



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI *Materialismo dialéctico y totalitarismo* 163

ARTICULOS

REGIS JOLIVET *Luis Lavelle* 169

AVELINO M. QUINTAS *La continuidad entre la dogmática jurídica, la teoría general y la filosofía del derecho* ... 185

CARLOS A. LUNGARZO MELCON *Lógica y logística* 197

OCTAVIO N. DERISI *La ética existencialista y marxista* 225

ANGEL T. LO CELSO *Ontología del arte moderno* 235

NOTAS Y COMENTARIOS

JAMES A. WEISHEIPL *El renacimiento tomista* 247

UMBERTO PADOVANI *La metafísica clásica y Michele F. Sciacca* 261

J. E. BOLZAN *Boletín de Filosofía de las ciencias* 267

BIBLIOGRAFIA

O. N. DERISI: *Filosofía de la cultura y de los valores* (M. Gonzalo Casas), p. 281; E. HUSSERL: *Ideas...* (J. A. Casaubón), p. 284; L. BELLAFFIORE: *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico* (F. Zanoni), p. 286; D. STAFFA: *Il tomismo è vivo* (O. N. Derisi), p. 287; M. F. SCIACCA: *Pascal* (J. E. Bolzán), p. 288; S. BRETON: *La mystique de la Pasion* (G. A. Galetti), p. 289; N. HARTMANN: *La filosofía del idealismo alemán* (V. O. Ciliberto), p. 289; G. SANTONASTASO: *Orientaciones actuales de las doctrinas políticas* (F. Arias Pelerano), p. 291; A. ROUGES: *Las jerarquías del ser y la eternidad* (A. Caturelli), p. 293; H. BECK: *Möglichkeit und Notwendigkeit* (G. Soaje Ramos), p. 294; W. H. KANE: *Approach to philosophy* (J. E. Bolzán), p. 297; F. X. CANFIELD: *Philosophy and modern mind* (J. E. Bolzán), p. 298.

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

CE DEL TOMO DECIMOCTAVO

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052240

Año XVIII

1963

Nº 69 - 70

(JULIO-DICIEMBRE)

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

MATERIALISMO DIALECTICO Y TOTALITARISMO

1. — Hay una conexión necesaria entre el monismo, tanto de tipo espiritualista como de tipo materialista, y el totalitarismo.

El monismo niega las diferencias genéricas, específicas e individuales y reduce toda la realidad a un único ser, que, por eso mismo, tiene que existir en fuerza de su propia esencia, a se, y ser Dios.

El monismo espiritualista reduce la realidad individual —material y espiritual— a instancias puramente fenoménicas del desenvolvimiento de un principio enteramente espiritual. Tal, por ejemplo, el idealismo trascendental de Hegel, en el que culmina el monismo espiritualista: mediante un proceso dialéctico de manifestaciones contrarias —a que se reducen los diferentes objetos materiales y el propio hombre— la única realidad, enteramente trascendental e impersonal la Idea, se desarrolla de un modo necesario en busca de la plena conciencia de sí.

No de otro modo, el monismo materialista, sobre todo en su forma marxista dialéctica actual, reduce la realidad a pura materia, la cual se desenvuelve en un proceso dialéctico necesario, creando a la vez una ideología —social, jurídica y filosófica— que no es sino una superestructura correspondiente al momento dialéctico de aquella única verdadera estructura de la realidad, que es la materia.

Para el monismo, tanto espiritualista como materialista, lo individual no cuenta. La verdadera realidad es única y absoluta, trascendente de lo individual, el cual está reducido a una pura apariencia y medio de evolución de aquélla.

Tampoco tiene valor la conciencia, como posesión de sí de un sujeto individual, ya que sólo es una instancia puramente fenoménica de un sujeto absoluto impersonal y, en el caso del materialismo, reviste una función puramente pragmática económica, carente de alcance aprehensivo de la verdad o ser propio y de las cosas.

Menos sentido tiene aún la libertad personal en este proceso dialéctico, donde todo acontece necesariamente en busca del desarrollo del principio absoluto.

Vale decir, que la persona, como ser individual, en posesión de sí por la conciencia y la libertad, pierde todo sentido en un sistema monista espiritua-

lista y más todavía en el materialista. Tales caracteres de la persona no son reales o válidos en sí mismos; acaecen fenoménicamente en un proceso dialéctico intrínsecamente ineluctable de un principio absoluto, que los trasciende. En otros términos, lo individual y lo personal son por y para una realidad absoluta e impersonal, que lo crea y lo destruye, como instancias relativas, en busca de su plena y absoluta realización. Como la espuma que la ola hace y deshace, así acontece lo individual y la persona en el seno de esta única realidad de nadie. Carece ella de ser y valor en sí.

2. — De aquí que cuando Hegel erige al Estado en la realización suprema del Espíritu objetivo, al que la persona debe someterse enteramente de tal modo que su perfección moral no puede lograrse sin esta entera inmolación de sí a aquel; o cuando Marx sostiene que el individuo no es sino una instancia, o miembro del todo social, al que debe sacrificar su ser, su libertad y hasta su vida —la única vida temporal que posee, según el marxismo— para lograr el bienestar de este cuerpo social, no hacen sino sacar las consecuencias del monismo. Si por totalitarismo se entiende la organización social, en que la persona —y la familia, como primer núcleo social natural— está privada de libertad y de derechos propios, anteriores a los de la sociedad y, por ende, está totalmente sometida al Estado o sociedad política y, más concretamente, a quien ejerce su autoridad, es evidente que el monismo, por una lógica interna de sus premisas y no por mero accidente, es totalitario. En efecto, en esta concepción lo individual y personal no es real, no es verdadero y hasta es un mero instrumento fenoménico de que se vale lo absoluto para alcanzar ineluctablemente su sucesivo y total desenvolvimiento.

3. — Por otra parte, también por una lógica interna, todo monismo es panteísta. Porque si sólo existe una realidad, no puede ser por otra: existe por sí misma o a se y, por eso mismo, necesaria y eternamente. De no haber existido alguna vez, no podría haber llegado a existir nunca, ya que en tal hipótesis nada habría existido, y de la nada, nada puede salir. Si, pues, existe y existe sólo, tal ser existe por sí mismo: es la Existencia a se y, por ende, infinita, necesaria y eterna.

Ahora bien, en el Ser divino, que no es sino la Existencia, todo es necesario y en acto: Dios es la Intelección y Volición necesarias de su propia Existencia. Nada hay en Dios contingente y, por eso, el Ser y Actividad divinos son necesarios.

La libertad en Dios sólo existe como actuación de su Acto puro sobre la existencia de un ser distinto del suyo: de un ser finito y creado fuera de El. La libertad entra no en el Acto único de Dios, en sí mismo necesario, sino en su actuación sobre un objeto distinto de El, finito y contingente, al que aquel divino Acto puede hacer partícipe o no de su Existencia, libremente, porque esta existencia no es necesaria para la Existencia divina.

Si, pues, sólo se admite el Ser divino, sin posibilidad de una realidad finita distinta de El, según afirma el monismo, no hay lugar para la libertad. Al identificar la creatura con Dios y diluir lo finito en lo Infinito, el monismo

panteísta hace imposible a la vez la libertad de Dios y la libertad de la creatura: la de la creatura, porque es destruída en su realidad individual $\pi\rho\upsilon\pi\iota\alpha$; la de Dios, porque ella sólo es posible frente a la existencia del ser finito, que el monismo hace imposible. En el monismo, tanto espiritualista como materialista, no es posible la libertad, y menos la de la persona finita y, por consiguiente, todo está sometido a una necesidad absoluta del único Ser, y la persona queda así devorada, consiguientemente, por el más inexorable totalitarismo de un principio absoluto que la trasciende, y cuya representación se arroga siempre el Estado. Frente a él, la persona carece de facto y, lo que es más grave, de iure, de toda libertad y derecho y es sólo pieza de una máquina, en la que está inexorablemente articulada.

4. — *El monismo, en su forma espiritualista y también materialista, se ha repetido con insistencia en la Historia de la Filosofía. Pero, sin negar la influencia que las ideas ejercen siempre sobre la vida, y en nuestro caso sobre la vida política, sin embargo, tales concepciones habían permanecido hasta el siglo pasado en un plano teórico, más o menos académico, sin tomar cuerpo en una realidad política. Pero con el advenimiento del marxismo, tal concepción materialista se encarna en la política, instaurada en Rusia y en otros países por ella nominados. El materialismo dialéctico ha logrado desarrollar de este modo, por una lógica interna inexorable, todas sus consecuencias totalitarias en la vida de esos pueblos. El monismo materialista ha dejado de ser una teoría puramente filosófica y ha pasado a ser una visión de la realidad política que orienta y dirige toda la vida del Estado comunista. El Estado, y más concretamente los hombres que ejercen su autoridad, con todos los medios de técnica materiales y espirituales a su alcance, son los únicos que tienen derechos frente a la masa esclavisada, donde la persona está desprovista de libertad y de derechos o, lo que es lo mismo, no tiene más derechos que los que gratuitamente le confiere —y, por eso mismo, en la medida y tiempo en que se lo confiere— el Estado y sólo porque éste se los confiere. El Estado es la única fuente de derechos de los individuos. Advirtamos de paso cómo esta encaración política del marxismo es también la principal explicación de por qué una teoría filosóficamente tan endeble, contradictoria y mil veces refutada y superada, conserve tanta vigencia. El marxismo es la única filosofía posible en estos países, obligatoriamente enseñada desde las escuelas más elementales hasta las universitarias.*

Esta conclusión totalitaria del marxismo no es sólo de facto: todo el mundo sabe hoy que en los países comunistas la persona y la familia están enteramente sometidas al Estado, y lo único que vale es el Estado y no la persona y la familia, las cuales sólo cuentan como medio para el engrandecimiento de aquél. Los mismos comunistas reconocen tal situación de hecho de dictadura y de violencia de sus gobiernos, que quieren explicar como un estadio transitorio necesario hasta llegar la entera liberación de sus súbditos de los prejuicios burgueses de libertad y derechos individuales, tales como el de propiedad, elección de educación, trabajo, etc. Con la instauración mundial del comunis-

mo, afirman ellos, sobrevendrá una época paradisiaca, en que todos los hombres, libres de tales prejuicios, provenientes de la educación, tradición y ambientes burgueses, renunciarán a tales derechos, y sólo aspirarán y trabajarán por el bien de la sociedad. Como se ve, aún en esta misma afirmación gratuita y contra naturam —como lo revela la necesidad de la violencia continua para imponer este género de vida— se está reconociendo que en la sociedad comunista la persona y la familia estarán privadas de su libertad y derechos propios.

Pero lo más grave es que tal totalitarismo o absorción de la libertad y de los derechos personales y familiares por parte del Estado, está exigida por los principios mismos del materialismo dialéctico; no es una mera situación transitoria de facto, como concede el comunismo actual, sino una situación de iure, exigida por el monismo materialista dialéctico, que configura e impone su organización contra la libertad y el derecho de la persona. En efecto, donde sólo existe la materia y sólo rigen los valores económicos y es negado el espíritu y sus valores propios o, si es afirmado, como lo hace tácticamente el comunismo actual, lo es sólo como una creación de la misma materia —o la, que por ende, no supera y con la que se identifica—, no es posible la libertad ni tampoco el consiguiente derecho de la persona. Si, según vimos más arriba, todo monismo, al reducir la realidad a un solo principio divino, lógicamente hace imposible la libertad, tanto de Dios como de la creatura tal consecuencia se agrava aún más en el monismo materialista, ya que en el orden material sólo rige el determinismo causal con sus leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas. La libertad, como dominio consciente de la propia actividad, solo vige en el dominio del espíritu. Y cuando este monismo materialista informa la concepción política de un estado, el totalitarismo queda implantado de hecho y fundamentando de derecho, como la lógica consecuencia de aquella concepción monista y materialista.

De aquí que carezca de valor la afirmación de algunos marxistas contemporáneos empeñados en sostener —como lo ha hecho no ha mucho, en nuestro país alguno en un gran periódico de Buenos Aires— de que el marxismo no es necesariamente totalitario y que es compatible con la libertad y los derechos individuales y, consiguientemente, realizable en una democracia política, tal tesis, como lo acabamos de demostrar, es contradictoria: el marxismo es un monismo materialista de tipo dialéctico y, tanto por ser monismo, como por ser materialismo —y más todavía, si es dialéctico— es incompatible con la libertad y con la subsistencia de la persona como sujeto de derechos individuales anteriores y superiores a los del Estado. Para lograr tal compatibilidad con la libertad y los derechos individuales, el marxismo tendría que renunciar al monismo y al materialismo, es decir, renunciar al marxismo mismo.

5.—Para constituir y defender la libertad y los derechos de la persona y de la familia dentro de la sociedad y, por ende, para alcanzar una auténtica democracia en que tal libertad y derechos sean reconocidos y verdaderamente salvaguardados, es menester superar tanto el monismo como el materialismo,

o, en términos positivos, es necesario llegar a la Existencia de Dios como Acto o Existencia pura, y, por ende, espiritual y personal, a la vez que trascendente al mundo y al hombre. Y, por otra parte, es menester llegar a la existencia del ser finito espiritual, personal, distinto de Dios, pero hecho para Dios, Verdad y Bien infinito, como para su Fin supremo, en quien aquél alcanza su propia perfección interior.

Este ser finito espiritual, que es la persona, por ser finito y espiritual es inteligente y libre y a la vez distinto y ordenado al supremo Bien divino, como a su último Fin.

De esta ordenación a tal Fin brotan la norma y los deberes morales que se imponen a la libertad creada. La persona es libre, tiene en sus manos su propia actividad espiritual, puede obrar como ella quiere, pero, por una necesidad moral —que, lejos de oponerse supone y se insta en la libertad psíquica— debe someterse a las exigencias que le impone la consecución de su supremo Bien o, en otros términos, debe someterse a la norma moral para lograr su Fin trascendente divino, con cuya posesión logra su propio Bien o perfección inmanente, su plenitud y beatitud personal. Y en esta obligación moral de someter su voluntad a las exigencias de su Fin supremo se fundamenta la libertad y los derechos de la persona humana frente a los demás y a la sociedad. Porque está obligada a ordenarse al Bien divino, por eso mismo es libre es todo ese ámbito frente a otro ser y frente al mismo Estado, que no pueden oponerse a su actividad en busca de su perfección; más aún, el Estado o sociedad política no se constituye para privarla de su libertad y consiguientes derechos personales y familiares fundados en sus obligaciones, sino al revés para defenderlos y conferirles toda su auténtica realidad y amplitud con la consecución del bien común, constituido por las condiciones necesarias para que las personas y las familias puedan gozar de sus derechos y alcanzar todos aquellos bienes, que por sí mismas no podrían obtener y con los cuales aquellos son mejor salvaguardados y mejor logrados.

