los límites opuestos de nuestra condición noética intelectual y sensible, carne y espíritu, nunca sin embargo escindidos. Y la palabra de nuestro tiempo tiene que ser una palabra difícil, sí, pero más plena de unidad" (p. 64).

De los tres estudios realizados sobre la influencia de lo científico en el pensar contemporáneo, el que se refiere a Amor Ruibal es el más extenso, mostrando el autor su afinidad con la concepción de este filósofo. Así, a diferencia de Unamuno y Ortega, que consideran el conocimiento científico como distinto y aun opuesto al filosófico, sin esperanzas de unidad entre ellos, ésta sería posible en la concepción de Amor Ruibal, que aparece como "una poderosa inflexión en un viejo pensar, el pensar escolástico" (p. 92). Sus críticas a la concepción hilemórfica y su relacionismo posibilitaría el engarce de ciertos conceptos tradicionales con las modernas conquistas científicas.

En la segunda parte del libro, titulada "Ciencia y metafísica", el autor, reconociendo lo difícil de la tarea, se propone una investigación en torno a la integración de estos dos estadios extremos del pensar humano. Los títulos de los diversos ensayos, de por sí suficientemente sugestivos, nos eximen de mayores aclaraciones: "La crítica de la metafísica en el neopositivismo"; "La unidad del saber científico y la pluralidad de la filosofía"; "La recuperación de la metafísica en la problemática actual", y "La naturaleza de la filosofía en relación a las ciencias". El hecho de tratarse de una recopilación de estudios publicados en diversas ocasiones explican algunas repeticiones. Como conclusión de esta parte el A. sostiene que aunque ciencia y filosofía configuran dos órdenes heterogéneos de conocimientos, es necesario que se completen y de allí la exigencia de una integración.

Para posibilitar esta, trata en la tercera parte de la "Racionalidad del mundo físico". Bajo este título son comprendidos tres trabajos: uno sobre "Emile Meyerson y la inteligibilidad de lo material"; otro sobre "El sentido de la explicación física", y el tercero sobre "El problema del mal en el mundo físico". El fracaso de la razón en su tarea de inteligibilizar el mundo físico, fracaso que se pone en evidencia en la concepción de Meyerson que se explica, según París, por la ausencia de un horizonte metafísico. "Horizonte metafísico en el cual sea posible encuadrar el ser material, como primera e imperfecta encarnación de la racionalidad del ser, llamada a su desenvolvimiento más perfecto en la Trascendencia y el espíritu" (p. 255).

"Fundamentos para una doctrina del conocimiento encarada con el hecho científico", titula el autor la cuarta parte de la obra. En un primer ensayo

trata del planteamiento del problema epistemológico a través de autores tan divergentes en sus opiniones como Mach, Duhem y Meyerson, haciendo ver su influencia en otros pensadores contemporáneos. En el segundo se ocupa de "El dinamismo del conocimiento", dinamismo que puesto de manifiesto y analizado, descubre la pluralidad y mutabilidad indicadoras de la contingencia en el conocer y el ser del hombre. De allí que en el tercero, "Antropología y epistemología", estudie al hombre a través de la estructura del conocimiento científico. Este revela la condición del ser humano de espíritu encarnado, dualidad que incide en la heterogeneidad del conocimiento científico y filosófico, pero que no debe impedir su complementaridad. Finalizando esta parte, al plantear una posición realista en la actual filosofía de la ciencia el A. establece la afinidad entre el realismo tradicional basado en la teoría de la abstracción y el movimiento dialéctico de Genseth y Bachelard, que establece la interacción de la experiencia y razón en el conocimiento científico, subrayando las ventajas de aquél sobre éste para una cabal interpretación ontológica del hecho científico. Para aclarar la comprensión de la relación que debe existir entre física y filosofía de la naturaleza, son dedicados tres estudios sobre los conceptos de ley, teoría y estadística, con los cuales termina la obra.

Aparte las repeticiones que ya hemos mencionado y que restan un poco de interés a su lectura, es innegable que es esta una obra de divulgación de vasto alcance, recomendable para los que se dedican a cuestiones epistemológicas. Este carácter que la ha impreso su autor y la diversidad de temas tratados justifica que algunos de ellos sean tocados muy de paso, dejando en el espíritu el deseo de ulteriores profundizaciones que hagan conocer mejor las soluciones que para ciertos problemas propone Carlos Paris. Tal sucede, para no citar más que un ejemplo, con su concepción del saber matemático al cual se refiere al tratar del dinamismo del conocimiento. [Perla L. de Ambrogio]

* Esta obra de Whitrow⁴ es ciertamente ambiciosa; y con razón, puesto que en sus 300 pp. nada de fundamental se ha dejado de consignar con respecto al tiempo: física y filosofía, historia y psicología, fisiología y matemáticas, han sido traídas al caso por el autor.

En el c. I se estudia el "Tiempo universal" como origen común de las variadas concepciones generales acerca del tiempo, y que se pueden retrotraer hasta las primeras noticias que se tienen al respecto, alcanzando en nuestros días a la pretendida "eliminación del tiempo", como denominó Meyerson a esos intentos de quitar toda importancia científica al concepto. Como contrapartida a aquella universalización del tiempo, aparece inmediatamente el "Tiempo individual" (c. II): "No obstante su íntima asociación con el orden cósmico, la idea de tiempo tiene su origen en el pensamiento rumano (p. 47); por lo cual aparecieran aquí tanto las referencias psicológicas como biológicas y aun sociológicas con relación al tiempo, hasta tocar, con respecto al papel que aquí juega la memoria, el problema de la identidad personal.

El "Tiempo matemático" merecerá de por sí otro capítulo (el III), donde junto al estudio de la necesaria conexión entre tiempo y número, la atonicidad temporal (cf. el comentario a la obra de Paniker supra), y la medición del tiempo, aparecen sorpresivamente dos apartados acerca de las paradojas de Zenón. Las repercusiones de la nueva física sobre la concepción del tiempo

4 G. J. WHITROW, *The natural philosophy of time*, Edinburgh, Thomas Nelson, 1961.

ocuparán los dos capítulos siguientes: “El tiempo relativista” (c. IV) y “El espacio-tiempo y el tiempo cósmico” (c. V), donde están muy bien analizados los contenidos físicos de las ideas que aporta esa nueva física (tiempo experimental y tiempo deducido; el tiempo de los sucesos distantes; dilatación del tiempo; etc.); y, llevado el análisis al cosmos científico, las perspectivas que aportan tanto la concepción del espacio tiempo como la teoría del universo en expansión. Un capítulo final, “La naturaleza del tiempo”, es bastante descepcionante, ya que donde se pretendería hallar expuesta una conclusión o bien reunidos y aclarados los puntos de vista del autor, sólo aparecen algunas teorías modernas sobre el tema (simetría y asimetría del tiempo; teorías causal y estadística del tiempo; etc.) y una *conclusión* de tres páginas, donde sólo merecen tal nombre la última docena de líneas.

Ahora bien, tal situación es lo que lógicamente debe ocurrir sin un dominio de la *filosofía natural del tiempo*. Porque, por paradójal que parezca al lector, eso es cabalmente lo que le sucede a Whitrow: no obstante la notable erudición que demuestra en el terreno científico (comprendiendo bajo tal a física, matemática, biología y psicología) —y donde reside la indudable importancia de su obra— la falta de comprensión de la temática filosófica le impide concretar en una noción clara su idea del tiempo, por otra parte muy acertada en cuanto profesa el autor, según se desprende de frases que aparecen aquí y allá en el texto, un realismo moderado por el cual se opone tanto a realistas extremos como a idealistas, sosteniendo que, en última instancia, el tiempo no es un absoluto “ni una misteriosa ilusión del intelecto. Es un carácter esencial del universo” (p. 313).

A pesar de su fundamental aristotelismo, que tal es aunque no lo quiera, su idea dominante, Whitrow no ha sabido leer al Estagirite: tan es así que ciertas frases clásicas que cita al caso, no son suficientemente comprendidas en todo su alcance (tal vez por no continuar leyendo y meditando más allá de esos lugares); de lo contrario se habría sorprendido él mismo de cuán perspicaces resultan muchas observaciones de Aristóteles. Pero es también cierto que si su opinión es que “Aristotle was an empiricist whose exclusive concern was the actual physical universe *as he conceived it*” (p. 2; subraya Whitrow); y si el universo que concibe Aristóteles es tal cual Whitrow concibe que lo concibe Aristóteles, esto, es, según una interpretación puramente física (científica), entonces Whitrow no pudo continuar más allá de aquellas clásicas citas: no valía la pena. Pero la *Physica* de Aristóteles es tan *física* como la *filosofía natural* de Whitrow es *Philosophia naturalis*: es decir, estamos frente a un lamentable equívoco a dos puntas, puesto que precisamente Whitrow hace física creyendo hacer filosofía natural y considera que el Estagirite hace física cuando realmente se trata de filosofía natural. Para otros ejemplos claros, repare el lector en que para Whitrow el *omne quod movetur* es un “postulate which had to be rejected before an effective science of dynamics could be formulated”!, o bien señala que es Duns Scotto el primero en considerar el problema del cambio cualitativo “despite the axiomatic Aristotelian principle of the immutability of substantial forms”! Lo cual ya nos decide a pensar que Whitrow no ha leído detenidamente al Filósofo.

Pero no es sólo Aristóteles el filósofo mal interpretado: existe también una evidente falta de penetración en las ideas de Kant o Bergson, por ej., (es claro que Whitrow no se hace cargo del profundo sentido de la “duración”), y aún de ciertas corrientes filosóficas generales. Y si bien compartimos su admiración por el genio de San Agustín, nos permitimos señalarle al caso el comentario de Santo Tomás a la *Physica* aristotélica como un análisis más riguroso del tema.

Todas estas objeciones podrían no ser tan graves si nuestro autor no hubiera titulado a su obra como lo hizo, y aun más, si su intención no fuera predominantemente filosófica; pero ambas premisas se dan y nos es imprescindible salir por los fueros de la filosofía natural, reivindicando aunque más no sea que la propiedad del título con carácter de exclusividad para una consideración *filosófica* del cosmos. Ya debe ser suficiente a la ciencia haberse apropiado de *cosmología*, que también era nuestra desde antiguo.