Tal concepción pluralista y espiritualista, que salvaguarda la libertad y los derechos de la persona y de la familia, a la vez que la del Estado, cada uno en la órbita determinada por su fin correspondiente que les da origen, está en las antípodas del monismo materialista. A diferencia de éste, que hace a la persona y a la familia exclusivamente para el Estado, aquélla constituye el Estado para la persona y la familia.

Lo paradójal es que aun los bienes materiales o libertad económica, que el comunismo preconiza como fin de su concepción y realización política a costa de los bienes del espíritu, la libertad y los derechos personales y familiares, se logran más plena y dignamente en una sociedad de personas moralmente organizadas, donde con el bien común, que no es el bien del Estado mismo como organización política y menos como autoridad, se dan las condiciones del bienestar de los miembros de la sociedad, se logra asegurar y defender los bienes espirituales y materiales de la persona y de la familia, sus derechos sobre su libertad y sobre el trabajo y sobre las cosas materiales, a

la vez que se les brinda las posibilidades para alcanzar por su propio esfuerzo personal más perfectamente su bien individual y familiar, en el ámbito material y espiritual, sin renunciar a su libertad ni a su dignidad. Mas para realizar tal concepción política, que armoniza los derechos del Estado con los de la familia, es menester ubicar al Estado en su verdadero fin —fuente de sus derechos y deberes frente al individuo y familia— el bien común, más acá del totalitarismo comunista, que lo constituye en un dueño absoluto de sus miembros y fuente única de sus derechos, pero más allá del liberalismo, que lo limita en sus funciones a una pura defensa de la libertad de los individuos: el Estado tiene como fin y se constituye por el bien común: no sólo para defender la libertad y los derechos de sus miembros, sino también para darles todo aquello que confiere a su promoción de vida de persona y de familia, y que éstas por sí solas no pueden obtener.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI
Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

LUIS LAVELLE

Hace diez años, en 1961, que murió Luis Lavelle. Este aniversario no parece haber sido suficientemente recordado, ni en el extranjero ni en la misma Francia, y se puede, según parece, deducir que la influencia del pensamiento lavellano soporta aquel eclipse que es común a los grandes filósofos como a los grandes escritores, a quienes la muerte los separa crudamente de la actualidad, de una actualidad que, a su turno, pasará a producir otras corrientes que volverán la atención a los pensadores y escritores momentáneamente olvidados. Este fue, antes que el de L. Lavelle, el caso de H. Bergson, y sigue siendo aún el de de Brunschvicg.

Empero, es cierto que el olvido no es total. No solamente continúan los discípulos, con mayor o menor fidelidad, la obra de sus maestros, sino que, y por sobre todo, éstos se autobenefician por un relativo silencio, y se puede decir que poco a poco, decantando lo que en ella hay de efímero, ésta asume sus verdaderas proporciones y su más esencial sentido. Como aquellas altas montañas de las que no se precisa bien la grandeza de su majestuoso perfil, las grandes doctrinas no entregan su secreto, su profundo sentido, más que con el tiempo. El silencio les es finalmente más provechoso que el ruido y el brillo con que han sido acogidas en todas partes.

De hecho, la filosofía lavellana jamás ha conocido tal brillo. La obra de L. Lavelle se fue elaborando lenta y pacientemente, con una continuidad magnífica, pero sin obtener esa receptividad de la que ha gozado, por ejemplo, el bergsonismo en los años 1910-1914, o el existencialismo de Sartre, después de la segunda guerra mundial. Una suerte de discreción que se avenía maravillosamente con el carácter de L. Lavelle, ha señalado desde el comienzo hasta el fin su carrera filosófica —carrera de meditación solitaria, desentendida de los sucesos inmediatos y excluida de tomar partido en las polémicas que se dirigen a forzar la atención e imponer profundas contiendas respecto a los puntos de vista. Las obras de L. Lavelle, largamente meditadas no hacen más que llamar a la reflexión de los lectores, sin detenerse en otra cosa que y profundidad de la influencia que L. Lavelle ejerció durante su vida. Pero,

no sea ese silencioso consentimiento a la verdad que él ha querido transmitirles. Esto mismo ha podido en ciertos momentos ilusionar sobre la extensión y profundidad de la influencia que L. Lavelle ejerció durante su vida. Pero la verdad es que el pensamiento lavellano obraba tanto más seguro cuanto menos brillo hacía, y que, procedente de la reflexión llamaba y reconducía a la reflexión de los lectores atentos, si no encontraba ningún eco en los espíritus superficiales, que no son sensibles más que a las solicitudes de la novedad o al brillo fáctico de la paradoja.

Es en este espíritu de atención ferviente y de meditación que querríamos evocar, en pocas páginas, a la vez el recuerdo del hombre que fue L. Lavelle, y las grandes líneas de una obra filosófica que, por su riqueza doctrinal, y por su perfección literaria, es una de las más significativas de nuestra época.

II

René Le Senne, en el maravilloso estudio que dedica a su amigo, poco después de su muerte¹, advierte que, para captar bien el origen y el sentido de una filosofía, es conveniente ver desde un comienzo cómo esta filosofía se relaciona con su autor.

Nada más lógico. Empero, de hecho la relación de un filósofo con su obra puede realizarse de modos sumamente diversos. En efecto, a veces el filósofo ha producido su obra a fin de autocomprenderse, a modo de explicitación de aquello que suscitaba oscuramente o concebía globalmente, en una cierta intuición, donde se sabe que Bergson veía el tipo mismo de la creación. Otras veces se trata más bien de responder a los problemas que no cesan de plantearse al filósofo o que le son impuestos por la historia. El caso límite es evidentemente aquel donde la obra coincide perfectamente con el autor, donde el pensamiento se identifica con el mismo pensador.

Parece que este último caso sea precisamente el de L. Lavelle, al menos en lo que parece ser realizable. Por otra parte, sumergiéndose plenamente en su filosofía, con una rectitud y una sinceridad admirables, L. Lavelle no pretendía alcanzar a este límite ideal, porque sabía demasiado, dentro de su modestia, que un doble misterio, que es el hombre para sí mismo y el del mundo al que interroga, deja siempre distancia entre el pensador y su obra. Lo esencial para él era colocar siempre por encima de él, la mirada dirigida al Primer Principio de donde todo ésto procede y con el cual, a su decir, nosotros estamos siempre unidos por la participación, a tal punto que toda la filosofía le aparecía como un ir-y-venir entre el hombre y Dios.

Pero, en el mismo instante, también los dos términos, a saber el punto de partida, que es el hombre y el mundo donde él vive, y Dios, término de la ascensión del pensamiento y del alma, le estaban siempre presentes, de tal

¹ Cf. R. LE SENNE, "Louis Lavelle", en *Giornale di Metafisica*, 1962, VII, 4.

suerte que en L. Lavelle estaba siempre estrechamente asociado un realismo de lo humano con un idealismo de lo divino. Esto mismo, observaba R. Le Senne, estuvo por así decir inscripto en su persona. De elevada estatura, anchas espaldas, la mirada limpia dirigida hacia el interlocutor, esa facultad de escuchar que es a la vez la más bella y la menos común de las cosas, el encanto de su sonrisa, una generosidad asociada a una altivez donde no hubo sombra de orgullo y que no expresaba ninguna otra cosa que una conciencia resuelta de su misión, el afán permanente de volver al esquema fundamental de su obra en las discusiones y las explicaciones. Todo esto, que manifiesta el hombre en L. Lavelle, era al mismo tiempo como una maravillosa encarnación de ese "rapport a l'Absolu" que no abandonaba nunca su pensamiento y su corazón.

L. Lavelle tenía su propio modo de concebir esta relación al Absoluto, o más exactamente de vivirla, porque es de este modo que su pensamiento se aplicaba a coincidir con su experiencia vivida. Su modo consistía menos en concatenar los fenómenos, es decir del hombre y del mundo, con el Absoluto, que en encontrarlo presente, o según una de sus expresiones familiares, "inscribiéndose" en ellos y en revelar sin cesar la presencia de lo eterno en lo temporal, de lo universal en lo singular, del Ser en los seres. L. Lavelle quería que este descubrimiento o esta "de-velación" no fuese otra cosa que una simple visión del espíritu: ella debía acabar en adoración. Esto es lo que explica que frecuentemente, cuando habla de esa "presencia total" se apropia del término "commoción" (*émouvant*), mediante el cual se expresa más un movimiento del alma que un acto del espíritu.

Se puede subrayar cuan lejos estamos ahora, con L. Lavelle, de la crítica kantiana. Esta conduce a desvalorizar la metafísica, erigiendo entre la naturaleza y el espíritu el muro infranqueable (o trascendental) de las formas a priori de la conciencia humana en general. L. Lavelle, por el contrario, partiendo del hecho de la conciencia y del conocimiento, muestra que no podría haber ni conciencia ni conocimiento sino estuviésemos como iluminados por los rayos de aquellos principios reales de todo posible conocimiento. Allí se reconoce el tema central del pensamiento agustiniano. Por lo mismo, lejos de separarnos para encasillarnos, como en el caso de la crítica de Kant, dentro de nuestra naturaleza y nuestra humanidad, L. Lavelle nos abre al principio que es a la vez la luz de nuestro espíritu y la razón del ser universal. En el fondo, podríase decir, que para L. Lavelle se trata menos de razonar y de discurrir que de dejar hablar al ser en el cual *vivimus, movemur, et sumus*, de tornarnos más y más dóciles a su voz y a sus aspiraciones, de eliminar mediante un esfuerzo perseverante todo aquello que nos disuade de oír, para descubrir en la alegría y el éxtasis, la Presencia Eterna.

¿Se dirá que ésta es una forma de orgullo más que de querer apresar el Absoluto en el seno del mundo; que éste es un modo de divinizar al hombre? Pero L. Lavelle no ha cesado de repetir y con razón que si esta aprehensión

del Absoluto presente en nosotros y en todo el universo de nuestra experiencia, fuese al mismo tiempo y por el mismo movimiento, una aprehensión de nuestra universal y completa dependencia con la referencia a ese Absoluto (a tal punto que nuestra misma libertad, por la que podemos separarnos de El, es aún un don suyo), nuestra referencia al Absoluto se constituye en el principio mismo de nuestra libertad.

Estos rasgos delinean desde ya la personalidad intelectual de L. Lavelle. Pero es necesario tratar de hacer revivir de una manera más concreta, evocando el hombre que fue siempre el más simple y más acogedor que hubo, y ésto no por un esfuerzo de voluntad en tensión, sino por una suerte de emanación natural y espontánea de su generosa naturaleza.

Nota R. Le Senne que L. Lavelle gustaba citar una palabra de Péguy, lamentándose que los parisienses “no tuvieran país”. Tal vez Péguy no tenía plenamente razón, puesto que existe un provincialismo de los parisienses, que no es una leyenda. París es una gran ciudad, para la mayoría de los parisienses y para los mejores de ellos. Lo que es verdad y que quiso subrayar L. Lavelle con Péguy, es que es fundamental sentirse “enraizado”. L. Lavelle amó su “país”. Nació en Saint-Martin de Villeréal, el 15 de Julio de 1883, Saint-Martin, una de las innumerables ciudades de la geografía francesa que llevan este nombre, está situada en Périgord en los confines de la Dordogne. L. Lavelle, durante algunos años, ha vuelto para pasar sus vacaciones, o, todavía más cerca de allí, a Parranquet, donde poseía una casa que heredó de su familia y en la que pasaba, a su decir, los días más felices del año. Y en esta casa murió al terminar una jornada de trabajo, después de cinco horas de agonía, en la noche del 31 de Agosto de 1951.

En el momento en que se difundía la noticia de su muerte, en los primeros para nosotros, a la vez que una revelación de verificar, por la tristeza que días de Setiembre, nos encontrábamos viajando al extranjero y ésto ha sido veíamos en todas partes, dado el lugar que ocupaba L. Lavelle —quien siempre se mantuvo al margen de la publicidad sensacionalista, reina de nuestra época—, en el mundo del espíritu, una gran emoción dado que esta tristeza compartida por todos era, en nuestro mundo escindido por tantos conflictos y contradicciones, signo de fraternidad espiritual.

Pero volvamos al país de L. Lavelle, del que R. Le Senne aún advierte felizmente aquel punto que se conformaba con el paisaje de su cuna y con los horizontes familiares de su juventud. Concedía al paisaje la misma predilección que a la metafísica y buscaba allí los rasgos que quería encontrar en la metafísica. No le gustaban las convulsiones del océano ni las bruscas desnivelaciones de la montaña. Decía, cosa que llamaba la atención al principio, que prefería las vastas planicies de la Beauce y, más precisamente, la extensión infinita bajo el cielo inmenso con una luz difusa y dulce. Así tal nos aparece su obra donde circula, si vale la expresión, una luz igual y continua que se podría decir también tamizada y desafiante frente a todas las brutali-

dades, y cuyo desarrollo se continúa con una maravillosa igualdad, dentro de un estilo admirablemente unido.

Esto es, efectivamente, aquella forma de la unidad (o mejor, de lo unido), que se impone a primera vista en la obra de L. Lavelle. Unidad de inspiración, que procede de la intuición originaria del acto como principio y medio de la participación del Acto puro, que funda y sostiene todas las existencias. Unidad de estilo de un discurso tan lógico y tan perfectamente semejante a sí mismo desde el comienzo hasta el fin, que, al leerlo, se experimenta una curiosa impresión de estabilidad, como ante un río de cuyo correr tan pacífico y tan regular se podría decir: de aguas inmóviles. La razón profunda de esta impresión es que los principios que rigen toda la exposición, están siempre presentes y son llamados sin cesar, de tal modo que todo está constantemente organizado, no por aquellos artificios tan comunes que colman las fallas de la argumentación, sino por el efecto de una exigencia interna de coherencia que nunca se agota.

Aún habría que insistir sobre el arte incomparable de este estilo tan depurado y natural, tan armonioso y aprehendido, que encierra tan bien los menores matices del pensamiento, que jamás es posible distinguirlo y que es la perfección misma del arte de escribir, pero que sabe también resumir largos y sutiles razonamientos en fórmulas de una plenitud admirable. En la línea de los grandes filósofos, que son, por añadidura, el honor del idioma francés, Descartes y Malebranche, Condillac y Biran, Lachelier y Bergson, L. Lavelle, seguramente, ocupará para la posteridad uno de los primeros lugares.

Se comprende de este modo el gusto de L. Lavelle por las vastas extensiones bañadas de una dulce luz. Se comprende también que siempre tuvo cierta desconfianza por la música. Se podría entonces alguien asombrar de que su estilo sea tan musical. Empero, L. Lavelle pertenecía a la generación de los melodistas. No se trata de que no supiera orquestrar, el hecho es evidente, pues se podría decir de sus obras, especialmente de la *Présence totale*, que son estas propiamente sinfónicas. Pero ésto que L. Lavelle más temía en la música, eran, sobre todo, las violencias y los resplandores que creía descubrir, y máxime, el peligro que la música es para una afectividad muy sensible, a saber, que esté como arrebatada y alineada con el impacto de su movimiento. Creo, sin embargo, que L. Lavelle amó sin mala conciencia la música de Mozart, la cual nos hace pensar de este modo, en el plan del discurso sonoro, en la claridad y la igualdad, en la agilidad y la continuidad del discurso lavellano. Y ha podido, sin duda, reconocerse aún en la dulzura musical de Fauré. El objetivo de L. Lavelle no era deshacerse de una sensibilidad que era en él profunda y exquisita, sino controlarla siempre, de modo que realizara, por una voluntad constantemente atenta, la calma y la equidad que amaba en los paisajes y en las obras de arte.

Un paisaje, no es solamente una vasta extensión de árboles y de arroyos, un cielo claro y las nubes que modifican los colores, sino también los hombres que lo habitan y las casas en que viven. L. Lavelle amaba también las gentes de su país con aquella simple humanidad que lo caracterizaba. R. Le Senne —al que hay que acudir siempre que se trata de la personalidad moral de su amigo—, refiere que habiendo vivido sus años de infancia en su Perigord natal, L. Lavelle comprendía y hablaba el dialecto “Patuá” y gustaba conversar familiarmente con las gentes sencillas, atento a sus afanes cotidianos, a sus penas y alegrías.

Se sentía, por sus orígenes perigordinenses y sus gustos contemplativos, muy cerca de los grandes espíritus que habían ilustrado su país y que habían nacido entre Bergerac y el Océano. Entre ellos estuvo Montesquieu. Pero, nota R. Le Senne, que L. Lavelle hablaba raramente de él y no era precisamente a él a quien se dirigían su curiosidad y sus gustos. Por el contrario, expresaba gustosamente la afinidad que lo unía a Montaigne, a Maine de Biran, y sobre todo, a Fénelon. “La infatigable curiosidad de Montaigne por el hombre, escribe R. Le Senne, la pasión de Biran por el análisis interior y su inquietud por la suerte del yo, pero, más que todo, la resolución feneloniana de encontrar la confianza en Dios y descontar siempre la asistencia de Dios, así como también aquella simplicidad e igualdad que caracterizan la obra del gran obispo, todo esto lo emparentaba estrechamente a sus compatriotas y se los hacía particularmente caros.

Después de obtener su bachillerato en filosofía en Saint-Etienne, donde se había instalado su familia, L. Lavelle se inscribe como estudiante de filosofía en la Facultad de Letras de Lyon. Tuvo como maestro principal a Arturo Hennequin, quien ejercía entonces una gran influencia como promotor de una doctrina entre el kantismo y el bergsonismo, y cuya reputación había consagrado en el *Essai critique sur L'hypothèse des atomes* (1898). L. Lavelle, discípulo de Hennequin, atraviesa pues el kantismo tal como fue el caso de todos los jóvenes formados de esta época, en la que la filosofía kantiana aparecía como la forma más segura de la reacción contra el positivismo, aún prevaleciente en la Universidad. Pero al mismo tiempo, y a modo de antídoto, sufría la seducción naciente del bergsonismo aún más acorde a las orientaciones espontáneas de su temperamento filosófico. Además, aún no habían sido resueltos, en el espíritu del joven estudiante, estos conflictos de doctrinas. El mismo L. Lavelle ha advertido que había sido despertado de su primer entusiasmo bergsoniano por la lectura de la famosa tesis de Octave Hamelin sobre *Les éléments principaux de la représentation* (1907), que proporcionaba al bergsonismo la corrección de un intelectualismo que respondía mejor aún a las aspiraciones de L. Lavelle.

Lo que había en él de admirable y que caracterizaba ya su personalidad intelectual, es que asimilaba rápidamente, si se nos permite decirlo, las influencias que se ejercían sobre él y que no retenía, más que aquello que estaba en

conformidad a sus propias exigencias. De hecho, guarda siempre un afán de independencia, que no era desdén del pensamiento ajeno sino sentimiento vivo de aquello que llamaba su "vocación", es decir del mensaje personal que había de transmitir a sus contemporáneos. Se podría aún decir que es de esta forma de independencia, de donde procede en L. Lavelle, su "filosofía de la reflexión". Porque la reflexión, antes de tornarse para él en tema filosófico, ha sido el procedimiento espontáneo de su pensamiento: ésta era esencialmente un retorno sobre sí y un retorno a sí, el doble descubrimiento de sí y de la preminencia del Yo sobre no importa cual objeto del mundo. Por la reflexión, decía, el Yo es devuelto a esa autonomía simple cual no hay ni pensamiento ni existencia. Pero esta autonomía condicionada por la reflexión no tenía nada en común con el "narcisismo", al cual L. Lavelle ha consagrado, para exorcizarlo, uno de sus libros más ricos de sicología (*L'erreur de Narcisse*). Porque la reflexión, reconduciéndome a mí, me reconduce a la vez a mis fuentes que saltan más alto que yo. Como Lachelier, a quien mucho admira, Lavelle pensaba que el retorno auténtico a sí era siempre un retorno a Dios, y que nunca se poseía uno a sí mismo tan plenamente como cuando se perdía en Dios. Porque "perdersse en Dios" es encontrarse a sí mismo en la verdad y la plenitud de nuestra naturaleza y de nuestro valor eterno.

Se explica de este modo que el móvil de esta filosofía, partiendo del yo por la reflexión sobre las potencias del yo, va directamente al Uno. No parece que L. Lavelle haya buscado durante largo tiempo su doctrina. El cuadro general se impone a él muy velozmente y su vida entera no fue otra cosa que una explicación continua y progresiva de la intuición inicial de la presencia del Todo o del Uno en lo múltiple de la experiencia y en las potencias del alma.

Dejando de lado sus años de movilización, en el curso de la guerra de 1914, y, a partir de 1916, durante su cautividad, L. Lavelle no había cesado de pensar sobre aquello que habría de llegar a ser su tesis doctoral: *La dialectique du monde sensible*, y aquella doctrina de la participación, que iba a desarrollar su obra futura bajo múltiples aspectos. Desde este momento, su método consistía en mantenerse siempre, por así decirlo, en el centro, en el punto desde donde emana toda luz. Su crteza encontraba aquí un apoyo constante y podía acomodarse, sin ser perturbada por las incertidumbres o las oscuridades que se podrían llamar periféricas. Para L. Lavelle, este centro era el sentimiento de la presencia del Uno y de nuestro origen eterno en este Uno que funda todo. Por esto, él se opuso en lo sucesivo, al menos parcialmente, al bergsonismo que nos mantiene en la duración. L. Lavelle, con más audacia, nos hace re- encontrar en la misma búsqueda del fin: la presencia de este fin; en la idea del ser espiritual e infinito: la presencia y la eterna actualidad de Dios; en el despliegue de nuestras actividades espirituales y morales: la participación de la actividad creadora de Dios. Como Lachelier, estimaba que para que yo piense lo verdadero, es necesario que Dios piense en mí. De este modo se afirmaba esta doctrina de la participación que define el sentido de toda la

obra de L. Lavelle, y a la cual da en la continuación el título de *Dialectique de l'éternel présent*. que también, y mejor aún, se podría traducir por *Dialectique de l'éternelle présence*.

III

La obra de L. Lavelle es considerable. No porque haya sido, entre nuestros filósofos, uno de los más fecundos por la cantidad de sus escritos. Meditaba largamente sus obras y no las daba a publicidad, sino después de haberlas terminado a la perfección. Empero sus publicaciones se suceden con una bella regularidad y por lo demás, se imponen tanto por su número como por la importancia doctrinal.²

Luego de recibir "su agregación" en filosofía, Luis Lavelle inaugura la carrera de enseñanza que lo conducirá sucesivamente desde un Liceo de provincia al liceo parisiense Louis le Grand, y después al Collège de France. Nada diremos acerca de estos años de enseñanza, pues se confunden con su actividad de pensador y de escritor, sobre la cual ahora debemos detenernos.

Ensayemos, pues, el resumen del sentido más profundo de la doctrina de L. Lavelle, ateniéndonos a algunos rasgos un tanto sumarios. La hemos definido, como muchas veces, como una "doctrina de la presencia". Pues, "participación" no quiere decir otra cosa. No obstante, debemos considerar tres tipos de presencias: la presencia de cada uno a sí mismo, la presencia al otro, la presencia al Ser.

La presencia a sí mismo se definirá como la experiencia de la intimidad, de aquello que hay en cada uno de nosotros de más profundo, de más personal y de más central, pero también de más secreto. La obra póstuma de L. Lavelle, *L'intimité spirituelle*, está consagrada muy especialmente a este aspecto de la participación. Pues, qué puede ser aquella intimidad, sino la realidad misma del acto por el cual nosotros mismos nos constituimos? En y por el acto nos creamos, nos realizamos, puesto que, inicialmente, no somos más que posibilidad y potencia, *initium aliquid creaturae*. El acto es menos acción sobre las cosas

² El mismo L. Lavelle dividió su trabajo en cuatro categorías de obras. Al comienzo se encuentran sus *Obras filosóficas*, que comprenden su Tesis para el doctorado en letras (*La dialectique du monde sensible* y *La perception visuelle de la profondeur*), luego *La Présence totale* y los cuatro volúmenes de *La dialectique de l'éternel présent: De l'être; De l'Acte Du temps et de l'éternité; De l'âme humaine* (póstuma); finalmente el pequeño volumen titulado *Introduction à l'ontologie*. La segunda categoría se compone de un tratado, *Traité des valeurs*: tomo I, *Théorie générale de la valeur*; tomo II (póstumo), *Le système des différentes valeurs*. La tercera categoría está formada por las *Oeuvres morales*: *La conscience de soi; L'erreur de Narcisse; Le mal et la souffrance; La parole et l'écriture; Les puissances du moi; Quatre Saints*. Por último, la cuarta categoría es la que trata las *Chroniques philosophiques* (donde L. Lavelle reunió en un volumen sus artículos del diario "Le Temps"): *Le Moi et son destin; La philosophie française entre les deux guerres*. Y más tarde, después de la muerte de L. Lavelle, han sido editadas: *De l'intimité spirituelle; Conduite à l'égard d'autrui*, para terminar, *Morale et Religion*.

que ahondamiento de sí, por razón de que, no solamente nos hace llegar a ser aquello que somos, sino porque nos obliga a ser nosotros mismos. El acto, por el hecho mismo de ser acto, nos reconduce constantemente a nuestro principio. "Tal es, escribe L. Lavelle, el punto mismo donde todas las cosas tienen su raíz, el lugar de todos los orígenes y de todos los nacimientos, la fuente y el hogar, la intención y el sentido (*L'erreur de Narcisse*, p. 27).

De este modo estoy yo presente a mi mismo en el acto que me hace ser en la verdad de mi ser y que constituye mi intimidad, mi realidad más personal. Pero esta presencia está mezclada de la ausencia. Porque la experiencia que yo tengo de mí, en el acto por el cual yo me constituí, no es una experiencia de total actualidad, de perfecto acabamiento, sino una experiencia de posibilidad y de temporalidad. El tiempo, en efecto, no cesa de separarnos, por así decirlo, de mi mismo, de imponerme el triple desgarramiento de un pasado que no existe más o, más exactamente, que parece no ser más, de un presente que se me escapa sin cesar y me huye, en fin de un futuro al que yo aspiro y que me atrae hacia él. De esto proviene que la existencia temporal me impone constantemente y simultáneamente el deseo y el pensar.

Más, se puede transformar esta misma ausencia en presencia y tal es lo que afirma la originalidad del pensamiento de Lavelle. Pues, decía L. Lavelle, este mundo cuyo pasado es la imagen y este porvenir que es la posibilidad, no son la verdadera realidad. No son más que los instrumentos por los que yo debo deslizarme sin cesar. Seducidos y sustraídos por la masividad de las cosas, los carnales se apegan a las imágenes y pierden lo real; sólo los espirituales tienen el sentido del mundo, en razón de que, sin renegar en nada de su realidad, encuentran el campo de un destino espiritual que trasciende todas las formas temporales. Por esto, si el yo se constituye en la ausencia y por ella, en tanto que ella es, por la privación que manifiesta, o llamado a la presencia espiritual, no se encuentra ni se termina sino en la participación de un acto trascendente que es, más allá de todos los prestigios de la existencia temporal, la razón y el sentido mismo del mundo. La ausencia es la prueba. La presencia de Dios es el precio de la prueba aceptada en la humildad como la condición del acceso al Principio en el que sólo podemos encontrar la plenitud de la felicidad y de ser.

Más, aún es necesario estar presente al otro. ¿Cómo tal cosa será posible? ¿Cómo estar presente a otra conciencia? La cuestión podrá parecer, desde el principio, superflua, porque la presencia al otro parecerá ser para nosotros el tipo mismo de la presencia y porque no estamos presentes a nosotros mismos, sino por una suerte de diálogo con nosotros en el que nos desdoblamos. Pero justamente, esto mismo nos conduce a pensar que no habrá auténtica presencia a otro sino en la medida en que hay presencia a sí mismo. En efecto, por de pronto, otro no puede ser para nosotros una cosa o un objeto, porque la cosa se nos mantiene extraña. La cosa está, si se quiere, ante nosotros, pero sin referencia recíproca, quieta y muda, desprovista de comunicación. Estar presente

a otro, esto es de alguna manera abrirle nuestra intimidad personal, o tener acceso a su propia intimidad. Esto es, si se quiere, no hacer sino una cosa con él, lo que equivale a decir que toda comunicación de las conciencias se realiza por la vía de la simpatía, del amor y de la amistad.