Sobrepasados los errores filosóficos, puede confiar el lector en hallarse frente a una obra valiosa y sugestiva, capaz no sólo de enseñarle algunas cosas sino también hacerle reflexionar sobre tantas otras: no obstante las deficiencias señaladas, Whitrow ha pensado seriamente sobre el tiempo. [J. E. B.]

* Esta obra de Frege⁵ no necesita recomendación. Es un clásico de Filosofía de las matemáticas. Nosotros hemos publicado en esta revista (cf. SA-PIENTIA, 1961, XVI, 140-144) la traducción de algunas de sus páginas. El lector puede valorar allí la característica esencial de sus trabajos: conoce bien lo que se propone y comprende a la perfección lo que realiza. Esto lo eleva por encima de las conjeturas felices, de las intuiciones vagas de un Peano, por ejemplo. Abarca las siguientes partes: I. "Opiniones sobre la naturaleza de las proposiciones aritméticas"; II. "Opiniones sobre el concepto de número"; III. "Opiniones sobre la unidad y el uno"; IV. "Concepto de número"; V. "Conclusión".

La simple mención de estos temas estimulará, sin duda, su lectura. Por nuestra parte, recomendamos el análisis de la distinción entre analítico y sintético en Kant. [A. J. Moreno]

* No se piense que esta excelente obra⁶ abarca sólo lo que denuncia su título. No. El lector, ante de entrar a la exposición de la prueba de Gödel, encontrará referencias claras sobre el método axiomático y bosquejos exactos sobre lógica formalizada ilustrados mediante el cálculo proposicional de los "Principia Mathematica", con la modificación de Bernays.

El trabajo de Gödel permite concluir que toda axiomática contiene limitaciones que excluyen la posibilidad de axiomatizar completamente tan siquiera la aritmética de los enteros. Y además prueba que no se puede establecer la consistencia lógica interna de una clase amplia de sistemas deductivos sin adoptar principios de razonamiento tan complejos que su consistencia interna quede tan abierta a la duda como la de los sistemas mismos. En pocas palabras, si la formalización es consistente, resulta incompleta, y si es consistente no puede probarse que lo es mediante la lógica que contiene. Los autores exponen la prueba con una maestría ejemplar.

El optimismo positivista del siglo XIX renace en las últimas páginas; dicen: "tampoco las limitaciones inherentes a las máquinas calculadoras implican que no podamos esperar explicar la materia viva y la razón humana en términos físicos y químicos. La posibilidad de tales explicaciones no está negada ni afirmada por el teorema de Gödel" (p. 72). Pero a continuación advierten que el trabajo mental de Gödel muestra que el poder del espíritu humano es más

⁵ G. FREGE, *The foundations of arithmetic. A logical-mathematical enquiry into the concept of number*, tr. by J. L. Austin, New York, Harper and Bros., 1960.

⁶ E. NAGEL y J. R. NEWMAN, *La prueba de Gödel*, México, Universidad Nacional Autónoma, Centro de Estudios Filosóficos, cuaderno 6, 1959.

sutil que cualquier máquina. Y nos insta a no sentirnos abatidos: apreciemos los poderes de la razón creadora (*Sic*). Esta crítica no afecta el valor de la obra en lo que se refiere al fin propuesto por los autores: exposición del teorema de Gödel; más aún si se advierte que las "reflexiones filosóficas" sólo ocupan las páginas 70-72. [A. J. Moreno]

* Conocen ya nuestros lectores los tomos anteriores (SAPIENTIA, 1961, XVI, 199; 1962, XVII,) de esta obra destinada a conmemorar el centenario del "Origin of species". El vol. III que ahora nos ocupa⁷ constituye un complemento de los anteriores. En efecto, en los vv. I y II aparecen los trabajos enviados o leídos durante los actos celebratorios; en este tercero, además de tres trabajos sobre ciertos problemas "religiosos" en relación con el evolucionismo, se hallan los varios aspectos de la celebración que forman como el corazón de la misma, según veremos.

Cuanto al tema religioso, tres autores se ocupan de "Evolution and Religion": Ilza Veith lo hace con "Creation and evolution in the far East", muy eruditamente, y señalando curiosamente que la revolución China de 1912 fue consecuencia de la difusión de las ideas de Darwin a través de las obras de T. H. Huxley. El punto de vista católico está a cargo del P. E. Ewing, S. I. ("Current Roman Catholic thought on evolution"), deteniéndose especialmente en el alcance del dogma y las definiciones y decretos pontificios. Jaroslav Pelikan, profesor de Teología Histórica de la Universidad de Chicago, desarrolla el vasto tema de "Creation and causality in the history of christian thought", donde si bien hace gala de cierta erudición *histórica*, se nota lo impreciso de su concepto de creación y aún de causalidad: la ausencia de un conocimiento más profundo del Angélico —que cita— y el desconocimiento de los grandes teólogos católicos actuales son las fallas más destacadas de su análisis.

La segunda parte del volumen constituye la parte *vital* de la celebración; entran aquí: una audición televisada, donde participan Charles Galton Darwin, Huxley, Shapley, Adlai Stevenson y Tax; las cuatro "mesas redondas" ("panels"), dedicadas respectivamente al origen de la vida, su evolución, el hombre considerado como organismo, la evolución mental, y las evoluciones social y cultural. Completan el panorama la conclusión general a cargo de S. Tax; la conferencia inaugural del congreso por Huxley; un programa televisado final; una breve historia de la celebración según Tax; y finalmente un conjunto de fotografías al caso.

Como es claro, estas "mesas redondas" y programas televisados constituyen la parte más vívida: aquí aparecen las opiniones sin demasiada preparación previa, al paso de la pregunta directa o indirecta; no se trata de la exposición académica, que a veces hasta puede ocultar o dejar de lado ciertos matices personales, sino de la posición más comprometedora frente a determinados problemas. Así, dos ideas aparecen ahora dominantes: en primer lugar, que según los congresistas —y lo dicen taxativamente Huxley en la primera teleaudición— la teoría de Darwin "no es más una teoría sino un hecho" (y tal vez por éste, que todavía podemos considerar un "prejuicio", es que no figura ningún opositor —que los hay— entre los congresistas); en segundo lugar, que la tónica de tales coloquios parece dada —inintencionalmente— por el mismo Huxley: nos referimos al naturalismo, y a veces al ateísmo ("I am an atheist", declara Huxley

⁷ S. TAX (curador), *Evolution after Darwin*, t. III: "Issues in evolution", Chicago, the University of Chicago Press, 1960.

en el primer acto oficial) con que se consideran los problemas de la vida y del hombre, precisamente cuando los científicos van más allá de su ciencia. Es suficiente detenerse al caso en la ya citada teleaudición primera, donde es lastimoso observar el burdo criterio con que se quiere solucionar complejos problemas. Y Huxley y Darwin vuelven a ser los tristes paradigmas, mientras que un hombre de estado, un político como Adlai Stevenson, se destacará como la representación bastante aceptable del sentido común. Así, a pesar que para Huxley "the most striking phenomenon in biological evolution is the emergence of mind out of an apparently mindless universe", ello no le impide, inconsecuente, señalar que "there was no sudden moment during evolutionary history when 'spirit' was instilled into life, any more there was a single moment when it was instilled into you". No importunaremos al lector con los elementales razonamientos aclaratorios que tales aserciones merecen: si es cierto que "darwinis removed the whole idea of God as the creator of organisms from the sphere of rational discussion" (Huxley), ello ocurre así sólo por razones metodológicas, por donde también es cierto que "scientists see no evidence of a supernatural agency interfering with the course of nature" (Huxley): a cada ciencia, y dentro de su dominio propio, le basta con sus elementos de trabajo. Pero ello no resuelve un problema totalmente. Todo ser natural es "policientífico" y sólo compulsivamente —metodológicamente— puede ser circunscrito a una o pocas ciencias. Si esto no se comprende, se cae irremisiblemente en el sectarismo intelectual tipo Huxley.

El segundo aspecto lastimoso de este teleprograma está protagonizado ahora, por un lado, por el *common sense* de Stevenson, y el inhumano simplismo de Huxley, quien halla en Charles Galton Darwin un digno secuaz. Tema: las relaciones entre producción y población. Y si el lector cree que en tan conspicua reunión hallará alguna elevación de miras, muy descaminado anda: exceptuados los intentos de Stevenson por encauzar las soluciones humanamente, la voz cantante la llevan Huxley (optimista, a su modo) y Darwin (pesimista), las dos carátulas de una misma vergonzosa solución, con la consabida recurrencia al *birth control*; mas con un matiz tan alarmante que merece nos detengamos un momento. En efecto, no solamente se hace la apología del uso de anticonceptivos, esterilización y aborto, aconsejando persuadir a la gente de su uso (Huxley), sino que ante una objeción de Darwin acerca de los peligros que entrañaría el hecho que una determinada raza o pueblo no practique tal control, con el subsiguiente hiperdesarrollo relativo, es el mismo Huxley quien señala la necesidad de una "policía internacional" controlada por una organización adecuada; y si los pigmeos de Africa Central no se someten, "¿qué hará el gobierno mundial? ¿Los matará?" (Darwin). "Esa es una situación sumamente hipotética" (Huxley). Respuesta que evade y no resuelve. ¿Qué opina el lector? ¿Qué hará con un amenazante exceso de pigmeos un poderoso gobierno mundial, que ha aceptado ser tal en razón de compartir las ideas tipo Huxley? Si está aconsejado por tales científicos, ya se sabe que es lo que esconde aquella evasiva. Y si se duda, repárese en que inmediatamente en el diálogo, señala Huxley a Stevenson que si se quiere que la ayuda a los países subdesarrollados sea efectiva, se les debe "aconsejar" tanto impulsar el desarrollo industrial como frenar el demográfico, señalándoles que "you won't get aid unless you put some of it into trying to check your rate of increase", para agregar casi enseguida: "I don't think that is compulsion". No se sabe si asombrarse por la simpleza de criterio, si indignarse por la desaprensión con que se trata a la persona, si ofenderse por intentar tomar de estúpidos a los lectores, o bien finalmente, con-

dolerse por estos primates de la biología, erigidos en jueces y rectores del porvenir de la humanidad.