Esta comunicación requiere de nosotros virtudes poco comunes: es necesario saber escuchar, porque escuchar, es estar abierto al otro; es igualmente necesario tener el respeto y el discernimiento de las afinidades espirituales y, al mismo tiempo, esta discreción que es una forma de la disponibilidad. Porque, decía L. Lavelle, el más grande bien que nosotros podemos hacerle a otro no es transmitirle, menos aún imponerle nuestras propias riquezas, sino ayudarle a conquistar su riqueza más personal y a revelarse por el amor. La comunicación con otro es pues una forma de atención, y su efecto es que nosotros unimos el uno al otro sobre el solo plano en el que la unión es posible y perfecta: sobre el de los valores espirituales. La sola presencia de ciertos seres privilegiados, escribía L. Lavelle, nos obliga, por así decirlo, a colocarnos bajo la mirada de Dios.

Existe finalmente aquella presencia al Ser que Lavelle ha llamado, en una de sus primeras obras: *La présence totale*, y sobre la que ha vuelto sin cesar. Se puede decir que comienza con el sentimiento de nuestra limitación que nos conduce a pensar y a sentir que nosotros pertenecemos a una realidad más plena y más rica y, al mismo tiempo, que no somos ni existimos sino por participación de esta realidad suprema. Todo lo que se nos exige aquí, es ser dóciles a aquel llamado que nosotros escuchamos tan pronto como nos sustraemos a las seducciones del mundo sensible. Pues el acceso a la Presencia de Dios es fundamentalmente adhesión y asentimiento, atención y consentimiento.

Esto no nos obliga a rechazar el mundo. Al contrario, decía L. Lavelle, debemos “asumir el mundo”, porque el mundo es el instrumento de nuestra superación y la prueba de nuestra fidelidad. El mundo es un dato, pero este dato encierra una presencia, y si el dato parece ocultarnos la presencia, es porque no nos esforzamos por descubrir en él aquello que le es más íntimo que él mismo. Hay allí, si se quiere, una suerte de “consentimiento al mundo”, pero en tal sentido que es una aprehensión de aquello que hay en él de más real y de más profundo. Pues, “dado que es un obstáculo, por eso mismo es también un instrumento. Porque es rebelde al espíritu, por eso puede convertirse para él en un testimonio. Si pensamos que el mundo no es nada más que aquello que nos muestra, este mundo llega a ser para nosotros uno más, ciego y monstruoso, donde estamos nosotros mismos presos como en un engranaje que termina siempre destruyéndonos. Pero es el espíritu quien juzga del mundo y quien por consiguiente escapa a sus garras. Le pertenece pues al espíritu, si la existencia está en él y no fuera de él, hacer que el mundo, en lugar de oscurecer su mirada o de contradecir sus exigencias, se convierta en el campo de su ejercicio. El mundo adquiere entonces una especie de transparencia. No tiene sentido sino para permitirnos medir a cada instante, en el espectáculo

que nos brinda, los éxitos o los fracasos de nuestra actividad espiritual. No es necesario extrañarse que esté lleno de luz para unos y de tinieblas para otros. Lo cual es menos el efecto de una penetración de la inteligencia que de la pureza e inocencia del querer” (*Quatre saints*, p. 50). Con respecto a todo lo dicho, y sobre todo, se puede decir que la doctrina de L. Lavelle no es más que un comentario del célebre pasaje de S. Agustín: *Deus, intimior intimo meo et superior summo meo*.

R. Le Senne dijo muy bien que L. Lavelle, en todo esto, manifestaba “una sensibilidad católica”. No cesaba “de invocar la presencia cotidianamente actual y vivificante de Dios, en lo que nuestras experiencias encierran de precioso”. Siempre ha estimado, agrega R. Le Senne, que “La Encarnación es para la salvación del hombre; La Pasión para la Redención”, y también “que, en la medida en que la inteligencia metafísica ayudando a la inteligencia de la realidad, nos convence de la excelencia de su principio y nos enseña a reencontrarla en todo esto que la experiencia nos manifiesta de perfección, en esa medida la inteligencia metafísica es cristiana. Entonces no tenemos más que responderle con aquel término que L. Lavelle tenía por el más bello de la lengua: Sí”.

I V

Tal fueron, en L. Lavelle, el hombre y el pensador. Para concluir, quisiera hacer notar los dos puntos sobre los que el pensamiento lavellano a suscitado más objeciones y reservas. Se trata, por una parte, de la doctrina de la univocidad del ser, donde las críticas de L. Lavelle han querido descubrir un panteísmo latente, y, por otra parte, las dificultades que plantea, dentro del contexto de la teoría lavelliana del alma, la concepción de la inmortalidad personal de las almas.

El sistema de L. Lavelle, como nosotros lo hemos subrayado en las páginas que preceden, tiene por centro la *teoría de la participación*, donde se encuentra, repensado de una manera muy original el tema agustiniano por excelencia de la participación del alma respecto al mundo de las ideas divinas y eternas. Esto es lo que explica la extrema importancia que las ideas del tiempo y de la memoria han revestido simultáneamente en San Agustín y en L. Lavelle. “La experiencia primitiva, escribía este último, la experiencia de la que dependen todas las otras, es la experiencia de la participación que es la que nosotros tenemos de nuestro propio ser en su relación con el Ser absoluto del cual es él a la vez distinto e inseparable” (*De l'âme humaine*, París, 1951, pp. 433-434).

La intención más firme de L. Lavelle ha sido, sin duda alguna, excluir el panteísmo. Esta intención se manifiesta claramente, en el mismo contexto de la participación, en la afirmación de que nuestro propio ser es “a la vez distinto e inseparable” del Acto puro o del Ser Absoluto. Empero, ya en la introducción a la segunda edición del *De l'Être* (1947), L. Lavelle había insistido largamente

sobre la intención antipanteísta de su doctrina, para responder a las múltiples objeciones que algunos habían fundado sobre la teoría lavellana de la univocidad del ser. L. Lavelle jamás a querido admitir que esta teoría pueda conducir, al menos como él la profesaba, al panteísmo, y sobre esto se había explicado claramente en una de sus primeras obras. “Nos parece, escribía, que debiéramos estar a cubierto de toda sospecha de panteísmo y al mismo tiempo, que nuestra doctrina podría ser considerada, en cierto sentido, como la inversa de aquel panteísmo objetivo en el cual —la ley de que el Todo reina necesariamente en las partes— las ideas mismas de Todo y de partes se encuentran abolidas. Porque, bien que las partes no pueden existir sin el Todo ni fuera del Todo, deben ellas mismas recibir una cierta independencia, si se quiere que ellas cooperen con El y que obtengan de El una existencia que le es propia. Ahora bien, cómo no será de este modo siendo que el ser total es definido como un acto sin limitación, o, en otras palabras, como una libertad pura? Toda creación es para El una comunicación de su mismo ser, es decir, que no puede crear más que libertades. No puede llamar al ser más seres que los que llama para que ellos por sí mismos se realicen. Pero, El nunca los abandona. . . De este modo, se comprende que cada conciencia se enfrenta en todo momento con su propia limitación, pero que en todo momento debe esforzarse para sobrepasarla; encuentra en ella un abismo de miseria desde que se siente reducida a sus solas fuerzas, y la alegría de una liberación desde que ella reconoce en su obra más pequeña una justa participación de la fecundidad de la acción creadora: y no hay en ella alegría que no esté llena de todos los sufrimientos que ha aceptado y superado para llegar a ella”. (*La présence totale*, París, 1934, pp. 15-16).

Hemos querido citar completo este hermoso texto de L. Lavelle, por la razón de que marca a la vez, y de la manera más clara, el designio de excluir el panteísmo (al menos en cierto sentido, si se quiere, el de Spinoza); la convicción de haber triunfado en esto, y el equívoco que, a pesar de todo, influye sobre la doctrina. Se ha podido hacer a L. Lavelle la misma acusación que se le ha hecho antes, y no sin buenas razones, a Malebranche. Esta es la expresión, a saber aquella expresión de las *partes* del todo, que subraya netamente la dificultad, y que permite al mismo tiempo comprender el sentido exacto, y el equívoco conjunto, de la teoría de la univocidad del ser, a la que L. Lavelle, no obstante las objeciones que se le han hecho, nunca ha querido renunciar, puesto que le parecía al mismo tiempo necesaria para fundar y para salvar lo que se podría llamar la plena realidad de las apariencias, es decir, los seres finitos. En efecto, escribía L. Lavelle, “la noción unívoca del ser nos invita precisamente a descender hasta una raíz común de todas las apariencias, esto es, a hacer de las mismas apariencias no solamente, según una célebre fórmula, las apariencias bien fundadas, sino también las piezas reales de un universo variado en sus aspectos, bien que homogéneo por el principio que lo hace ser y que no tiene él mismo ninguna existencia separada. Y este resultado

no será mediocre, si se nos permite encontrar en él, partiendo de la noción del ser universal, un principio sobre el que podamos apoyar no una distinción puramente verbal, como la que acabamos de definir, entre una cosa de la que no se sabe nada y las apariencias cuyo carácter ilusorio, a falta de un término de comparación jamás podrá ser separado, sino una clasificación sistemática de las formas por las que el mismo ser debe proponer, una tras otra a fin de manifestar toda su riqueza, la inagotable presencia a una infinidad de individuos finitos". (*La présence totale*, pp. 183-184).

Se comprende pues claramente el pensamiento de L. Lavelle, quien coloca simultáneamente la presencia Universal de Dios y la realidad o la independencia relativas de los seres finitos. Empero, si estos seres finitos son las *partes* de un Todo unívoco ¿son suficientes, en efecto, como partes, la realidad y la independencia que aún se les puede asignar, para eliminar toda forma de panteísmo? Es la misma pregunta que aún se puede hacer en el contexto plotiniano de la emanación. Que tenga ésto dificultades que no son solamente de expresión (éstas no harán más que ponerlas en claro), ya L. Lavelle, sin restar nada jamás al rigor de su designio antipanteísta, no ha cesado de enfrentarse con ellos, especialmente en su doctrina de la creación. L. Lavelle jamás ha dejado de afirmar la "gratuidad de la creación" (cf. *De l'âme humaine*, París, 1951, p. 526): Dios, dice, crea libremente los seres de los cuales cada uno es libre para crearse, —Tesis que es comunmente aceptada como idéntica a la posición teísta—. Sin embargo, apenas puesta la gratuidad de la creación, L. Lavelle agrega que "el creador (.) no es más que creador, es decir, por este acto gratuito de la creación" (*Ibid.*, p. 526), aserción que no hace más que retomar otra expresión equivalente, donde L. Lavelle escribe que "el uno *es nada* sin lo múltiple *que lo realiza*" (*Ibid.*, p. 435) (el subrayado de estas fórmulas litigiosas es nuestro) y que "la participación (.) muestra en el Uno la presencia de un dos que El contiene y El lo llama *a fin de realizarse a si mismo*": Y este Uno, el cual también es el Uno del Absoluto, en tanto que el mismo se actualiza mediante todas las existencias relativas, sin las que el-mismo no sería el absoluto de nada, ("es decir, precisa L. Lavelle, nada") es el uno de nuestra alma, que no podrá constituirse más que por la relación al absoluto al cual se une. Aunque, "la unidad de su relación nos permite definir ora la unidad del alma, ora la unidad de Dios, según el sentido en el que se la recorre" (*Ibid.*, p. 435).

En el fondo, lo que ha producido en L. Lavelle los obstáculos con los que se enfrenta, es su doctrina de la creación. Su error ha sido, sin lugar a dudas, querer "racionalarla". Empero, tal como él la propone problematiza a la vez y por el mismo movimiento, esta "gratuidad" que L. Lavelle, sin embargo, afirma tan claramente, y la plena realidad del mundo de la experiencia y, muy particularmente, los seres finitos dotados de razón y libertad.

No hay que admirarse que la doctrina lavellana de la inmortalidad del alma adolezca de estas ambigüedades. La inmortalidad del alma, escribe L. Lavelle, es un problema que no cesa de encerrar muchas dificultades. Sin duda,

tal problema suscita en nosotros el interés más vital. (*De l'âme humaine*, p. 478). Sin embargo, este punto de suma emoción (que Pascal había subrayado en un texto famoso) es también un nudo de sutiles discusiones que no se podrían olvidar o minimizar. Uno puede, en efecto, preguntarse si el vínculo que une el alma al cuerpo no es de tal naturaleza que, donde el alma cesa de manifestarse mediante su cuerpo, también, al mismo tiempo, cesa ella de existir (*Ibid.*, p. 481). Existen toda una variedad de materialismos que han profesado este dogma de la cesación del alma en la muerte. Sin embargo, por el contrario, se debe recurrir a "la creencia unánime de los individuos y de los pueblos" que conciben el alma, no como un objeto o fenómeno sometido al aniquilamiento, sino, contrariamente, como un ser que sobrevive y que trasciende al mundo de los fenómenos.

En todo caso, la cuestión es justificar si esta creencia es posible. Digamos, para resumir, que, según L. Lavelle, el punto capital es advertir que el "Alma es la potencia del Todo" (*Ibid.*, p. 446), como tal resulta de lo que acabamos de decir acerca del Acto puro y que, a su vez, nos hace aprehender el modo de la participación o de la relación del alma con el Absoluto (p. 447). Pero de esto se sigue que la unidad del alma no es "horizontal" como lo sería en una teoría substancialista, sino más bien "vertical", en tanto que corresponde a los grados de valor (p. 451). El alma en realidad, es "el vínculo de Dios y del mundo", puesto que está en el centro de todas las cosas a título de sentido de los fenómenos, que no son más que los instrumentos de su propia realización. Ella es "el acto mismo de la participación", "la encrucijada de todas las relaciones" (p. 451): Se podría decir, más simplemente, que "el alma no es nada más que la conciencia misma, en tanto que ella es una aspiración hacia el valor" (p. 465).

Todo esto nos esclarece la *naturaleza* de la inmortalidad. Esta no es para L. Lavelle un más allá de la muerte. Es más bien y en cada instante una suerte de actuación de la "presencia eterna": se realiza por el hecho mismo de que el pasado y el futuro del alma "se recubre"; de que la posibilidad y la realización se identifican; de que nosotros nos hacemos presentes a la realidad espiritual (*Ibid.*, p. 506). La inmortalidad no es otra cosa que esta misma presencia y se confunde con la eternidad. Aunque no convendría decir que el alma es inmortal ni, sobre todo, que ella "se inmortaliza", es decir, que ella "se eterniza", porque la eternidad es "el mismo espíritu como origen de la participación" (p. 547). Y ella "se inmortaliza", desligándose progresivamente del mundo de las apariencias, para abundar cada vez más en el sentido del valor espiritual que la define. Si somos inmortales, dice L. Lavelle, lo somos "desde esta vida" (pp. 483, 494), como por efecto de nuestra liberación y depuración (p. 501).

Es notable que las páginas tan densas y tan ardientes que Lavelle ha consagrado a la inmortalidad del alma, dejan en la incertidumbre precisamente aquello que hay que subrayar bien: la suerte del alma después de la muerte.

Se observará que el problema clásico *de las sanciones de ultratumba*, si así lo podemos llamar, para todas las teorías espiritualistas después de Platón, está completamente ausente de estas páginas. Aún, la sola alusión que a esto ha hecho L. Lavelle, *parece* decantarlas, o al menos, relegarlas a la mitología: “Si se *imagina*, dice él, (el subrayado es nuestro) una inmortalidad que sea aquella misma inmortalidad de la falta y de la pena...” (*Ibid.*, pág. 511). Igualmente, no se puede decir que L. Lavelle, porque ha olvidado de explicarse a su debido tiempo, deje este problema la fe religiosa. La razón es sin duda alguna que este problema, tal como fue propuesto y resuelto por la tradición filosófica y religiosa, no tenía casi sentido para él, porque la inmortalidad, para su modo de ver, resulta menos de una exigencia metafísica, revelada ella misma por el análisis de la esencia del alma, que de una conquista moral. “Esto es, escribía, nuestra misma vida temporal, la cual es eterna, si nosotros la consideramos, no en los fenómenos que la manifiestan, sino en el acto espiritual que se realiza mediante ella” (p. 509). De donde proviene que L. Lavelle (cf. *Ibid.*, p. 482) rehúse la prueba metafísica de la inmortalidad del alma y quiera reducir la creencia en esta inmortalidad a una experiencia, a saber, a la experiencia que consiste en la “adhesión actual a la vida del espíritu”, en tanto que por ella, “el alma se libera de todas las condiciones que no cesan de limitarla y de esclavizarla” (p. 483).

Todo esto nos conduce a pensar que, para L. Lavelle, no existe más inmortalidad que la de las almas que han sabido desprenderse, mediante el acto de su libertad, del mundo de los fenómenos y de las apariencias y asociarse con aquella pura interioridad por la que entran plenamente en la eternidad. Contrariamente, lo que L. Lavelle no dice explícitamente pero parece resultar de su doctrina, es que podemos afirmar que las almas que se han hecho esclavas del tiempo fenomenal y de sus fingidos prestigios y que por lo mismo “se han transformado en cuerpos” (p. 537), han renunciado por esto mismo, a su destino eterno: libradas a la existencia puntual e instantánea de las cosas, no pueden tener más que el mismo destino de las cosas.

No queremos abusar de ciertas fórmulas de L. Lavelle que basta interpretarlas lo suficientemente bien para evitar el escándalo. Pues, para citar un ejemplo, si no existe la esperanza de otro mundo después de éste, todo aquello, sin duda alguna, quiere decir que “el otro mundo” no es “un otro mundo” y que, en el plano puramente filosófico, no existe una verdadera representación del *modo de subsistencia* del alma, una vez rotos los ligamentos carnales, sino esta evidencia, inscripta claramente en “el mito de la resurrección de los cuerpos” (*Ibid.*, p. 514): de que el alma debe llevar consigo “esta forma individual de la que el cuerpo es la expresión y el medio” (p. 514). Empero, dejando de lado las cuestiones de vocabulario que, por otra parte, también tienen su importancia, ahora subrayamos la falta, en la doctrina lavellana del alma, de una base propiamente metafísica. L. Lavelle no ve, en el análisis en el cual establece la simplicidad y la espiritualidad del alma y su independencia

en el ser por referencia al cuerpo, más que la ineficacia de un juego puramente conceptual. Sin duda se debe convenir que existe en la base de este análisis un sentimiento profundo y una experiencia de la vida espiritual, más eficaz aún que la dialéctica abstracta. Pero el análisis, permanece aún necesario: Se prohíbe, para discutir el valor y el sentido, fundar verdaderamente la creencia en la inmortalidad. Y lo que es similar y aún con más razón: la misma inmortalidad que corre el riesgo de hacerse problemática, ya que inmortal —por lo menos en el sentido más pleno y propio del vocablo—, en el contexto de la doctrina lavellana, no es absolutamente el *alma humana, como tal*, sino solamente son *las almas* que han conquistado su inmortalidad y se eternizan mediante el juego de su libertad. La inmortalidad está pues, en todo caso, librada a nuestro arbitrario; la inmortalidad no es una *propiedad esencial* de un alma espiritual por naturaleza, sino una conquista reservada a la filosofía y a la prudencia.

Tememos el riesgo que puedan correr estas pocas páginas críticas, cuya misma brevedad pudo acentuar los aspectos litigiosos de la filosofía lavellana, de traicionar su más profunda intención de la que, de este modo, hemos ensayado su caracterización. No obstante este modo de exposición nos ha parecido muy útil, al menos para señalar ciertas dificultades imposibles de olvidar, de una doctrina que es, por muchos de sus aspectos, muy elevada y muy bella, pero cuya inspiración general, al menos en cuanto a la concepción del Absoluto, al problema de la creación y al de la inmortalidad del alma, parece más plotiniana que propiamente cristiana. Queda aún por decir que L. Lavelle tenía, no solamente como hombre, “aquella sensibilidad católica” que subraya R. Le Senne, sino que siempre creía que su esfuerzo especulativo avanzaba en el mismo sentido que el de la filosofía cristiana. Para finalizar debemos tributar a la memoria de L. Lavelle, el testimonio de profunda admiración y de respeto que evoque el magnífico monumento intelectual, en cuya construcción empleó toda su vida, juntamente con el otro testimonio de comunión espiritual con la intención que él manifestó en toda su obra, igual siempre, aún cuando la realidad no respondía a esta intención, de servir con toda sinceridad a los valores más esenciales del pensamiento cristiano.

R. JOLIVET

Université Catholique de Lyon

LA CONTINUIDAD ENTRE LA DOGMÁTICA JURÍDICA, LA TEORÍA GENERAL Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. Posición del problema.

El problema de las relaciones entre Filosofía y Ciencia es uno de los puntos de mayor importancia en la cultura pues precisamente pone en juego la unidad del conocimiento humano; por esa razón ha estado presente en la temática de los diversos sistemas filosóficos desde Platón al moderno Positivismo lógico. En verdad, es un problema que toca la noción misma de Filosofía, y por eso se pueden proponer soluciones muy distintas según los principios de donde se parte. Esto muestra que es imposible analizar las relaciones entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica, sin hacer referencia a su planteamiento en el ámbito de la Filosofía general. A su vez, el estudio de las relaciones entre Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica nos dará los elementos de solución del problema de las relaciones entre la Dogmática Jurídica, la Teoría General y la Filosofía del Derecho¹.

En el problema de la Filosofía moderna es *Kant* quien ha dado el intento de solución, del cual han derivado las otras doctrinas contemporáneas. La posición de *Kant* puede sintetizarse diciendo que la ciencia se ocupa del Fenómeno en sus dimensiones espacio-temporales, siendo el Noumeno incognoscible; la Filosofía por su parte, se ocupa de las categorías a priori del pensar científico. Ahora bien, los pensadores posteriores, como es sabido se dividieron en dos grandes grupos. En primer lugar, el *Idealismo* que para superar la contradicción kantiana (que hablaba de un Noúmeno que por definición era incognoscible) eliminó la distinción entre noúmeno y fenómeno, insistiendo en el conocimiento a priori. De esta manera, especialmente en el idealismo de *Schelling*, la Filosofía tiende a absorber todo el campo del conocimiento, a tal punto que se pretende deducir de los principios filosóficos los elementos constitutivos de las substancias concretas, por ej., verificar las leyes de la dialéctica en los fenómenos físicos-químicos, cosa que también ha intentado *Marx*. A todo esto también contribuye la concepción del saber como un todo

¹ Este era el tema del VI Congreso Italiano de Filosofía del Derecho (Pisa, 30 de mayo-2 de junio), en el cual leímos la presente ponencia.

unitario, sin diferencias específicas entre las diversas disciplinas, dada la unidad del espíritu. La otra corriente postkantiana es el *Positivismo* que toma el polo opuesto del Idealismo, absorbiendo la Filosofía en la Ciencia, pues una vez eliminado el noúmeno, sólo queda como campo de investigación el fenómeno. A lo sumo, la Filosofía se reducirá a una Filosofía de las ciencias, o como sucede en el Neopositivismo, la Filosofía se restringe a una Lógica del lenguaje científico.

En el fondo estas soluciones no salvan los dos polos del problema pues sacrifican uno de ellos, o restringen su debida autonomía. Una verdadera solución debe contemplar los derechos de la Ciencia y los derechos de la Filosofía, sin deformarlos. Lo difícil es encontrar una solución que no sea ecléctica y que satisfaga las exigencias epistemológicas. Bergson decía que los problemas insolubles son los problemas mal planteados; por lo tanto entremos en materia analizando un caso previo, a fin de que se vea el modo de solución.

2. *Filosofía y Ciencia en el caso del Hombre.*

El estudio del Hombre, uno de los eternos objetos del conocimiento humano, nos introducirá directamente en el problema de las relaciones entre Filosofía y Ciencia. La Psicología Experimental, ciencia positiva, clasifica a los hombres según diversas particularidades, por ej. colérico, sanguíneo, pícnico, leptosómico, etc. Estas clasificaciones tienen una certeza aproximada, que puede fallar en los casos particulares, pues en la realidad concreta no se encuentran tipos psicológicos puros, sino mezclados con otros. Es decir, esas clasificaciones son *simplificaciones de la infinita variedad de las realidades individuales*. En cambio, la Antropología filosófica nos da una definición esencial del hombre, la cual se encuentra realizada en todos los individuos, ya sean sanguíneos, coléricos, etc. Dicha definición es, por ej., la aristotélica "animal racional", o la cartesiana "substancia pensante" o la marxista "animal faber". En cualquiera de estas definiciones encontramos la característica de todo enfoque filosófico: el hombre estudiado en sus notas *esenciales y universales*, que al conjunto se le llame "naturaleza", "estructura", "forma eidética", etc., no es el caso de discutirlo ahora. Lo que importa es esa visión universal de la realidad².

El estudio de las características particulares y variables del hombre no entra en el objeto de la Filosofía, sino en el de la Ciencia. Y esto se efectúa, no sólo en el plano individual, como el de la Psicología Experimental, sino también en el plano social, donde la Psicología Social y la Historia estudian esos aspectos concretos y contingentes del hombre, hablándonos del "hombre masa", del

² Por eso a toda filosofía de tipo historicista o culturalista se le puede preguntar si la relatividad que afirma, la afirma absolutamente o relativamente. Si la afirma absolutamente, se contradice con sus postulados; si la afirma relativamente, entonces autodestruye su propia afirmación.

“hombre del Renacimiento”, etc. De estas características tampoco se ocupa la Antropología filosófica. Es decir, en el hombre, además de su “naturaleza” primaria y fundamental, encontramos una “segunda naturaleza”, variable, constituida por las características que le vienen de su temperamento, nacionalidad, época en que le toca vivir, tendencias sociales vigentes, etc. Esta “segunda naturaleza” es precisamente el objeto de las Ciencias positivas del hombre, que Rickert llama “ciencias individualizantes”.

Pero no se debe caer en un dualismo ontológico creyendo que la “naturaleza primaria” y la “segunda naturaleza” son dos cosas separadas. En ese caso se habría vuelto, bajo otra forma, a la antinomia kantiana entre noúmeno y fenómeno, la cual creaba un abismo inseparable, rompiendo la unidad del saber. Las raíces de la “segunda naturaleza” se encuentran en los principios constitutivos de la “naturaleza primaria”, formándose así un solo ser integral. En efecto, el hecho que un principio racional esté unido a un cuerpo, da lugar al nacimiento de todas las variantes que constituyen la “segunda naturaleza”. Por eso una visión integral del Hombre debe contemplar los dos aspectos³.

Esto también nos muestra que entre la Antropología filosófica y las Ciencias positivas del hombre no hay un abismo, sino que se trata de un descender de lo universal a lo particular en el estudio del Hombre. Es decir, la Ciencia positiva estudia el mismo Hombre estudiado por la Antropología filosófica, pero visto en sus caracteres particulares y variables. El hombre esencial y universal, estudiado por la Antropología filosófica, es la fuente de esos caracteres individuales, los cuales no se pueden explicar sino como *manifestaciones* de aquél. O sea que los conocimientos de la Ciencia positiva son como una continuación y complemento de los conocimientos de la Filosofía, en cuanto son como una expansión hacia lo particular y variable de las realidades humanas.

De esta manera se supera todo dualismo ecléctico entre Filosofía y Ciencia, haciendo ver su continuidad. Pero quizá se podrá objetar que hemos olvidado la autonomía de la Ciencia, absorbiendo ésta en la Filosofía. Para responder a esta objeción veamos más de cerca el proceso de conocimiento propio de la Filosofía. Hemos dicho que ésta conoce los aspectos universales de la realidad. Esto lo hace mediante sondajes cada vez más profundos en la realidad contingente (*intellectus: intuslegere*), que le permiten conocer (extraer, abstraer) los principios constitutivos, universales y permanentes, de la realidad humana⁴.

³ Tanto S. Tomás como Hegel aluden a ambos aspectos del Hombre; “en cuanto el hombre está sujeto a causas mutables, está sujeto al tiempo” (I-IIae q. 31, a. 2). Pero debe tenerse en cuenta que los principios de las cosas mutables, son inmutables; por eso lo que en nosotros es natural, en cuanto pertenece a la propia estructura del hombre, no puede cambiar por ejemplo, que el hombre sea animal... “(In V^o Ethic., lec. 12)”. La moralidad es el deber, el derecho substancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón; pero la naturaleza primaria del hombre es su ser inmediato y original (Die Vernunft in der Geschichte, Verlag von F. Meiner, Hamburg, 1955, pág. 115-116).

⁴ Dicho conocimiento abstractivo es llamado de “1^o grado”, es decir, el conocimiento filosófico de una realidad psicosomática, como es la realidad humana. Cfr. S. Tomás, In Boethio de Tri-q. 5, a. 1; Summa Theol. I, p. 85, a. 1, ao 2 um.

Por esto la Filosofía afirma y demuestra mediante razones suficientes y necesarias, es decir, *universales*. En cambio la Ciencia positiva no afirma con certeza necesaria, sino aproximada. Sus clasificaciones no tienen valor universal, sino *general*, en cuanto son simplificaciones de las realidades individuales. Hablamos de certeza "aproximada" o probable, no en el sentido de una simple opinión subjetiva, sino por el hecho que sus afirmaciones se refieren a una materia variable, la cual sólo se puede conocer mediante métodos aproximativos: estadísticas, encuestas, simplificaciones tipológicas, etc.