Claro es que esta intromisión dominante de la biología tiene su explicación en la torpeza con que los políticos, factores que deben ser de la solución, están encarando el problema del hambre en el mundo; porque es claro que en la zona "capitalista" está sobrando tierra que laborar y producción que consumir. Pero analizar esto nos llevaría demasiado lejos. Mas quede señalado el peligro de querer encauzar unilateral y biológicamente el problema del *hombre*; y el pecado de que tal solución surja de naciones que, al menos implícitamente, se cobijan bajo un estandarte de cristianismo (o de "cristianismo de estadísticas", como ocurre en nuestra patria). [J. E. B.]

* Producto circunstancial de una conferencia, es esta⁸ una exposición muy elemental de las visicitudes que el concepto de espacio ha sufrido en la historia de la ciencia y de la filosofía. De hecho, ya el mismo título nos parece muy poco feliz, pues indicaría la existencia de una física *tomista*, y para colmo anticuada; mas como ya comprenderá el lector, se trata de parangonar los conceptos científicos actuales con lo que la cosmología tomista enseña sea el espacio. Cuanto al carácter elemental de la exposición, es muy probable que el mismo se deba al tipo de público a quien fue dirigida, pero entonces se imponía por una parte ser más conciso en la historia propiamente dicha del concepto —citando menos nombres y más por extenso los restantes— y por otra, señalando con más precisión las ideas claves, a fin de no disipar la atención del oyente. Esto es bien claro, por ej., en cuanto se refiere a las teorías de Einstein frente a la hipótesis de Lorentz; o bien en el cotejo final que se quiere establecer entre "las propiedades del espacio" según las sostiene la "física tomista" y la "física actual" —donde se contraponen los resultados sin solución y aún señalando la discrepancia con claro disfavor para el tomismo—; y en "la onticidad del espacio", donde se retoma la doctrina aristotélico-tomista ya expuesta al principio, sin ningún agregado substancial. [J. E. B.]

APENDICE — En este Apéndice reseñaremos obras que si bien interesarán al lector especializado, tienen carácter predominantemente científico.

* Bienvenida ha de ser, sin duda, esta tercera edición de la conocida obra de Rashevsky⁹, notablemente ampliada ahora hasta abarcar unas mil páginas distribuidas en dos volúmenes. Las aplicaciones físicas y matemáticas a los procesos biológicos son tan difíciles como llamativas y aún provocativas: es claro que en tanto se matematice la biología, en tanto pueda adaptarse a ella la metodología física, tanto más parece llenarse las aspiraciones de una gran parte de los biólogos, transformados ahora en biofísicos. Desde la primera edición (1938) mucho se ha trabajado sobre el tema, especialmente en la estructura y mecanismo celulares, por lo cual esta tercera edición ha debido ser notablemente ampliada por Rashevsky, no solamente en lo que se refiere a la acumulación cuantitativa de tantos nuevos trabajos sino también —y es más importante— con respecto al rigor matemático de algunas demostraciones. Con lo cual continua siendo una obra de obligada consulta.

⁸ A. AROSTEGUI, *El espacio en la física tomista y en la física actual*, Ceuta, Instituto Nacional de Enseñanza Media, 1961.

⁹ N. RASHEVSKY, *Mathematical Biophysics. Physico-mathematical foundations of Biology*, New York, Dover Publications, 3a. ed., 1960.

Para quién no la conozca, mencionaremos brevemente lo esencial de su contenido; cuatro son las secciones principales: "Biofísica matemática de la excitación y conducción de los nervios periféricos"; "Biofísica matemática del sistema nervioso central", y "Principios matemáticos generales de la biología". Especialmente señalamos a nuestros lectores los capítulos referentes a la irritabilidad y conducción nerviosas, los reflejos condicionados, la visión del color y las aplicaciones biofísico-matemáticas al aprendizaje, pensamiento y aun a la abstracción. Y en general, la exposición de los principios matemáticos fundamentales. [J. E. B.]

* Las *antologías* de temas científicos son, indudablemente, artículos de moda; nuestros lectores conocen ya varias de ellas comentadas oportunamente en nuestro *Boletín* (p. ej. SAPIENTIA, 1961, XVI, 294). Esta de Runes¹⁰ es, sin duda, la más amplia que conocemos: 100 autores, algunos con más de un trabajo, constituyen una colección no despreciable. Junto a Agrícola, Copérnico, Boyle, Ampère, Einstein, Faraday, Dalton, Galileo, etc., etc.; aparecen los menos frecuentemente escogidos, tales como Leibniz, Nernst, Lyell, Raman, Laënnec, Galton, Borelli, etc., etc. Y, además de los temas que *deben* figurar en tales florilegios (las "ciencias puras" especialmente), se hallará aquí un conjunto de estudios más "raros", como los de las experiencias de Beaumont sobre la fisiología de la digestión, las experiencias de Lord Kelvin sobre la edad de la tierra, la auscultación según Laënnec, los trabajos de Büchner sobre fermentación sin células vivas, los de Pavlov sobre los reflejos condicionados, la teoría antiséptica de Lister, etc., para no nombrar sino unos pocos. Cada autor es introducido con una brevísima noticia bio-bibliográfica; figurando además, 32 fotografías a toda página de otros tantos personajes.

Como apreciará el lector, se justifica la *amplitud* a que antes hiciéramos referencia. Dos cosas nos parecen criticables en esta antología: en primer lugar, no es claro por qué ha elegido Runes la sucesión alfabética para su colección, cuando lo que se impone es, si no se agrupa "por materias", la secuencia cronológica, que va desplegando frente al lector el panorama científico según un desarrollo más lógico, en tanto que la busca de un autor determinado puede hacerse por medio de un índice *ad hoc* (al que será útil adosar un "índice de materias"). En segundo término, en ningún caso se indica con precisión la fuente de donde se ha extractado, ni si la selección es "corrída" o bien obtenida por adición de párrafos afines; todo lo cual impide tenga el lector una más clara idea de lo que tiene entre manos y, más importante aún, la recurrencia, caso de interesarle, a la obra cuyo es el párrafo leído. [J.E.B.]

¹⁰ D. D. RUNES (curador), *A treasury of world science*, New York, Philosophical Library, 1962.

BIBLIOGRAFIA

- A. CATURELLI, *América bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia*. Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961.

Retoma y amplía Caturelli en esta obra los artículos que publicara aquí, en SAPIENTIA, entre 1956 y 1957, agregando especialmente "Cinco nuevas meditaciones sobre el ser americano" —breves pero importantes para mejor captar el pensamiento del autor— y unas "Notas bibliográficas", donde recoge, comentándolas sumariamente, una treintena de referencias sobre el tema americano.

"A mí me duele América. O, para ser más exacto, me duele la Argentina" (p. 7). Y este dolor —dolor de quien ama— no sólo reprime a una voluntad que pudiera aflorar como morbosamente "criticona", vengativa; a una voluntad que, dolorida, quisiera hacer doler por el dolor mismo, sino que afina la ya aguda percepción de Caturelli. Su caracterización de esta "América originaria", "bifronte", "pseudo-América" fundada en "pseudos: pseudo-cultura, pseudo-sociedad, pseudo-política, pseudo-amistad, pseudo-Universidad, etc. (y hasta pseudos etc., de no darse recuperación), es franca, es cruel, con la crueldad del cirujano (y nos perdone Caturelli el símil) que debe desnudar lo enfermo, señalarlo sin tapujos y escindirlo sin sentimentalismos pero con amor al "resto". Si "nada es más doloroso que recordar el tiempo feliz en la miseria", como quiere Dante, ¡qué decir no ya de recordar sino de caer en la cuenta del nunca existido "tiempo feliz", que casi todo es pura miseria *in actu exercito!*

Este es cabalmente el desengaño en que se acaba —si gracias a Dios esto ocurre y como primer paso— cuando la calma de la toma de conciencia sucede a la hinchazón purulenta del "nacionalismo" (también él pseudo-) con que nos han infectado desde la escuela primaria. (¿Recuerda el lector cuán *ridículos* le resultaban los países europeos cuando la maestra los comparaba con nuestra *enorme* Argentina? ¿O cuando, infatuados, recitábamos el "jamás atada al carro triunfal de ningún vencedor de la tierra"?), hasta la Universidad, donde so capa de ciencia se nos acabó dando, tras una catarata de exámenes, un "diploma" que resultó a la postre un certificado de simple artesanía. ¿Quién no se sintió entonces profundamente engañado, burlado en su intimidad, esa intimidad en la cual se pretendió dar cabida a los "maestros"? ¿Quién no se sintió, en estas condiciones, un poco masoqueta frente a las reflexiones orteguianas sobre el hombre-masa y la barbarie del especialismo? "Pero si alabamos el sufrimiento como herida, lo rechazamos como infección. Bendita sea la sangre que chorrea, a condición de que no se convierta en pus y de que los

gusanos del resentimiento y la mentira no se escondan bajo la llaga" (THIBON, *El pan de cada día*): el descubrimiento de la primitividad de América, de que "lo americano como tal es un conato de ser", del abismo sobre el cual —como en los dibujos animados— caminábamos sin saberlo (no por distracción sino por engaño) no nos debe llevar al resentimiento —so pena de revolcarnos en el mismo fango que hemos descubierto como tal— ni a un fácil entusiasmo por la recurrencia desmesurada a un porvenir que, como paliativo, también es producto vergonzante de ese pseudo-americanismo reformando. Todo lo cual no impide, antes abona, un optimismo frente a la posibilidad de llegar a construir, en este "todo por hacer", una América auténtica, leal consigo misma, *personal*, si se me permite el término; un ser-América, en fin.

A todo esto, pero mucho mejor dicho, se refiere Caturelli en su obra. Por ello urgimos al lector para que se interese vitalmente en ella, para que dialogue con nuestro autor; y para que discuta con él. Ya que la posición de Caturelli es discutible, tanto porque se trata de un pensamiento personal de "otro" —del tú— con quien se quiere dialogar y a quien es necesario pedir aclaración tras aclaración sin agotar el misterio de la intimidad de la persona; cuanto porque —ya en un plano más frío— no acabamos de ver claro en detalle qué significa para Caturelli, la "originalidad totalmente suya" de América. Lo cual comporta cabalmente, y con una oculta intención que no ocultamos, provocar a nuestro autor para que se decida a laborar en una obra de mayor aliento, y que subyace claramente "en potencia próxima al acto", en la actual.

J. E. BOLZAN

V. E. SMITH, *The school examined; its aim and content*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1960.

El clamor por una revisión de "planes de estudio" parece extenderse cada vez más: ya no se trata sólo de las danzas y contradanzas habituales en nuestro país, donde cada ministro de Educación (?) no aquieta su conciencia hasta haber "estructurado" un plan de enseñanza (lo cual significa "desestructurar" el del ministro anterior, dejando un análogo simétrico desorden al poner a la derecha lo que estaba a la izquierda y viceversa); sino de una seria preocupación por el modo de encarar la preparación de aquellos que han de conformar en un no lejano futuro el panorama mundial. Ahora bien, tal problema exige ideas claras según tres puntos fundamentales: *qué* es lo que se quiere lograr, *con quién* se lo quiere lograr, *de qué modo* ha de procederse en consecuencia. Esto es, sujeto, objeto y método de la enseñanza.

Concorde con este trípode esencial, Smith comenzará por estudiar el *modus operandi* de la mente: "Before turning to the art of teaching, the nature of the human intellect must be inspected for at least two more reasons: to determine the natural direction of abstract knowledge as discovery advances; and to study the two instruments, induction and syllogism, by which our minds make this advance from the known to the unknown" (pp. 5-6). Precaución imprescindible, ya que siendo el educando "el agente activo de la enseñanza y la causa principal" (p. 22), y el maestro, como un artista, la causa instrumental (como lo enseña S. Tomás en su *De Magistro*), la acción de este último debe conformarse al modo de ser del primero, a su estructura intelectual la cual exige la enseñanza por medio del silogismo y la inducción como operaciones específicas de la razón (p. 16). De aquí que el maestro sea "pri-

mariamente un lógico" (p. 26) cuya tarea principal es poner orden en el conocimiento, pasando desde los ejemplos concretos a los principios. Sin embargo, no acaban aquí las exigencias fundamentales del maestro: el material humano sobre el cual debe actuar, jóvenes mentes indefensas y casi exclusivamente asimilantes, hace que sea extrema la importancia del factor moral: la enseñanza es siempre una acción social, moral, requiriendo no sólo erudición sino también integridad moral. De aquí que ambas sociedades, civil y religiosa, sean las encargadas de la necesaria vigilancia. Por aquel mismo carácter moral, el maestro debe ser un hombre de autoridad. De todo lo cual es claro que una educación verdaderamente tal no puede ser sino religiosa; justificándose entonces las palabras prologales del autor al señalar que "The present essay on the school is, properly speaking, theological rather than philosophical". Ideas introductorias las que hemos expuesto y que abarcan el c. I.

El c. II está expresamente dedicado a estudiar el *discurso*, la argumentación; donde Smith no sólo señala la necesidad de la inducción, deducción y dialéctica, sino también la importancia de la argumentación retórica. Bien, pero ¿qué es lo que debe necesariamente enseñarse? ¿Cuáles son las *materias básicas*? (como preguntaría una maestra normal). La doctrina de los tres grados de abstracción conducirá a establecer (c. III) cinco ciencias especulativas: las ciencias de la naturaleza, matemática, lógica, metafísica y teología; más una práctica: moral. Las cuales deberán estudiarse, según el autor, en el siguiente orden, de acuerdo a una exigencia cada vez mayor de experiencia: lógica, matemática, ciencias de la naturaleza, ética, metafísica y teología. Ahora bien, esta última disciplina, en cuanto fundada en la Revelación, puede ser objeto de enseñanza sin respetar el orden antedicho, si bien la posesión de aquellas disciplinas previas ayudará mucho a que la teología alcance un estadio de madurez científica en el educando (pp. 93-84).

De aquí en más, Smith se dedicará a explayar en sendos capítulos, el contenido y alcance de cada una de aquellas disciplinas, precisamente en el mismo orden aconsejado. En estos cc. aparecerán más por menudo las razones del orden adoptado así como también un análisis de la estructura y subdivisión de cada disciplina, con observaciones tanto teóricas como prácticas que no pueden sino llamar poderosamente la atención del lector.

Claro está que si en algún tema parece *necesario* discrepar, ello ocurre con los "planes" de enseñanza a que al comienzo nos referíamos; por lo cual el inteligente lector no podrá menos que apuntar aquí y allá su no conformidad con alguna observación de Smith, tanto particular como general. Pero creemos al mismo tiempo que difícilmente se pueda poner una objeción de peso al esquema general propuesto, que fluye naturalmente de la adecuada relación entre sujeto, objeto y método de la educación. Y no está demás señalar la amplia recurrencia a la doctrina tomista que aparece en toda la obra. Y si el lector nos urge un juicio "en dos palabras", le diremos que está frente a una exposición que una vez leída, se le convertirá en fuente obligada, a la cual ha de volver una y otra vez en tanto se le presenten problemas pedagógicos del tipo aquí tratados.

Por lo cual sería obra de caridad social que alguna editorial se tomara la tarea de su versión al español (y la repartiera adecuadamente en las bibliotecas especializadas).

LIONEL RUBY, *Logic. An Introduction*. 2ª edición, J. B. Lippincott Company, Chicago-Filadelfia-Nueva York, 1960.

En una de esas excelentes ediciones a que nos tienen acostumbrados los ingleses y norteamericanos —por la solidez, belleza y legibilidad del aspecto material de sus libros—, ha llegado a la redacción de “Sapientia” la interesante obra de lógica cuyo título encabeza esta nota.

Consta de dos prefacios (a la 1ª y 2ª edición respectivamente), y de tres partes. La primera se refiere al lenguaje y la lógica (*Language and Logic*) y abarca las páginas 3-124; la segunda está dedicada a la lógica deductiva (*Deductiv Logic*), y se extiende desde la página 126 a la página 323; la tercera expone una “lógica de la verdad o metodología científica” (*The Logic of Truth: Scientific Methodology*), y ocupa las páginas 326-516.

El autor pretende adoptar una posición moderada y equilibrada, aceptando con Aristóteles que el hombre es un animal racional y capaz por tanto de pensar con racionalidad, aunque no sea ello el todo de su ser; considera también que de las tres partes de su libro, sólo la segunda, entendida como el estudio de la inferencia válida, pertenece a la lógica en el sentido estrecho de esta palabra, mientras que las otras dos —semántica y aplicación metodológica— sólo pertenecerían a la lógica en un sentido más amplio, aunque legítimo también; entiende que la lógica originada en Aristóteles y desarrollada en la Edad Media conserva su valor, aunque cree que ha sido englobada en algo mucho más amplio, la lógica moderna, de la cual aquella vendría a ser sólo una de sus partes; y admite un tratamiento totalmente simbólico y aún “matemático” de la totalidad de esta extensa lógica (Preface, pp. IX-XII).

Empero, pese a sus indudables virtudes parciales, parece notarse en la obra un cierto *nominalismo* y una correlativa insuficiencia en la determinación del “*sujeto formal*” (*formal sujet*) de la disciplina. En efecto: aunque es sin duda laudable y aún necesario comenzar la lógica por consideraciones semánticas, dado que lo conceptual, y las relaciones conceptuales se nos dan a la vez significados y enmascarados por las palabras habladas o escritas, creemos que el autor no ha sabido realizar ese descubrimiento de los *logoi* y de sus relaciones en cuanto tales bajo la corporeidad de los signos exteriores. Porque si vamos, por ejemplo, a lo que el autor llama “signs-situations”, veremos que no reconoce en ellas más que tres elementos: el signo, “*tal como una palabra, que en sí mismo es “un simple ruido o una marca en el papel”*”; “*la cosa significada, o referida, a la que llamaremos el referente*” y las “*personas o intérpretes* a quienes se dirige esa significación o referencia (pp. 18 ss.). Pero la “significación formal”, así como el correlativo “significado objetivo”, en cuanto tales, esto es, el concepto intencionante —o en cuanto intencionante— y lo intencionado, en cuanto intencionado, en pocas palabras, lo que en la escuela tomista ha venido a llamarse, respectivamente, concepto formal y concepto objetivo, no aparece con claridad por ningún lado, ni allí ni en ninguna parte de la obra. Tanto es así que en el índice final de nombres y autores (pp. 517-522), no encontramos ni una sola vez las palabras “concepto”, “noción”, “intención”, “idea”, “categoría” ni “universal” (aunque sí “universal propositions” y “universe of discourse”). Por eso es que el autor (p. 18) sostiene que “*el signo es algo que refiere algo a alguno*”, sin distinguir, al parecer, debidamente, entre la cosa o acontecimiento —real, imaginario o ideal— que es término objetivo de esa referencia, y la estructura *intencional* inmediatamente significada, aunque como *medio* y no como *objeto*, por el signo material. Porque, al

fin y al cabo, lo *formalmente comunicado* al otro, no es, ni las meras palabras en un ser material —de por sí sin sentido— ni las cosas mismas en su ser óntico, sino lo que yo *pienso o concibo* de esas cosas mismas, esto es *lo concebido, lo pensado*, en cuanto tal, “in esse intentionale”. No se escapa de esto diciendo que lo comunicado son las palabras, no en su mera materialidad, sino en su ser significativo-arbitrario; porque una cosa es la arbitrariedad en la elección del símbolo, y otra la aprehensión de lo referido en y por el conocimiento, y esta presencia intencional de lo conocido en el cognoscente no es algo arbitrario, por cierto, dado que es *vivencia intelectual de determinaciones de lo conocido*, en un estado de universalidad y abstracción inmatriciales; presencia intelectual que, precisamente por universal y abstracta, no es reductible a las imágenes de la imaginación que exhiben sólo formas singulares y concretas, aunque también en un ser intencional. Verdad es que el autor admite que lo “abstracto” puede ser algo “referido” (p. 18, nota): pero una cosa es poner lo abstracto como *objeto referido*, y otra ponerlo como *medio y condición intencional* de referencia, necesario tanto para significar intelectivamente cosas reales, como para hacerlo con entes abstractos en papel de objetos terminales de la comunicación. El también norteamericano H. B. Veatch ha subrayado bien esto en su “Intentional Logic” (New Haven Yale University Press, 1952), aunque no aceptemos su tesis de que el objeto formal de la lógica está constituido por “relations of intentional identity”, pues creemos más bien que son “relations of intentional diversity”, aunque en función de una identidad óntica en los predicables y en las enunciaciones afirmativas. También —creemos— ganaría el quehacer lógico de Lionel Ruby si confrontara sus posiciones con lo que Juan de Santo Tomás ha dicho sobre signos, conceptos e intenciones en su “Ars Logica” incluida en el tomo I de su “Cursus Philosophicus Thomisticus”.