Aquí se ve que, aunque afirmamos la continuidad entre Filosofía y Ciencia, no absorbemos esta última en aquélla, dado que es imposible deducir las leyes y clasificaciones científicas a partir de los principios de la Filosofía. Los caracteres contingentes, propios de la "segunda naturaleza" humana, si bien tienen su raíz en la "naturaleza primaria", no pueden ser deducidos de ésta última. Es decir, la Ciencia deberá usar un método de conocimiento distinto de la Filosofía. Esta utiliza la abstracción o visualización eidética de los principios, aquélla usa los métodos "individualizantes". Por lo tanto los caracteres contingentes, en cuanto contingentes, son autonomamente estudiados por la Ciencia, según sus propios métodos.

Pero debemos advertir, contra una prevención de origen idealista, que esa diferencia de métodos de conocimiento entre Filosofía y Ciencia no significa ir contra la unidad del espíritu humano, dado que la inteligencia puede actuar con modos y métodos diversos. Una es la causa remota del conocimiento, es decir, la inteligencia, y otra son las causas próximas, las cuales pueden ser diversas. Por otra parte, esa autonomía metodológica de la Ciencia positiva no significa establecer un abismo entre Ciencia y Filosofía que comprometería la continuidad del saber. Los caracteres humanos contingentes, en cuanto contingentes, son estudiados por la Ciencia positiva, pero, como ya dijimos, esos caracteres son manifestaciones de la "naturaleza primaria", la cual es el objeto del conocimiento filosófico: en consecuencia, los caracteres contingentes en cuanto son manifestaciones de esa "naturaleza primaria", se explican en última instancia y en su raíz a la luz del conocimiento filosófico. Por eso podemos concluir diciendo que una es la naturaleza humana integral, la cual en cuanto es permanente y necesaria, es estudiada por la Antropología filosófica, y en cuanto es contingente e histórica, es estudiada por las Ciencias positivas del hombre⁵ De esta manera la Filosofía se diferencia de la Ciencia por la universalidad y certeza de sus conocimientos.

⁵ Creemos que S. Tomás muestra esa continuidad entre Filosofía y Ciencia en el siguiente texto: "... las cosas contingentes se pueden conocer de dos maneras: según razones universales, o en particular. Los principios universales de las cosas contingentes son inmutables y por eso de ellos se dan razonamientos demostrativos y su conocimiento pertenece a las ciencias demostrativas (Filosofía). La ciencia natural (Filosofía de la Naturaleza, Antropología filosófica) no sólo es de las cosas necesarias e incorruptibles, sino también de las corruptibles y contingentes... En cuanto las cosas contingentes pueden estudiarse en particular, entonces son variables... (Ciencia positiva...)" (In VI Ethic. lec.1). Lo anotado entre paréntesis es nuestro.

Antes de pasar al plano jurídico, digamos que dichas relaciones entre Filosofía y Ciencia no sólo se deben considerar en dirección “descendente”, es decir, desde la Filosofía hacia la Ciencia, dado que hemos dicho que los caracteres contingentes estudiados por ésta última, son “manifestaciones” de los principios permanentes. También será posible una dirección “ascendente”, que vaya desde la realidad contingente hacia la Filosofía, dado que los repetidos sondeos en esta realidad, ayudados por la sistematización científica, ayudarán a llegar a la visualización abstractiva de los principios, que es propia de la Filosofía; por eso, en este sentido, puede decirse que los caracteres contingentes, estudiados por la Ciencia, son *preparatorios* del conocimiento filosófico.

3. Filosofía y Ciencia en el caso del Derecho.

El estudio del Hombre que acabamos de hacer, nos introduce directamente en el problema de las relaciones entre Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica, dadas las relaciones que existen entre Hombre y Derecho. Desde ya se puede ver que el campo jurídico sólo será “filosófico” aquel estudio que considere los aspectos permanentes y universales del Derecho. Pero antes de seguir adelante es indispensable hacer una distinción. Cuando hablamos de los aspectos permanentes y universales del Derecho, no nos referimos a las estructuras o formas lógicas según las cuales puede ser pensado el Derecho. El estudio de dichas *formas* es el objeto de la Lógica Jurídica y no de la Filosofía del Derecho propiamente dicha. La Filosofía del Derecho es una reflexión sobre el *contenido* axiológico de las acciones intersubjetivas⁶.

Ahora bien, dicho contenido axiológico de las acciones intersubjetivas puede referirse a valores permanentes de la acción humana. Esos valores son los que se relacionan con los fines permanentes de la “naturaleza primaria” del hombre, en cuanto significan la salvaguardia y el desarrollo adecuado de dicha naturaleza, por ej., la protección de la vida e integridad corporal del inocente. Es decir, son exigencias ontológicas o estructurales de la persona humana. He aquí precisamente el objeto de la Filosofía del Derecho, la cual consiste en el estudio de los valores y fines permanentes, y por lo tanto universales, de las acciones intersubjetivas. Por eso la Filosofía del Derecho utiliza como método la abstracción o visualización eidética a fin de descubrir dichos valores⁷. Ese

⁶ Véase nuestra comunicación “Possibilità e limiti della Logica Giuridica”, Atti del Vº Congresso Nazionale di Filosofia del Diritto, Vol. II. Ed. Giuffrè, 1962, espec. págs. 403-404.

⁷ Como dichos valores jurídicos permanentes corresponden a un bien o desarrollo estructural del hombre, debemos decir que la Filosofía del Derecho utiliza la “abstracción de 1º grado”, de la cual hablamos antes. En efecto, se trata de un conocimiento filosófico de los bienes jurídicos que se adecúan a la realidad psicosomática y social del hombre. La diferencia con la Antropología filosófica radica en el carácter normativo de las conclusiones de la Filosofía del Derecho.

conocimiento de lo universal en materia jurídica origina una *certeza necesaria*, en el sentido que las afirmaciones se refieren a valores permanentes.

En cambio la Ciencia Jurídica sólo estudia los aspectos contingentes, y por lo tanto no universales, de las relaciones jurídicas. Su campo propio es el estudio del Derecho Positivo, donde las valoraciones pueden cambiar de acuerdo al lugar y al tiempo. De allí que no sea posible utilizar un método filosófico pues se trata de aspectos jurídicos contingentes, en cuanto contingentes, por ej. el estudio del Derecho Civil italiano, francés, etc. Siendo un derecho "contingente" su conocimiento es de tipo individualizante, como indicamos en el párrafo anterior.

Pero veamos más de cerca el distinto método que usa la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica. Para esto debemos analizar el uso que ambas hacen del "*silogismo práctico*"⁸. Hemos dicho que la Filosofía es un conocimiento según razones universales, conocidas mediante la visualización abstractiva. Ahora bien, las deducciones a partir de dichas razones se obtienen mediante el silogismo. En el caso de la Filosofía del Derecho ésta usa un silogismo práctico, en cuanto sus premisas son proposiciones preceptivas relativas a valores jurídicos. Tomemos un ejemplo.

1. Quien atente conscientemente contra la vida de un inocente, debe ser castigado;
2. Quien atenta conscientemente contra un neonato, atenta contra la vida de un inocente;
3. Por lo tanto, quien atente conscientemente contra la vida de un neonato, debe ser castigado.

Como vemos, la premisa mayor (Nº 1), a partir de la cual se deducen las conclusiones, se refiere a un valor jurídico permanente, relacionado con las exigencias ontológicas de la persona humana. La premisa menor (Nº 2) está incluida lógicamente en la mayor, pues siempre y necesariamente atentar contra un neonato, será atentar contra un inocente. Por lo tanto, lo afirmado en la conclusión (Nº 3), tendrá siempre una certeza necesaria, basada en una exigencia objetiva universal. Por esto podemos llamar a este silogismo "*práctico-filosófico*", o "*práctico-demostrativo*", en cuanto demuestra la necesidad precriptiva de la conclusión.

En cambio la Ciencia Jurídica usa un tipo diverso de silogismo práctico. Veamos un ejemplo.

1. Quien atente conscientemente contra la vida de un neonato, debe ser castigado,
2. El Código Penal italiano castiga con una pena de 3 a 10 años a quien atente contra la vida de un neonato (art. 578),

⁸ Aquí solo trataremos de la materia o contenido del silogismo práctico cfr. L. Lehu *La raison règle le moralité d'après Saint Thomas*, Gabalda, París, 1930, espec. págs. 176-181. Sobre los aspectos lógicos del silogismo práctico, cfr. N. Bobbio, *Diritto e Logica*, Atti del V Congresso Nazionale di Filosofia del Diritto, op. cit., vol. II, espec. págs. 36-37.

3. Por lo tanto, quien atente conscientemente contra la vida de un neonato será castigado con 3 a 10 años de cárcel.

En este tipo de silogismo la premisa menor (Nº 2) no está necesariamente incluida en la premisa mayor, pues el Código Penal de otro país podrá castigar el mismo delito con una pena mayor; es decir, en la premisa menor hay algo de naturaleza contingente. Por lo tanto, si bien la conclusión se deduce lógicamente de las premisas, ella no tendrá un valor y una certeza universal, pues se refiere a algo contingente, es decir, se refiere a una valoración jurídica relacionada con situaciones locales y temporales. Este silogismo es llamado "*práctico-prudencial*" en cuanto depende del juicio de prudencia del legislador que ha hecho la ley penal (*ius conditum*). En este caso también podría llamarse "*práctico-legislativo*". Con mayor razón el jurista que propone una nueva norma positiva (*ius condendum*) usa también el silogismo prudencial.

Precisamente podríamos caracterizar el error de la Escuela racionalista del Derecho natural (siglo XVII-XVIII) en querer deducir todas las normas, mediante el sólo uso del silogismo "*práctico-demostrativo*", olvidando el silogismo prudencial, que toma en cuenta las diferencias espacio-temporales; de esta manera dicha escuela absorbió la Ciencia Jurídica en la Filosofía del Derecho. Pero por otra parte, si bien no deben confundirse estos dos tipos de silogismo, tampoco deben separarse, pues, si observamos con atención, veremos que el silogismo prudencial se apoya en el silogismo "*práctico-demostrativo*". En efecto, la conclusión de este último silogismo sirve de premisa mayor del silogismo prudencial⁹. Aquí se ve el punto de continuidad entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica, lo cual nos permitirá analizar en el párrafo siguiente las relaciones entre la Dogmática jurídica, la Teoría General y la Filosofía del Derecho.

4. Dogmática Jurídica, Teoría General y Filosofía del Derecho.

Acabamos de ver como existe una continuidad de conocimiento entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica que impide caer en un dualismo que origina abismos insalvables. Las normas jurídicas en cuanto se refieren a valores permanentes, constituyen el objeto de la Filosofía del Derecho, y en cuanto son contingentes, son el objeto de la Ciencia Jurídica. Pero dicha unidad de conocimiento no significa absorber la Ciencia Jurídica en la Filosofía del Derecho, puesto que la Ciencia Jurídica es una ciencia "*individualizante*" que trabaja con sus métodos propios (silogismo prudencial)¹⁰, con los cuales elabora la aplicación de los principios y valores jurídicos permanentes

⁹ Si el silogismo prudencial no se apoya, implícita o explícitamente en el silogismo "*práctico-demostrativo*" se origina una ley injusta.

¹⁰ La Ciencia Jurídica también utiliza como método los "*tipos*" o simplificaciones esquemáticas, por ej. cuando el Código hace alusión a la figura del "*buen padre de familia*", o cuando se habla de la negligencia típica de los quasi-delitos o delitos culposos.

a las situaciones concretas (*ius condendum*) o estudia la legislación positiva que aplica concretamente dichos principios (*ius conditum*).

Pero precisamente en cuanto la Ciencia Jurídica estudia la aplicación contingente, en cuanto contingente, de los principios permanentes analizados por la Filosofía del Derecho, se ve el hilo conductor que las une. En efecto, el fenómeno jurídico concreto es vivificado por un principio jurídico de valor permanente, siendo el Derecho Positivo, así constituido, una *manifestación* contingente de dicho principio necesario. Por eso las normas jurídicas positivas en *cuanto* son manifestaciones de los principios jurídicos permanentes, se explican y se justifican en última instancia y en su raíz, a la luz del conocimiento propio de la Filosofía del Derecho. En consecuencia, el objeto de estudio de la Ciencia Jurídica son las “aplicaciones prudenciales”, o determinaciones histórico-contingentes, de los principios estudiados por la Filosofía del Derecho, es decir, la Ciencia Jurídica es una ciencia axiológico-normativa individualizante ¹¹.

El máximo de dicho proceso de individualización se realiza en las decisiones judiciales, donde el juez usa un silogismo prudencial, que podemos llamar “*práctico-judicial*”. Todo esto muestra bien la continuidad entre la Filosofía del Derecho, la Ciencia Jurídica y la jurisprudencia de los tribunales. Pero dicha continuidad no la entendemos de un modo formalístico. El formalismo jurídico concibe la relación entre Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica como una relación entre forma y contenido, asimilandoi ndebidamente la Filosofía del Derecho a la Lógica Jurídica. En cambio, hemos dicho que el Derecho Positivo es una “manifestación” de un principio jurídico permanente, y dicho principio tiene un sentido contenutístico, en cuanto vivifica al Derecho Positivo ¹². Por eso suscribimos las siguientes afirmaciones de Cesarini Sforza que aluden a las raíces que fundamentan la continuidad entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica: “Lo que se puede afirmar netamente es que la Jurisprudencia o Ciencia Dogmática del Derecho viene lógicamente (no históricamente, por supuesto) después de la Teoría general, lo cual equivale a decir que la Jurisprudencia dogmática encuentra y alcanza sus cabezas de puente, a través de la Teoría general, en la Filosofía del Derecho”; “. . . la filosofía pone primero lo que empíricamente parece venir después: la juridicidad no deriva de la validez, sino la validez deriva de la juridicidad” ¹³.

¹¹ El hecho que el jurista estudie la Ciencia Jurídica con un fin teórico no cambia la naturaleza axiológico-normativa de la Ciencia. Una cosa es el fin o intención del jurista, y otra el fin u objeto de la ciencia. Pero cuando hablamos de Ciencia Jurídica no se la debe confundir con la Lógica jurídica, cuyo fin es teórico-descriptivo de las formas lógicas. Tampoco se debe confundir la Ciencia Jurídica con la Sociología jurídica o con la Historia del Derecho, que son ciencias positivas *descriptivas* de los fenómenos jurídicos.