Y sin embargo, tenía Ruby una pista para descubrir lo conceptual y, consecuentemente, el campo objetual de lo lógico *ut sic*; distingue, en efecto, entre el “extensional meaning” (extensión, denotación) y el “intensional * meaning” (comprensión de los términos), (pp. 89 ss. cfr. pp. 92-3). Ahora bien, este “intensional meaning” ¿qué es y cómo se relaciona con los individuos que son término de la relación extencional de la palabra respectiva? Ese “intensional meaning” no es, ni una colección de cualidades semejantes en los individuos antedichos, porque se predica según *todo* su contenido de *cada uno* de esos individuos (así, de cada individuo humano puedo decir que es animal racional, y esto *no equivale lógicamente* a ubicarlo en una colección), ni tampoco, en cada predicación, la cualidad individual, *en cuanto tal*, del sujeto individual respectivo, porque entonces los términos serían equívocos si se dicen de individuos distintos, y nada tendría que ver con nada, y porque lo significado por dichos términos, en su “intensional meaning”, puede pasar a ser sujeto, y recibir no sólo, en una “suppositio” meramente lógica, predicados que le corresponden en tanto que abstracto o en tanto que “clase”, sino también —en una “suppositio” que alude al contenido realizable “in re”— predicados *necesarios* que descienden a los individuos y pueden predicarse también de éstos; ni se trata tampoco de la semejanza de las cualidades singulares de cada individuo con las de otros, porque ello es una relación extrínseca, y aquí se trata de un “meaning” que alude a algo *intrínsecamente* realizado o realizable en *cada* individuo. Por tanto, sólo queda que sea una unidad específica o genérica de conceptualización objetiva, una unidad no numérica sino eidética, una

* “Intensional” y no “intentional”, con *t* en inglés y con *c* en castellano.

unidad lógicamente indivisible,¹ una “quidditas” o “essentia” (*lato sensu*), abstracta, y que por tanto ha adquirido, *en tanto que pensada*, una universalidad lógica que consiste en la comunicabilidad de todo ese contenido idealizado en la predicación actual o posible, a cada uno de los individuos ónticos respectivos. Pero que Ruby no lo ve así (pese a lo expuesto en las pp. 92-3 sobre lo abstracto) resulta claramente del hecho de que distingue una “subjective intension” que serían las características del objeto que surgen accidentalmente en la mente de una persona cuando oye la palabra que los designa, y una “conventional intension”, que se refiere a las características “consideradas (¿convencionalmente?) necesarias” para que un objeto pertenezca a la extensión del término respectivo. No reconoce, pues, una “intención” o comprensión *objetivamente necesaria* de la “quidditas” aprehendida e intencionalmente presente en un concepto. La cual, aunque tiene, sí, una relación convencional con la palabra o símbolo elegidos para expresarla, no tiene, por cierto, una relación meramente convencional con el ente respectivo, cuya estructura necesaria re-presente intencionalmente.^{1a}

Es que Ruby, como tantos otros lógicos modernos, funda su lógica por reflexión sobre las disciplinas empiriológicas modernas y sobre las matemáticas modernas, las cuales, precisamente, no aprehenden conexiones necesarias objetivo-materiales, eidéticas o entitativas, en sus objetos respectivos, porque —las primeras— operan en los aspectos más particulares del mundo físico (el curso de sus procesos), donde el entendimiento humano no llega a desvelar abstractivo-eidéticamente las auténticas diferencias específicas, y en donde, por tanto, sólo se descubre conexiones de hecho por introducción y experimentación, y se intenta su traducción matemática por la medida y la ley ecuacional; esto es, donde se da sólo el hecho y su medida, (*quia*) pero no el por qué (*propter quid*); y porque —en las segundas— se abandona la intelección de esencias matemáticas y su re-construcción ideal al servicio de dicha intelección, para sustituirlas por el mero cálculo a partir de definiciones y “axiomas” que se quieren nominales y convencionales, y de reglas de igual índole.

En cambio, si se hubiera basado principalmente en una reflexión, por un lado, sobre las evidencias primeras inmediatas o mediatas de todo hombre en cuanto tal, y, por otro, sobre las ciencias filosófico-necesarias como la filosofía natural, la ética y la metafísica, auténticamente realístico-tradicionales, habría advertido e inteligido múltiples conexiones material —necesarias que le habrían permitido descubrir, tras el signo exterior y tras la colección o la imagen, los conceptos unitario— universales y las relaciones entre los mismos, considerados en ese estado abstracto, y entre ellos y los singulares de quienes son predicables, y así habría revelado el auténtico “sujeto formal” de la lógica:

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, L. V, c. 6, 1016a, 16-1016b; L. X, c. 1, 1052a, 33-1052b; *De Anima*, L. III, c. 6, 430b, 15; cfr. M. DE CORTE, *La doctrina de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, ch. IV y *passim*.

^{1a} Si se dijera que los entes no poseen una estructura esencial-necesaria, a) ello no destruiría el hecho de que pensamos y predicamos de ellos unidades específicas o genéricas según toda su comprensión; sólo afectaría al fundamento remoto (real) de lo lógico; no a su fundamento inmediato (intencional); b) disolvería todo ente en una conjunción accidental de partes, y a éstas en otras, “ad infinitum”, con lo que se llegaría a la absoluta pulverización de toda realidad; a un verdadero y absurdo nihilismo. El verdadero ente debe tener una unidad “per se” y no sólo “per acciēns”. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, L. V, c. 6-7; L. VI, c. 2-4; L. XI, c. 8 y 10.

las relaciones interconceptuales; las relaciones de razón entre conceptos objetivos; lo *secundo intencional*.²

Al no haberlo logrado, la semántica lógica de Ruby no conduce a eso conceptual ni a las relaciones conceptuales y que da poco en mera gramática combinada con Psicología y con pragmática verbal; su "lógica deductiva" extensionaliza por demás el silogismo, excluye toda conexión lógico-material y, al admitir la "generalización de las relaciones", confunde, con tantos lógicos modernos, las relaciones lógicas *secundointencionales*, que son las que *nacen* del concebir, juzgar y razonar directos, con las relaciones *ontológicas, físicas o matemáticas primointencionales*, que son las que tienen papel de *objeto* de esos actos directos arriba aludidos³. Por ello, viene a admitir también una "matematización" total de la lógica, dado que concede la reducción del universal a una colección o agregado ("clase") y la traducción de las enunciaciones a ecuaciones entre clases o entre un individuo y una clase; admite como *lógicas* las relaciones entitativas o matemáticas, primointencionales, aludidas, y no parece reconocer con claridad las conexiones conceptuales eidético-materiales, que exigen la *intelección de la conexión* mediante la intelección de sus *materias-fundamento* eidético-conceptuales y no sólo la atención a la identidad o diversidad de los símbolos en su ser físico. Finalmente, por todo lo dicho, la tercera parte de su libro sustituye esa en gran parte ausente y nunca explícitamente tratada analítica material de las construcciones lógicas (predicables, predicamentos, definiciones reales, proposiciones "per se", argumentaciones en materia necesaria: argumentaciones en materia probable, etc.), por una supuesta "lógica de la verdad" identificada a su vez con una metodología particular de las ciencias, y entendiendo por éstas, ante todo, las disciplinas empiriológicas o "positivas". En realidad, una "lógica de la verdad", o es simplemente esa analítica material de que el libro no trata, o no es lógica sino gnoseología —estudio de la relación real, aunque intencional, del concepto formal o subjetivo al objeto-ente— o, si atiende a la verdad ontológica de entes y situaciones, es física, matemática o metafísica, en último término; si se identifica con una metodología de las ciencias particulares, también se trasciende el campo de la lógica, porque la lógica es sólo una *metodología general*, fundada en el proceder mismo de la razón humana en cuanto tal y en las relaciones generales de objetos pensados cualesquiera, en cuanto pensados (relaciones formales, y materiales en general), mientras que las ciencias particulares y sus métodos determinan y especializan ese método general, en función de sus específicos y determinados objetos y del correlativo tipo especial de conceptualización y definición, todo lo cual, como se dijo, supera los límites objetales de la lógica porque supone un conocimiento científico *de los objetos de la ciencia respectiva*. Por ello, esta metodología corresponde a esas mismas ciencias, y su juzgamiento y delimitación finales, a la ciencia que todo lo abarca "eminenter" y que todo lo juzga, a su luz superior, porque considera *el ente en cuanto ente* y por tanto lo analógicamente común a todo ente y tipo de ente: la metafísica.

² Cfr. MC. INERNY, *The logic of analogy*, M. Nijhoff, The Hague, 1961, ch. III; SHEILA O'FLYNN, "The first meaning of «rational process» according to the Expositio in Boethium De Trinitate", *Laval Théol. et Phil.*, Québec, Canada, n° 2, 1954, pp. 167/68.

³ Cfr. H. B. VEATCH, *Intentional Logic*, ed. cit., P. II; ch. V, B, I; ch. VI, B, I-II; J. DE VRIES, *Logica*, Herder, Friburgi Brisgoviae, 195), n. 212, Nota; CH. BOYER, *Cursus Philosophicus*, Desclée, t. 1, pp. 270/1.

Empero, la lógica de Ruby no carece de virtudes, por su claridad, la multitud de ejercicios útiles que incluye, la conexión que sabe establecer entre los raciocinios y discusiones de la vida cotidiana y la lógica,⁴ los ejemplos con que ilustra las doctrinas, y su estar al tanto de las más modernas corrientes de esta disciplina. Las cuales deben ser conocidas, aunque —como tratamos de mostrar “supra”— no siempre aceptadas sin beneficio de inventario.

JUAN ALFREDO CASAUBON

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Morte ed Immortalità*, Ed. Marzorati, Milán, 1959.

Morte ed Immortalità forma parte, con: *L'interiorità oggettiva*, *L'uomo questo squilibrato* y *Atto ed essere* de la serie que Sciacca ha titulado: *La filosofia dell'integralità*.

Esta obra del profesor Sciacca se divide en tres partes: La Muerte, La Inmortalidad, El Suicidio.

Luego de mostrar cómo el problema de la muerte ha sido enfocado como problema natural y repetidamente transcrito de este modo a lenguaje metafísico (así Spinoza, los románticos, Schopenhauer, Hegel), trata de rescatar el problema de la muerte para un tratamiento auténticamente filosófico.

La muerte, como dato observable (problema científico) es la interrupción de la vida. Como acto interior del espíritu (problema filosófico) “cumple la vida, sella un destino, abre la existencia a su destinación”. La existencia es, pues, autónoma, independiente de la vida (ésta es sólo un modo de existencia, entre otros); la corrupción del cuerpo no impide la realización de los fines de la existencia. Más que impedimento, la muerte es su realización.

Por esto es que no se puede plantear —afirma Sciacca— el problema de la muerte en términos filosóficos sin aceptar la inmortalidad del espíritu.

El interés del libro se centrará entonces, principalmente en la segunda parte: La inmortalidad, donde se verá jugar la dialéctica: vida - muerte - existencia - inmortalidad.

Distingue Sciacca, en principio, para evitar falseamientos en el planteo del problema, entre: perpetuidad histórica e inmortalidad del espíritu.

La *actuación* plena del espíritu no es una cuestión de tiempo. Si el hombre muriese todo, estaría condenado al perpetuo incumplimiento de sí mismo; su vida sería contradictoria a su existencia. El espíritu obliga al cuerpo a trascender su naturaleza y por ello provoca la muerte. Esta, como “acontecimiento” pertenece al tiempo. Se plantea entonces la cuestión: ¿cómo puede, pues, morir el espíritu, cuyo nacimiento en el cuerpo y cuya desaparición ante la muerte de éste, están ambos fuera del tiempo? La muerte, concluye Sciacca, *es ella misma razón metafísica de la inmortalidad*.

⁴ No siempre exentos, al parecer, de cierta “ideología” de tipo empirístico-lógico, neopositivístico, como cuando dice que “Dios” es un “concepto emocional”, o como cuando sugiere preguntarse qué tenemos en la mente cuando decimos “Dios es amor” (lo que sería legítimo si se tratara de evitar el antropomorfismo; pero no si se tratara de sugerir que, de hecho, no tenemos nada entonces en la mente, o que tenemos algo que no es Dios, ni siquiera conocido “analógicamente” y en el espejo de las creaturas).

Una segunda distinción es la siguiente: perpetuidad orgánica e inmortalidad del espíritu. Sólo el hombre tiene conciencia de morir, y por esto muere; el animal carece de tal conciencia y por ello no muere; parece. La conciencia es, pues, condición de la muerte, la muerte es por la conciencia. Sería contradictorio que la conciencia misma pareciera. *Justamente porque el hombre muere es inmortal*, aunque parezca paradoja.

La inmortalidad es del espíritu personal. El instinto vital no desea la muerte; sí el espíritu. Si éste fuera mortal, no la desearía. La conciencia de la inmortalidad no es conocimiento de la perpetuidad orgánica, sino deseo natural propio de la esencia espiritual del hombre.

¿Qué sentido adquiere ahora la vida? Entendida la vida, no como "posesión", sino como "don", la poseo en la medida en que la doy a mi existencia para que se cumpla en el Valor Absoluto, y esto es facilitado por la muerte. Ella radicaliza la vida, la lleva a lo esencial: da sentido a la vida, elección absoluta frente a la muerte (disponerme a existir por o contra el ser).

Tres son los argumentos a favor de la inmortalidad del espíritu: el argumento psicológico, el argumento moral, el metafísico. Los dos primeros adquieren valor porque pueden ser reducidos al tercero.

El argumento psicológico se basa en la evidencia de un ímpetu, un "eros indomable" que arroja al hombre más allá de sí mismo. Base del argumento psicológico es el metafísico que parte de la estructura ontológica de la persona: la inteligencia que es tal por la presencia del ser como Idea, que sólo puede conocer, en esta vida, en sus determinaciones, tiende al ser en su plenitud. La destinación del hombre es el ser, por lo tanto el hombre es inmortal.

El argumento moral postula la inmortalidad del espíritu por la necesidad de una Justicia superior que, más allá de la vida, otorgue a cada uno lo que se haya merecido. También este argumento puede ser reducido al metafísico: el hombre, partícipe de los valores no actuables en la finitud de la existencia mundana, pero constitutivos de su misma esencia, trasciende sus acciones.

En resumen: el hombre es un ser que se especifica por su fin. Por lo tanto, debe poder realizarlo. Pero el fin trasciende los límites del espacio y por eso es contradictorio decir que es mortal; si se le niega el fin, se le niega el ser. *El hombre es inmortal por necesidad intrínseca.*

En este momento, desde su filosofía espiritualista, insistirá Sciacca en el argumento metafísico de la inmortalidad personal del hombre: El ser como idea es constitutivo ontológico del espíritu; el ser está presente en el pensamiento, si no, el hombre no habría de ser. Su primer acto de pensamiento es la autoconciencia: yo pienso, *yo soy pensante.*

Existir es la unión del sentimiento fundamental corpóreo, sentimiento fundamental intelectual, sentimiento fundamental volitivo. Con la muerte, pierde el hombre el sentimiento fundamental corpóreo, pero quedan el intelectual y el volitivo. La muerte modifica sustancialmente la existencia, pero conserva la sustancia espiritual, la persona.

El ser como Idea no puede perecer, y por ello no puede perecer la inteligencia que lo intuye y por el cual es inteligencia.

El hombre está constituido ontológicamente por el acto primero espiritual. Quedaría "incumplido", no sería *acto en acto*, si el espíritu fuese precedero.

Personalizarse es proceso de perfectibilidad a través de los valores que cada hombre existencia según sus aptitudes y vocaciones, especificación de la

intuición fundamental del ser como Idea. La personalización queda incompleta en la vida terrena. La inmortalidad de que se trata es la inmortalidad del espíritu personal.

Y, por otra parte, la subsistencia es del principio intelectual, que es substancialidad. Ha quedado demostrada de este modo la inmortalidad de la sustancia personal, que es el espíritu.

La parte que se refiere a la Inmortalidad está seguida, como dijimos, por unas "breves anotaciones" sobre el suicidio, que ponen fin a la obra.

El suicidio es —nos dice Sciacca— una forma de "elección libre" de la "libre muerte". He ahí el "valor" del suicidio. Esta misma elección es la que da a la vida la decisión de "disponibilidad" por los valores que la tornan valiosa: de "fidelidad" a la elección, de no traicionar la vida por salvar la vida misma a costa de la existencia. Libertad de la muerte y libertad de la vida se identifican en la existencia libre.

No obstante, el suicidio atenta contra la naturaleza del hombre, que es "transnatural", pues el hombre, en este caso, está destinado a un cumplimiento que no depende sólo de él. Va contra la caridad que cada hombre se debe a sí mismo: anula su máxima posibilidad, porque rehusa la "prueba" de la vida misma.

Al reseñar los conceptos fundamentales que este libro contiene, sólo hemos podido dar un esquema frío y ajeno. Muy distinta es la lectura de "Morte ed Inmortalità", en que los problemas adquieren el carácter de un drama en que se desenvuelve el diálogo entre vida, muerte, existencia e inmortalidad. Ese drama mismo es el hombre, cada hombre.

A esta fuerza dramática se agrega la belleza de la expresión de Sciacca y su característica de que cuanto nos dice nos es íntimo. En este momento recordamos los capítulos que se refieren a "la muerte como metaproblema y momento místico, y la agonía", y a "la muerte del otro", como los que evidencian en grado máximo tales características.

NORMA FÓSCOLO

WILLARD VAN ORMAN QUINE *Manuale di Logica*, Traducción e introducción de Michele Pacífico. Feltrinelli Editore, Milano. 1960.

La traducción al italiano del ya clásico manual de Quine: "*Methods of Logic*" tiene cierta importancia para la cultura italiana. En efecto, Russell, en 1901, consideraba que entre los estudiosos de la época Peano era "el gran maestro en el arte del razonamiento formal". Y sin embargo, la historia de la lógica en Italia durante este siglo sólo registra los nombres de Vailati y de Enriques. ¿Cuál es la causa de esta sorprendente situación? A responder esta pregunta dedica el traductor buena parte de las cuarenta páginas de la Introducción. Las causas son múltiples y complejas, pero no cabe duda que giran alrededor de la marcha triunfal del neohegelianismo. Además Peano, sin la debida preparación filosófica, no pudo polemizar con la lógica del "concreto". Enriques, por su parte, preocupado por múltiples intereses y apasionado por la organización de toda la cultura no pudo dedicarse con perseverancia a problemas conectados con la filosofía de la ciencia. La Introducción, después de dar una interpretación de la obra de Wittgenstein, concluye con el examen de los escritos lógico-filosóficos de Quine.