¹² Cfr. nuestro artículo “Una tesi sul carattere formalistico della Legge in S. Tomaso”, *Rivista int di Filosofia del Diritto*, 199, I, págs. 86-95.

¹³ W. Cesarini Sforza, *Atti del VI Congresso Nazionale di Filosofia del Diritto* Vol. 1, Ed. Giufre, 1963, p: 33: pp. 34-35.

Esta continuidad entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica podría llevar a una confusión de los respectivos campos y modos de acción. En efecto, la Filosofía del Derecho no sólo estudia los principios jurídicamente permanentes, sino también las conclusiones lógicamente *necesarias* de dichos principios en los diversos sectores particulares, por ej., normas sobre el derecho a la vida, la familia, la propiedad, etc. Ahora bien, la mayor parte de estas normas también son consideradas, explícita o implícitamente, por la Ciencia Jurídica cuando estudia en sus diversas ramas (Derecho Civil, Penal, etc.) las determinaciones positivo-contingentes de aquellas normas. Es decir, se presenta una especie de zona común entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica. Pero es necesario no confundir el diverso modo de acción o método de cada una de ellas. Si las conclusiones son deducidas mediante un silogismo "práctico-demostrativo", o sea, con necesidad universal, entonces son objeto de estudio de la Filosofía del Derecho. En cambio, si lo estudiado es una determinación jurídica positivo-contingente, en cuanto contingente, entonces es una conclusión con *valor relativo* a una situación espacio-temporal, es decir, es una conclusión del silogismo "práctico-prudencial", cuyo estudio pertenece a la Ciencia Jurídica.

Pero el hecho que los autores de Ciencia Jurídica se ocupen de temas y conclusiones propios de la Filosofía del Derecho, no se debe atribuir a confusión de campos de trabajo o a meras razones didácticas. La razón profunda de esta especie de zona común radica en que el silogismo prudencial se apoya en el silogismo práctico-demostrativo, como vimos en el párrafo anterior. En consecuencia, los que se dedican a la Ciencia Jurídica forzosamente deben referirse (o deberían referirse) a los principios estudiados por la Filosofía del Derecho.

Hemos dicho que el campo de actuación de la Ciencia Jurídica es el estudio de las normas jurídicas positivas. Ahora bien, *dentro de la Ciencia Jurídica pueden encontrarse diversos grados de generalización*, de acuerdo a la mayor o menor proximidad con la cual se estudien las normas jurídicas concretas. Un primer grado será la *Exégesis* de los artículos del Código y de las sentencias de los tribunales. Una mayor generalización será la de reunir los institutos jurídicos de acuerdo a afinidades propias, por ej., Derecho Civil, Penal, etc., que es el trabajo de lo que podemos llamar con el nombre al plural de *Ciencias Jurídicas*. Luego se podrá pasar las fronteras de un determinado ordenamiento jurídico y comparar con las instituciones de otros países, naciendo la ciencia del *Derecho Comparado*. Es así cómo se forma la *Dogmática Jurídica* íntimamente unida a las Ciencias Jurídicas, en cuanto es una sistematización de lo contenido en ellas. Dice Piovani citando a Perassi: "El resultado científico, al cual tiende la dogmática jurídica, es el de conseguir el conocimiento sistemático de un ordenamiento jurídico en su función de sistema de cánones de valoración de las relaciones socia-

les”¹⁴. Finalmente se puede intentar una síntesis de todos estos materiales que culmine el esfuerzo de sistematización, creando una *Teoría General del Derecho*. Por eso dice Bagolini: “Cada ciencia particular tiende a ser teoría general del derecho, por medio de la determinación de los significados usuales, más o menos constantes, de los conceptos que son comunes a ellas y a otras ciencias jurídicas particulares. Una teoría general del derecho es en definitiva un sistema de conceptos fundamentales usados en varias ciencias jurídicas particulares”¹⁵.

Sin embargo, bajo el nombre de Teoría General del Derecho suelen esconderse materias muy diversas entre sí. Una de las razones históricas de esto fue la reacción positivista, especialmente en Francia, que, queriendo eliminar la posibilidad de una Filosofía del Derecho con valor propio, la substituyó con una Teoría General del Derecho, con una especie de “sub-filosofía” de la Ciencia Jurídica. Pero el espíritu filosófico se tomó su revancha, y bajo el nombre de Teoría General del Derecho, en verdad, muchos autores trataron argumentos de Filosofía del Derecho. Otra razón del uso de dicho término se basa en motivos didácticos, y entonces los autores, especialmente en los manuales, mezclan temas de Ciencia Jurídica, Filosofía del Derecho y Lógica Jurídica.

Ahora bien, ante esta *pluralidad de sentidos de la Teoría General del Derecho* es necesario hacer una importante distinción. En el camino “ascendente”, que va desde las Ciencias Jurídicas particulares hasta la Teoría General, se pueden tomar dos direcciones totalmente distintas, de acuerdo al método que se emplee. Si se usa una “abstracción extensiva” de conceptos y formas cada vez más generales, pero cada vez más pobres de contenido, entonces se llegará a la Lógica Jurídica. Este es el método que ha usado el formalismo jurídico, transformando la Teoría General en una Lógica Jurídica. En cambio, si se usa una “abstracción intensiva” se llega a descubrir los valores y fines permanentes, que están encarnados en las normas jurídicas positivas, es decir, se llegará a la Filosofía del Derecho, tal como la hemos descrito en el párrafo anterior. De esta manera se ve que el término Teoría General del Derecho es *ambiguo* en cuanto puede referirse: 1º) a la Lógica Jurídica, si se estudia la extensión formal de los conceptos y normas jurídicas¹⁶; 2º) a una “sistematización intermedia” entre las Ciencias Jurídicas y la Filosofía del Derecho, si el estudio se refiere al contenido o fines de las normas jurídicas. Como vemos se trata de dos tipos de estudio que no pueden coexistir bajo el nombre de una sola disciplina, pues usan métodos específicamente diversos.

14 P. Piovani, Atti del VI Congreso, etc. op. cit. Vol. 1, pág. 42.

15 L. Bagolini, Atti del VI Congreso, etc. op. cit. pág. 11.

16 N. Bobbio, después de haber distinguido la “lógica de los Juristas” y la “lógica del Derecho”, pone ésta última en relación con la Teoría general del Derecho. Cfr. Atti del Vº Congreso, op. cit., vol. II. p. 26 y espec. p. 43.

Ahora bien, la Teoría General del Derecho, tomada en el segundo de los sentidos expuestos, es decir, como "sistematización intermedia" entre las Ciencias Jurídicas y la Filosofía del Derecho, manifiesta claramente la continuidad existente entre la Dogmática y la Filosofía del Derecho. Sin embargo, y sin negar en lo más mínimo dicha continuidad, creemos que una Teoría General General considerada como "sistematización intermedia", carece de la autonomía suficiente para ser considerada una disciplina aparte. En efecto, dicha Teoría General se presenta, desde el punto de vista estrictamente epistemológico, como algo *híbrido*, entre la Filosofía del Derecho y la Ciencia Jurídica, pues en cuanto tiene una visión universalizadora, está ya en el campo de la Filosofía del Derecho, y en cuanto se vincula con la Ciencia Jurídica, toma los caracteres de relatividad de esta última.

Esta dualidad de la Teoría General se refleja en la visión que los diversos autores tienen de ella, según que consideren uno u otro de los dos aspectos. En efecto, si se procede en un sentido "descendente", es decir a partir de la Filosofía del Derecho, se tendrá una visión "filosófica" de la Teoría General; por eso Cesarini Sforza dice: "No existe un estudio de Filosofía Jurídica que no contenga los elementos esenciales de una Teoría general y no existe una Teoría general que llega a esconder su origen filosófico¹⁷...". En cambio, si se procede en sentido "ascendente" a partir de las Ciencias Jurídicas, se tendrá una Teoría General de tipo "científico". Quizá esta visión sea la más frecuente entre los autores, dado que históricamente la Teoría General ha nacido así¹⁸. En este sentido Piovani dice "La Teoría General es la obra máxima de la dogmática, según la expresiva fórmula usada por Carnelutti... Pero aunque la teoría general del derecho es heredera de la vocación sistematizadora de la dogmática, aquella no es la dogmática, y diferenciándose se perfila a sí misma. Y es precisamente ella misma, cuando no continúa y agranda los defectos de la dogmática, pero que en esta son justificados; es ella misma, cuando advirtiendo sus propios límites, no pretende ponerse como una teoría de todo derecho, sino como teoría que se refiere a determinadas experiencias jurídicas, mediante cuyas comparaciones pueden descubrirse y aclararse las afinidad y acercamiento"¹⁹.

Pero este doble aspecto de la Teoría General muestra que la Teoría General es una disciplina híbrida, puesto que no existe, epistemológicamente esa especie de zona neutra que se pueda distinguir adecuadamente de la Filosofía del Derecho y de la Ciencia Jurídica. En efecto, la Teoría General alternativamente podrá ser absorbida en la Ciencia Jurídica a título de prin-

17 W. Cesarini Sforza. Atti del VI Congresso, etc., op. cit., Vol. 1, págs. 32-33.

18 Legaz y Lacambra habla de los glosadores como lejanos iniciadores de la ciencia jurídica sistemática en occidente. Cfr. "El destino del normativismo en la ciencia jurídica contemporánea" en el volumen "Conferencias", La Plata (Argentina), 1952, espec. págs. 41-46. Cfr. nuestra reseña: Rivista Int. di Filosofia del Diritto, 1955, IV, pág. 550.

19 P. Piovani. Atti del VI Congresso, op. cit., Vol. 1, pág. 69.

cipio, o en la Filosofía del Derecho a título de conclusión²⁰. Es por esta razón que, en los párrafos anteriores de nuestro trabajo, hemos usado deliberadamente sólo los términos de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica, incluyendo en esta última la Dogmática. Ellas se distinguen según el criterio de diferenciación que indicamos antes: La Filosofía del Derecho llega a dar principios *universales*, mediante el uso de la “abstracción intensiva” y del silogismo “práctico-demostrativo”; en cambio, la Ciencia Jurídica al máximo formula sólo principios *generales*, cuya validez depende de la permanencia de los hechos contingentes que se han tenido en cuenta para hacer la generalización. Por eso los diversos grados de generalización de la Ciencia Jurídica, que hemos enumerado antes (Exégesis, Ciencias Jurídicas, Derecho Comparado, Dogmática), no significan distinciones específicas entre esas disciplinas, sólo son diferencias de extensión con respecto al grado de generalización. Si se quiere indicar con algún término el diverso grado de generalización dentro de la Ciencia Jurídica, podríamos decir que las “Ciencias Jurídicas” estudian el Derecho *en particular*, según propone Del Vecchio, y que las otras “sistemizaciones” más amplias estudian el Derecho *en general* según sugiere Graneris²¹.

Sin embargo, a pesar de la hibridez epistemológica de la Teoría General, no hay duda que el material acumulado por ella sirve de puente, no sólo con valor didáctico, sino también inductivo, entre la Dogmática y la Filosofía del Derecho. Esto nos muestra una vez más la exigencia de continuidad entre la Ciencia Jurídica y la Filosofía del Derecho, puesto que sin esta última no se puede descubrir el hilo conductor que vivifica y es la razón final de las normas y ordenamientos estudiados por la Ciencia Jurídica.

AVELINO MANUEL QUINTAS
 Universidad Internacional de Estudios
 Sociales de Roma

²⁰ Un problema semejante se presentó hace algunos años en el plano de la Filosofía Moral, Cfr. S. Ramírez, “Sur l’organisation du savoir moral”, Bulletin Thomiste, 1935, espec. pgs. 424-427.

²¹ G. Del Vecchio, Lezioni di Filosofia del Diritto, 7ª ed., Ed. Giuffrè, 1950, pág. 1; G. Graneris, Philosophia Iuris SEI, 1943, págs. 13-17.

LOGICA Y LOGISTICA

El lector especializado conoce varias definiciones de la palabra 'lógica', ha leído muchos "tratados" de una disciplina llamada lógica, y tiene ideas más o menos precisas de una ciencia nueva, que se ha venido perfilando en los últimos años como opuesta a la vieja lógica, y a la que se llama, muy poco rigurosamente, logística, lógica matemática, lógica moderna, etcétera. Existen actualmente varios centenares de manuales que informan sobre ambos tipos de lógicas, varios millares de artículos dedicados tanto a la primera como a la segunda, e, incluso (y esto es lo que *nos interesa a nosotros*), hay profusa bibliografía sobre la *relación* (sea de oposición, de compatibilidad, o de continuidad) entre la lógica clásica y la logística. Sin embargo, en una época en que, —para decirlo con palabras ajenas— se ha "impugnado el carácter universal y absoluto de los principios, métodos e incluso del objeto mismo de la lógica"¹, no puede decirse que la cuestión esté cerrada. Hay por lo menos dos preguntas, que se formulan los estudiantes de las universidades, y aun algunos investigadores, que, aunque aparentemente triviales, justifican alguna reflexión: "¿Por qué la lógica actual pretende estar fuera de toda polémica, por encima de toda controversia metafísica o gnoseológica?"; y "¿Por qué la tendencia actual es enseñar sólo *un* tipo de lógica (la simbólica), y no también un poco de lógica aristotélica, de lógica tomista, de lógica hegeliana, así como se hace con la filosofía de la historia, o con la antropología?".

Esperamos que éstas y otras preguntas queden no respondidas, sino bien elucidadas, con un modesto análisis, más sistemático que histórico, de la lógica y la logística.

1. — DE LA LOGICA A LA LOGISTICA

1. 1 *La lógica clásica*

Al hablar de lógica tradicional, es muy difícil precaverse contra la injusticia de dejar olvidada a la lógica Oriental, la cual, como han demostrado investi-

¹ A. ASTI VERA, "Teoría de la Lógica" pág. 73, lín. 1-2 de *Cuadernos de Filosofía*, Fasc. VI, Buenos Aires, 1952.

gaciones recientes, se había movido más en el campo simbólico que en el retórico, y, lo que es más importante, más con fines puramente *lógicos* (es decir, de razonamiento), que con miras a fundamentar o auxiliar alguna metafísica. Desgraciadamente, la escasez de información que se posee al respecto, hace que también nosotros hagamos caso omiso de esa precaución.²

Se acostumbra a tomar como punto de partida de la lógica occidental, el *Organon* aristotélico, especialmente los *Primeros* y *Segundos Analíticos*, cuya teoría del razonamiento surge de las exigencias planteadas por la teoría socrática de la definición y la dialéctica platónica. Mucho se ha discutido acerca de si el *Organon* del Estagirita era una “verdadera” lógica (en el sentido que precisaremos más adelante), o sólo una ciencia de ciertos principios ontológicos y gnoseológicos. Lo que importa, frente a la confusión (frecuente en Aristóteles, quizá no en su pensamiento, sino en la desordenada exposición de los temas) entre el “instrumento” de la ciencia y la filosofía, la teoría del razonamiento (que constituye un fragmento de nuestra lógica formal), y lo que después se entendió por filosofía primera o metafísica, es destacar los aspectos *neutrales*, que, como la teoría del silogismo, constituirán el aporte positivo al “progreso” de la lógica. El análisis de los términos y de la deducción, sistematizado por Aristóteles, será enriquecido por los estoicos con una lógica sentencial, continuándose esta línea de progreso, con algunas variantes, hasta los trabajos de Boecio.