El *Manuale di logica* se divide en cuatro partes. La primera analiza la *lógica proposicional*; su método de verificación mediante funciones de verdad es claro, conciso y eficaz. La segunda parte, *cuantificación uniforme*, después de analizar algunas cuestiones clásicas de la lógica de términos (v. g. los diagramas de Venn, los procedimientos silogísticos) introduce un simbolismo de la cuantificación que posibilita los procedimientos de decisión ligados a la no-contradicción de las cuantificaciones, sin necesidad de recurrir a la existencia de clases. La tercera parte, *teoría general de la cuantificación* incorpora métodos de "deducción natural" inspirados en Gentzen y Jaskowski. Aquí se encuentran, sin duda, las novedades técnicas más recomendables de este libro. En la cuarta parte, "Guardando avanti" (así se ha traducido "Glimpses beyond") se tratan problemas de lógica superior: identidades, descripciones, clases, relaciones, etc. Se exponen, de manera rigurosa pero accesible, los teoremas de Gödel y de Church.

El valor de este libro radica en la buena cantidad de métodos para verificar argumentaciones. Hay temas vinculados con la filosofía (v. g. "existencia 33, "lógica y matemática" 41) pero no dejan de ser resumidos comentarios que sólo tienen la virtud de estimular la lectura de las obras filosóficas de Quine.

Es de esperar que esta traducción sirva para acrecentar el estudio de la lógica simbólica. Los estudiosos italianos continuarán así una honrosa tradición.

ALBERTO J. MORENO

A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1961.

A treinta años de su original inglés, esta versión española no pierde nada de su interés; y esto según un triple motivo: por el protagonista, el autor y las ideas que éste expone. Cuando al protagonista, la figura de Sócrates siempre constituye una atracción difícil de resistir: tan fuerte se siente en él el magnetismo de la *persona*. Sobre el autor y sus ideas, está demás señalar la competencia y erudición de Taylor en los temas platónicos y socráticos y, en consecuencia, la importancia de esta obra, puesto que aquí se trata precisamente de la paternidad de la doctrina de las ideas, *leit motiv* de este pequeño libro. Ciertamente es que Taylor se extiende sobre todo en la *vida* de Sócrates, a fin de fijar su posición con respecto al "problema Sócrates", adoptando en ese sentido y con muy buenos argumentos, la figura que conforma Platón, pudiendo delinear así con amplio conocimiento del período histórico correspondiente, lo que debió ser la juventud y el fin de Sócrates (cc. I - III). Para acabar en el *pensamiento* ético-gnoseológico en que culminó la misión socrática; parte que si bien es la menos extensa, es sin embargo la más importante, pues en ella aparece la conocida teoría de Taylor acerca del origen socrático de la teoría de las ideas, señalando que deben aceptarse "las afirmaciones del *Fedón*, como substancialmente verdaderas y ajustadas a los hechos" (p. 135).

J. E. BOLZAN

R. E. BRENNAN, *Psicología general*, Ed. Morata (distrib. Ed. Aguilar), Madrid, 2a. ed., 1961.

La primera edición española de esta obra apareció en 1952 y fue objeto de un comentario en esta revista (SAPIENTIA, 1953, VIII, 310), al cual remi-

timos al lector. En aquella ocasión el recensor, G. P. Blanco, señaló acertadamente "la excelencia de la obra", así como el enorme cúmulo de erratas que allí se encontraba. Esta segunda edición —traducida sobre la segunda inglesa— no sólo mantiene el alto nivel científico de la primera, sino que los retoques aquí y allá efectuados y hasta alguna restructuración temática, la han mejorado aún, si bien todavía puede notarse como defecto mayor el escaso lugar que se le concede a la naturaleza del conocimiento intelectual, indudablemente insuficiente. Pero salvada esta objeción, el lector se hallará frente a una psicología general encarada con sentido moderno, donde el énfasis está puesto en la parte científica, pero sin descuido del tronco filosófico correspondiente. La versión es superior a la anterior y se ha salvado el escollo de las erratas que tanto desmerecían a la anterior. Sin embargo, no podemos dejar de señalar un aspecto sencillamente irritante, y es el de haber dejado las referencias a las versiones inglesas de las obras del Angélico: así, el lector debe adivinar que A.G., O.S., O.T., E.O.T., etc., significan *Contra Gentiles* (Against the Gentiles), *De Anima* (On the Soul), *De Veritate* (On Truth), *In Boet. De Trinitate* (Exposition of the book of Boethius on the Trinity). Y esto, por supuesto, a cada paso y cuando lo que se imponía era haber recurrido a la ya clásica nomenclatura latina.

Manteniéndose el primitivo prólogo de R. Allers, aparece además en esta versión otro recomendable del P. Ubeda Purkis.

J. E. BOLZAN

CRONICA

BRUNO DECKER

El 2 de noviembre pasado falleció en Maguncia Bruno Decker, incansable investigador del pensamiento medioeval. Discípulo del célebre especialista J. Koch, pronto orinentó sus trabajos hacia los manuscritos de Santo Tomás. Llamado por Dios al sacerdocio, ejerció durante muchos años un activo ministerio parroquial, que le impidió traducir en publicaciones sus trabajos de investigador. Más tarde la guerra prolongó su alejamiento de los centros de estudio, pero no su entusiasmo por un tipo de labor para el cual estaba especialmente dotado. En 1949 retomó su contacto con los medios universitarios, como asistente de Koch en el Instituto Tomista de la Universidad de Maguncia. En 1955 publicó una notable edición crítica del opúsculo juvenil de Santo Tomás, *In Boethium De Trinitate*, superando ostensiblemente la calidad del mejor trabajo sobre el tema, el de P. Wyser. Con este trabajo conquistó el derecho a ser profesor adjunto de Teología Dogmática en la Universidad de Maguncia; cargo que finalmente ocupó como titular en 1957. Intervino en la edición crítica de las obras de Nicolás de Cusa y de Enrique de Oyta, y en sinnúmero de trabajos de investigación que servirán a los especialistas del Instituto Tomista de su Universidad. De temperamento alegre y jovial y de físico juvenil, representaba mucho menos edad que la que realmente tenía, y nada hacía prever su fin. Había nacido en Berlín en 1907.

PEDRO HOENEN

El 30 de setiembre pasado falleció en Roma el conocido profesor de Cosmología de la Universidad Gregoriana, Pedro Hoenen, S. J., la figura de más relevancia en el campo de su especialidad. Nacido en Maestrich, Holanda, en 1880 se doctoró en Ciencias y en Filosofía, dedicando toda su vida a esclarecer los problemas planteados por la ciencia contemporánea a la luz de la filosofía tomista. Su *Cosmología*, cuya primera edición data de 1931, fue el testimonio de su paciente y encarnizada labor; cada edición significa un paso adelante en el difícil terreno de una rama de la filosofía que exige una constante renovación. La quinta edición, aparecida en 1955 triplica en extensión a la primera, y constituye un riquísimo arsenal de datos del mayor interés para los estudiosos de la Filosofía de la Naturaleza. Publicó, además de numerosos artículos en revistas

especializadas, una valiosa antología de textos sobre el origen de la forma material (1932), una Filosofía de la Naturaleza Anorgánica, en holandés (1938), estudios sobre problemas matemáticos (1939), investigaciones sobre lógica formal (1946 y 1947) sobre geometría (1954) y sobre la extensión corpórea (1954).

ANDRE MARC

Ha fallecido el P. André Marc. Su desaparición constituye una sensible pérdida para el tomismo. Desde su primera obra, *La idea de ser en Santo Tomás* (1933) concitó la atención de los especialistas por la originalidad y profundidad de sus interpretaciones. En su *Psicología Reflexiva* (1949), así como en su *Dialéctica de la Afirmación* (1952) y su *Dialéctica del Obrar* (1954) supo exponer los grandes principios de la filosofía tomista con el lenguaje y los planteos de la filosofía moderna. En *Razón filosófica y religión revelada* (1955) abordó los eternos problemas de la filosofía de la religión. Su penúltimo libro, *El ser y el espíritu* (1958) corona su labor con una reflexión crítica sobre la filosofía y su valor. Estructurada ya su síntesis personal, retomó el tema de la religión en su última obra, ya marcadamente teológica, *Razón y conversión cristiana* (1961). En ella nos revela cuál fue "su idea madre, la que está al principio de todo": "la idea de ser presenta en sí la correlación del máximo de extensión y del máximo de comprensión". Principio netamente tomista, exorciza todo logicismo de la metafísica y que le permitió recorrer con seguridad los difíciles senderos del pensamiento moderno. Los que conocimos al P. Marc. conservaremos esta idea como un precioso legado, junto con el imborrable recuerdo de su admirable sencillez y de su profunda y sincera humildad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

BELGICA

El Instituto de Sociología de Solvay ha creado un nuevo departamento: *Centro de Sociología de la Literatura*. Fue inaugurado el 23 de Febrero de 1961, por M. Lucien Goldmann, quien en la ocasión habló sobre "Visión del mundo y conciencia posible". El mismo Goldmann después de haber expuesto los principios y métodos sobre sociología de la Literatura, dirigirá un Seminario sobre la obra de André Malraux.

ESPAÑA

En un ambiente de amistad científica y cultural tuvieron lugar las *III Conversaciones de Intelectuales de Poble* bajo los auspicios de la Asociación Menendez y Pelayo. Las ponencias tuvieron dos direcciones fundamentales: una sociológica en torno a la Mater et Magistra; y otra antropológica avalada

por la prestigiosa figura del P. Vittorio Marcozzi, invitado especial de la Asociación Menendez y Pelayo.

—Para fines de Junio de 1962 la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias anuncia su XXVI Congreso. Dentro de la sección VI consagrada al tema Filosofía y Teología se debatirán los problemas que la ciencia aplicada plantea a la ciencia pura.

—*Selecciones de Teología*: al estilo del *Theology Digest* americano se anuncia esta nueva revista española que podrá ser incluso una pista para los especialistas. La fidelidad de la selección se encuentra avalada por la Facultad de Teología de San Cugat, con sus varios centenares de Revistas Teológicas y un numeroso equipo de Redacción. Las condensaciones serán previamente remitidas a los autores con lo cual gozarán de una garantía indiscutible.

—La Revista *Pensamiento* dedica su número Junio-Sept. de 1961 al tema "Para la historia del Nominalismo y de la reacción antinominalista de Suarez".

E.E. U.U.

Studies in Romanticism: esta nueva revista trimestral, comenzó a publicarse durante el año 1961. Su propósito es enfocar las diversas manifestaciones del movimiento romántico en sus aspectos musical, histórico, económico, histórico-científico, filosófico, etc.

—La *Sociedad de filosofía del sudoeste* realizó su XXII Semana anual en Waco, Texas, del 18 al 20 de Diciembre de 1960. Han decidido comenzar la publicación del periódico *Southwestern Philosophical Dialogues*, cuyo principal objetivo es suscitar un diálogo filosófico entre un grupo de colaboradores.

—*The Tomist* dedica su número triple de Abril-Octubre al tema *The dignity of Science*, con estas cinco partes: Metodología científica, Historia de la ciencia, Filosofía de la Ciencia, Problemas especiales de la Ciencia, Aspectos sociológicos.

—El P. L. B. Geiger O. P. profesor de la Univ. de Friburgo, fue nombrado "Visiting Professor" en la St. John's University (Jamaica, N. Y.).

—Gabriel Marcel, fue nombrado "W. James Lecturer on Philosophy" en la Univ. de Harvard durante el semestre de otoño de 1961-1962. De Octubre a Dic, de 1961 dictó lecciones sobre el tema *Existential Background of Human Dignity*.

—*Fichero bibliográfico hispanoamericano*: Catálogo trimestral de toda clase de libros publicados en América Latina. Apareció su primera edición a fines de 1961. Las obras son clasificadas según un plan ideológico. Se prevé que ha de clasificar unos 3.000 libros anuales.

Editor: R. R. Bowker Co. 62 West. 45 the Street N. Y. 36 U. S. A. Suscripción anual: 7 dólares.

—La *Association of Existential Psychology and Psychiatry* tuvo una reunión en N. Y. el 22 de Abril de 1961, en torno al tema *Will, Decision and Responsibility*. Las comunicaciones han sido casi todas publicadas en *Review of Existential Psychology and Psychiatry* (vol. I N° 3 Noviembre 1961).

ITALIA

El Centro Italiano Sull' Alto Medioevo, organizó del 6 al 12 de Abril de 1961 una semana de estudio que versó sobre el estudio del *Passagio dall'antichità al medioevo in Occidente*.

—Con un nutrido programa fue organizado el *Congreso Nazionale di Logica* que tuvo lugar en Turín del 5 al 7 de Abril de 1961. He aquí algunas ponencias:

E. Casani: "Concetti e Metodi della algebrizzazione della Logica".

F. Bertolini: Logica proposionale e teoria degli insiemi, matematica e topologica.

C. A. Viano: Un'alternativa nella storia della logica, Logica Aristotelica e logica stoica.

Las *Actas* fueron publicadas por Libreria Editrice Universitaria Levrorotto e Bella.

—Del 31 de Mayo al 4 de Junio de 1961 Roma vió al 5to. Congreso Nacional de Filosofía del Derecho. Una interesante ponencia fue la de N. Bobbio, *Diritto e Logica*.

MEJICO

En un país de rancia estirpe filosófica se organiza para septiembre de 1963 el XIII Congreso Internacional de Filosofía.

La circular número 3 anuncia que los trabajos del Congreso se canalizarán a través de cuatro series de actividades: sesiones plenarias, symposios, lectura y recensión de comunicaciones libres y conferencias.

Las sesiones plenarias versarán en torno a los temas: "El problema del hombre" desde un enfoque antropológico y "Crítica de la época" como una confrontación de los valores de oriente y de occidente.

Nutrido y vario es el temario de los symposios que se anuncia, y serán presididos por especialistas consagrados internacionalmente.

A manera de ejemplo podrán constituir temas a tratarse: Filosofía y lenguaje, Filosofía de las Ciencias, Lógica Matemática, Estética, Filosofía del Derecho, Filosofía Americana, Filosofías Orientales.

Las prestigiosas figuras que bajo la presidencia de F. Larroyo integran el comité organizador, avalan la seriedad del congreso.

LIBROS RECIBIDOS

N. de la R.: *La revista sólo procurará el comentario de las obras que se refieran específicamente a temas filosóficos, si bien recogerá en esta sección toda obra recibida.*

L. L. WHYTE, *Essay on Atomism*, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh, 1961.

A. AROSTEGUI, *El espacio en la física tomista y en la física actual*, Instituto de enseñanza Media, Ceuta, 1961.

J. DE VRIES, *La Pensée et l'Être*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1962.

R. PRING - MILL, *El microcosmos Lul - Lià*, Ed. Moll, Palma de Mallorca, 1961.

G. GALLI, *Linee fondamentali d'una filosofia dello spirito*, Ed. Bottega d' Erasmo, Torino, 1962.

J. R. PARTINGTON and T. S. WHEELER, *The life and work of William Higgins*, Pergamon Press, London, 1960.

F. J. CARMODY, *The astronomical works of Thabit b. Qurra*, University of California Press, Berkeley, 1960.

N. BOHR, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Ed Boringhieri, Torino, 1962.

A. PAP, *An introduction to the philosophy of science*, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.

A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, Breviarios del F.C.E., México, 1961.

ATTI DEL XV CONVEGNO DI GALLARATE, 1960, *Il problema dell'esperienza religiosa*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1961.

L. L. WHYTE (curador), *Roger Joseph Boscovich, studies... on the 250th Anniversary of his Birth*, Ed. Allen and Unwin, London, 1961.

ED. MARZORATI, MILANO.

M. F. SCIACCA *Dall'attualismo allo spiritualismo critico* 1961.

F. M. BONGIOANNI, *Tempo Biblico*, 1962.

DOVER PUBLISHERS, NEW YORK

I. P. PAVLOV, *Conditioned reflexes*, 1961.

D. H. MENZEL (curador), *Fundamental formulas of physics*, 2 vols., 1961.

G. S. FRAENKEL and D. L. GUNN, *The orientation of animals*, 1961.

A. M. KINCHESTER, *Heredity and your life*, 1960.

ED. MORATA, MADRID (distr. ED. AGUILAR)

R. E. BRENNAN, *Psicología general*, 1961.

D. KATZ, *Psicología de las edades*, 1961.

A. ACKERMANN, *Psicología aplicada* 1961.
 W. A. KELLY, *Psicología de la educación*, 1961.

ED. TROQUEL, BUENOS AIRES

HONROTH - ZARZA, *Sí y no en la grafología clásica*, 1961.
 F. SELVAGGI, *Orientaciones actuales de la física*, 1962.
 ANONIMO, *Poema del Mio Cid*, 1962.
 C. A. HONROTH, *Grafología emocional objetiva*, 1962.
 A. HUXLEY, *El arte de ver*, 1962.

PHILOSOPHICAL LIBRARY, NEW YORK

D. D. RUNES, *A treasury of world science*, 1962.
 T. P. KIERNAN, *Aristotle Dictionary*, 1962.

FABRIL EDITORA, BUENOS AIRES

C. HUMPHREYS, *Budismo Zen*, 1962.
 D. ZAMBRANO - D. A. AMOROS DE BERECIARTUA, *Introducción a la poesía y prosa castellanas*, 1962.
 P. DUCASSE, *Las técnicas y el filósofo*, 1962.
 M. ITURRATE, *Psicoanálisis y personalidad*, 1962.
 H. LARRAIN ACUÑA, *La génesis del pensamiento de Ortega*, 1962.

ED. GUADARRAMA, MADRID

E. GILSON, *El filósofo y la Teología*, 1962
 G. HEER, *Cristianismo europeo*, 1962.
 E. WALTER, *Mensaje de salvación*, 1962.

RASCHER VERLAG, ZÜRICH

STUDIEN AUS DEM C. G. JUNG - INSTITUT, ZÜRICH, *Die Angst; Das Böse; Das Gewissen*, 3 vols., 1958 - 1961.

J. D. COLLINS, *The lure of Wisdom. The Aquinas Lecture for 1962*, The Marquette University Press, Milwaukee, 1962.

W. A. LUIJPEN, *Existential Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1960.

E. FARBER, *Great Chemists*, Interscience Publishers, New York, 1961.

J. I. ALCORTA, *El ser, pensar trascendental*, Ed. Fax, Madrid, 1961.

A. WIENER, *Cybernetics*, J. Wiley, New York, 1961.

R. L. ACKOFF, *Scientific Method*, J. Wiley, New York, 1962.

ARISTOTELES, *Argumentos sofísticos*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1962.

W. SEEBERGER, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Klett Verlag, Stuttgart, 1961.

J. VANT AGT, *Soyez Miséricordieux*, Ed. du Cédre, Paris, 1962.

M. OLLIVIER, *Physique moderne et réalité*, Ed. du Cédre, Paris, 1962.

JOURNET-MARITAIN-PH. DE LA TRINITE, *Le péché de l'ange*, Beauchesne Ed., Paris, 1961.

- B. GAULLIER, *L'état des enfants mort sans bapteme*, P. Lethielleux, París, 1961.
- H. GUERLAC, *Lavoisier, the crucial year*, Cornell University Prees, New York, 1961.
- H. H. SCHREY - H. THIELICKE, *Glaube und Handeln*, Schünemann Verlag, Bremen, 1961.
- A. P. GIANELLI, *Meaningful Logic*, Bruce Publ, Co., Milwaukee, 1962.
- P. LEONARDI (curador), *L' Evoluzione*, Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 1961.
- M. F. SCIACCA (curador), *Il pensiero giuridico e politico di A. Rosmini*, Sansoni Ed., Firenze, 1962.
- A. C. GRAHAM, *The problem of value*, Hutchinson, London, 1961.
- VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, Basic Books, New York, 1962.
- T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, 1962.
- V. E. SMITH (curador), *Philosophy of Biology*, St. John's University Studies, Philosophical Series N° 3, New York, 1962.
- B. VAN HAGENS, *Cosmologia*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1961.
- INSTITUCION "FERNANDO EL CATOLICO": SEGUNDA REUNION DE APROXIMACION FILOSOFICO-CIENTIFICA, *El espacio*, Zaragoza, 1959.
- IDEM: TERCERA REUNION DE APROXIMACION FILOSOFICO-CIENTIFICA, *La materia*, Zaragoza, 1961.