A partir de entonces, penetramos en el período medieval. Allí, con la multiplicidad de tendencias, el panorama se ramifica y no es posible precisar una línea única, ni siquiera una serie de líneas bien delimitadas. Sólo puede apuntarse una (a) sistematización de la silogística, (b) controversia en torno a problemas semióticos y metalógicos (que eran desconocidos en épocas presocráticas) y (c) conexión entre los problemas gnoseológicos (tales como el de la intencionalidad), ontológicos (como el *status* de los entes de razón) y lógicos (el de la inferencia, la inducción, el razonamiento analógico, etc.).

Desde luego, no puede reprocharse a ninguna filosofía el empleo de los instrumentos lógicos para fines de naturaleza distinta (en la época que reseñamos éstos eran ontológicos, cosmológicos y muy especialmente teológicos), pero sí la superposición del nivel de las *estructuras* o *instrumentos* y el de esos *mismos fines*, fundamentando unos a partir de los otros y recíprocamente.

Si bien sería una tarea presuntuosa intentar un resumen de la historia de la lógica (ya que esto ha sido hecho en muchos manuales con muy desperejo criterio), nos interesa destacar el “espíritu” que predominó en cada uno de los períodos anteriores a la revolución “logistic-ana” producida en 1854. Está claro que en la Edad Media hubo, a diferencia de lo que se sostiene popularmente, un aporte apreciable al sagaz descubrimiento de Aristóteles (que ya,

² cf. V. FATONE, “Notas sobre la lógica en la India”, en *Cursos y Conferencias*, N° 149 y 158, Buenos Aires.

por su parte, había sido enriquecido por los estoicos y los paripatéticos tardíos). Sirva de consuelo, a los que lamenten ver contrariada la opinión del solitario de Königsberg, la noticia de que Kant era muy poco propicio a reconocer los méritos ajenos. Sin embargo, *may* que reconocer que todo el aporte de la escolástica no llegó a ser igual (si es que el *aporte* puede medirse en algún tipo de unidades), a la contribución de Aristóteles por su propia cuenta, y que aquél importó la confusión de cuatro planos, que nos interesa muy especialmente distinguir: 1º) el plano propiamente lógico (formas de razonamiento, métodos de deducción, reflexiones metalógicas, etc.); 2º) el ontológico-gnoseológico, al cual se supone como fundamento del anterior, en la mayoría de los casos, o como fundamentado por aquél, en una minoría de prematuros empiristas; 3º) el de filosofía de la lógica, al que pertenecen problemas como: ¿Existen los universales?; ¿cómo conocemos los entes de la razón?, etc.; y 4º) el epistemológico, que rige el empleo del plano lógico y determina sus límites.

Esta confusión aumenta en la época moderna. La fuerte tentación que la matemática significa para el filósofo, lleva a separaciones cada vez más radicales. Frente a los que cultivan el silogismo aristotélico-escolástico, florecen los que, como F. Bacon proponen Un *Nuevo Organon* que sustituya al antiguo, mediante un mayor contacto con la experiencia sensible, y los que, en franca oposición a este método inservible, buscan que su lógica responda a las exigencias de la ciencia físico-matemática naciente, incansable devoradora de estructuras racionales. Una especie de intermediario entre ambas tendencias es Descartes, pero quien advierte el carácter real de los “juicios” matemáticos, como esquemas relacionales (y no como sentencias apofánticas), y la necesidad de crear una “característica universal” que extienda a todos los terrenos la certeza matemática, es un Leibniz de veinte años, que propone sustituir la discusión por el cálculo (!). Es cierto que ya Galileo³ había destacado la importancia de la matemática como ciencia del razonamiento, y no sólo como un arte de operar con números o figuras, pero su intento es de un alcance mucho menor. No creemos que haya dificultad en considerar a Leibniz como el verdadero fundador de la logística, corriendo nuestra fecha de 1854 a 1666, pero debe anotarse el estado de aislamiento en que permaneció su descubrimiento, obnubilado por la confusión entre lógica, gnoseología y afines que dominó durante el siglo XVIII. Acaso sucedía también que un método que permitiera sustituir la discusión por el cálculo, y evitar por consiguiente las falacias, no fuera bien visto por los que cifraban en éstas sus esperanzas de éxito.

Las diversas corrientes lógicas que se superponen hasta mediados del siglo XIX, pueden clasificarse un poco artificialmente, en los siguientes grupos:

³ Recuérdese el pasaje de GALILEO que dice: “...la poesía s’impara dalla continua lettura dei poeti: il dipinger s’apprende col continuo disegnare e dipingere; il dimostrare, dalla lettura dei libri pieni di dimostrazione, che sono i matematici soli e non i logici” (la cursiva es nuestra).

(a) *lógica empirista*, que pretende fundamentar una ciencia del razonamiento válido en base a consideraciones psicológicas y hasta anátomo-fisiológicas. Parte del análisis de los sentidos y llega a la deducción y la intuición. Eludimos de intento la enumeración de variantes, sutiles o no, porque todos, en mayor o menor grado, estaban influenciados por el empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII (esto no quiere decir que consideremos a todos como sensacionistas o materialistas). Véase, por ejemplo, el comentario de B. de Saint Hilaire a su edición del *Organon*.

(b) *lógica kantiana*; aquí, como en muchos otros asuntos, Kant genera por sí sólo una corriente filosófica.

(c) *una minoría de pensadores* que cultivan la lógica tradicional o ensayan nuevos tipos de razonamiento.

No podemos incluir en ninguno de estos grupos a los metafísicos que disfrazan una colosal *Weltanschauung* con el nombre de "lógica". Tampoco nos vamos a referir a las tendencias psicologistas, normativistas, idoneístas y similares, que han sobrevivido al advenimiento de la lógica simbólica, porque justamente nuestro intento es señalar cómo surgió ésta, y no cuales son sus opositores contemporáneos.

Todo lo dicho, vale en el orden histórico. Pero, ¿por qué el empirismo, psicologismo, el ontologismo, fueron causas determinantes de una "crisis" en la lógica tradicional?. Eso lo dirá un examen sistemático de la cuestión.

1. 2 *El colapso de la lógica clásica*

Hoy en día, es lugar común establecer una división tajante entre la lógica tradicional y la lógica moderna. Esta división no es puramente temporal, sino esencialmente temática, porque aun los estudios hechos después de 1854, siguen siendo calificados de "tradicionales" por el público medio, por la sola razón de no estar en la corriente de la lógica "matemática". No vamos a discutir aquí lo artificioso de tal división (cf. los §§ 1.3 y 4.2.4), que se dió, sin embargo, en el orden histórico. Es innegable que, a partir de la publicación del libro de Boole⁴, se "evolucionó" en una dirección muy determinada, que hizo sospechar en la inutilidad de la "vieja lógica". Más adelante aclararemos por qué esa vieja lógica no nos parece inútil, sino que se articula con la moderna en la medida en que posee aportes positivos, y útiles al análisis de nuestro pensamiento.

Las causas determinantes de la "crisis" de la lógica antigua (tanto "formal" como "material") son de dos órdenes: interno y externo.

De orden interno es la autodestrucción de la lógica misma, proceso éste eminentemente temporal, histórico, y que se dió por un exceso de empirismo y de psicologismo. A los filósofos que vivieron entre mitad del siglo XVIII

⁴ Una edición casi reciente de esta obra es G. BOOLE. *An Investigation of the laws of Thought*, Dover inc., N. York.

y mitad del XIX no puede caracterizárselos uniformemente, pero puede decirse que todas las tendencias dominantes influyeron en la destrucción de la lógica. Mientras los metafísicos como Hegel (*Ciencia de la Lógica*) creen encontrar un orden lógico en la realidad y una correspondencia entre ser y pensar, los positivistas (que, a diferencia de los positivistas actuales, no estaban al tanto de los adelantos científicos, pese a su entronización de la ciencia como única forma de conocimiento) pretendieron fundar una lógica partiendo de lo que parecía más plausible: la mente humana. Si la lógica es una herramienta para pensar bueno será —dijeron— extraerla del pensamiento. Una comparación (que los positivistas de entonces no podían hacer, por desconocer la cibernética, lo cual no los excusa de todos modos), nos aclarará la crítica antipsicologista: una máquina de calcular puede extraer un número infinito de teoremas (en tiempo infinito, desde luego), si se le suministra la información necesaria; pero esa máquina ha sido construída por ingenieros, en base a leyes de la mecánica y la electrónica que descubrieron los físicos; y esa máquina *no puede* (como es factible comprobarlo) *crear* o *descubrir* leyes, en base a las cuales puedan construirse máquinas similares. Es claro que la ley precede a la construcción de la máquina y no recíprocamente. Sólo resta aclarar el sentido de esa precedencia, que no es temporal, sino de orden puramente lógico.

Se podría preguntar, por qué, ante la inutilidad del psicologismo, no se volvió a una lógica más o menos parecida a la clásica (como hizo años después E. Husserl). Hay otra causa interna que puede respondernos: la lógica siempre fue concebida como una ciencia del razonamiento o del pensamiento, y no hay que olvidar que el desiderátum de los filósofos fue siempre poder convalidar sus conclusiones, obtener de todos sus colegas el asentimiento de que sus enunciados eran verdaderos. Y la lógica parecía ser un camino hacia la verdad. Vale decir, le cabía el papel de unificar todas las diferencias y marchar hacia una filosofía definitiva; y ese fue —si no nos equivocamos— el sueño dorado de Leibniz. Pero la lógica clásica se mostraba insuficiente; estaba fundamentada por una metafísica, y, al no aceptar esa metafísica, la lógica edificada por encima de ella se derrumbaba. Había *presupuestos filosóficos*, los que impedían justamente, que la lógica se usara (como quería Aristóteles) *para* la filosofía. Porque, si se quería usar la lógica para razonar, y comprobar, como resultado de esos razonamientos, si tal o cual doctrina ontológica era verdadera o falsa, *no se podía partir justamente de esa doctrina ontológica*. Se creaba así un círculo vicioso, que constituyó el calvario de la historia de la filosofía, gracias a lo que Dilthey llamó “la anarquía de los sistemas”.

A estas causas internas, se sumaron las externas. La lógica fue, desde Aristóteles, un instrumento para las ciencias. Esta afirmación es menos exagerada, referida a épocas posteriores, que referida a la actualidad, porque la idea de que la filosofía es una ciencia era menos vituperada antes que

ahora. Pero las ciencias, en el siglo XIX, sufrieron un “envión” muy notable. La aceptación de geometrías que se aplicaran a espacios físicos posibles (y no sólo al espacio físico *nuestro*, supuesto euclideo), hizo que se revisara la metodología de las ciencias hasta entonces existentes, y, como consecuencia de la revisión se propusiera un *Organon*, no del todo nuevo, pero tampoco igual al aristotélico; porque una metodología no puede valerse sin una lógica que le suministrase sus estructuras.

1. 3 *El paso a la logística*

Los trabajos de G. Boole, que no era precisamente filósofo, sino más bien matemático, pueden resumirse bajo la divisa de que la matemática no es una ciencia particular que se aplica a un único tipo de objetos (p.e. los números), sino una ciencia deductiva, y aun una teoría de la deducción que puede ser aplicada a situaciones muy diversas. Así planteado el problema, la lógica aparece como una ciencia de estructura semejante a la matemática, cuyo análisis permite descubrir las “leyes de nuestro pensamiento”. Desde el principio, se ve que este nuevo tipo de lógica no es una reducción del mundo del pensamiento al nivel matemático (como se quiso hacer en la antigüedad, con notable fracaso), sino, por el contrario, una extensión del *método* matemático (que a partir de entonces se perfiló como algo más general, del cual la matemática es sólo un caso particular) a todas las esferas del pensamiento. Si se reparase con más frecuencia en esta distinción, que dista de ser sutil, se evitaría la confusión lamentable a que nos referiremos luego, entre *lógica* (en el sentido moderno) y *positivismo lógico*.

La necesidad de “crear” esta ciencia, que recibió varios nombres (entre ellos el de logística = cálculo) se hizo evidente gracias a las diversas crisis que se sucedieron en el campo matemático, de las cuales, la primera y más importante fue la ruina del concepto kantiano de espacio. No es casual que la obra “más importante” de lógica contemporánea, lleve por título “*Principios Matemáticos*” y no “Fundamentos de la lógica”. “Principios lógicos”, o cosa parecida. La fecha de aparición del primer volumen (1910), es, como la fecha de publicación del más importante trabajo de Frege (1879), un hito importantísimo en la historia del pensamiento humano. Nótese, de paso, que tanto el simbolismo empleado por Russell y Whitehead, como la “estenografía” de lógicos siguientes, se inspiran en otro trabajo de índole netamente matemática (*Formulario de Matemáticas*), con que G. Peano propuso una axiomática aún vigente del número natural (ordinal). Nótese, también, que el descubrimiento del *cuantificador* por parte de Frege, hizo posible el desarrollo de la teoría del número natural en su otro sentido (cardinal).

Un análisis exhaustivo del momento histórico que estamos bosquejando, mostraría que las condiciones filosóficas de mediados del siglo XIX, en la más absoluta carencia de lógica (después de la empirización y trivialización

de la lógica formal clásica), tenían algún parecido con las de la época Aristotélica. Este justificaría la afirmación corriente, de que el trabajo de Boole consistió en “crear otra lógica”, y que existe por lo tanto, un absoluto divorcio entre todo lo que sucedió hasta 1854, y el período siguiente. Sin embargo, un examen del libro de Boole permite ver el tratamiento *riguroso* (i.e., matemático) de muchas doctrinas clásicas, y, en lugar eminente, de la lógica aristotélica (ch. XIV). La afirmación anterior sería cierta, si la nueva lógica no hubiera dado cabida dentro de sí a los precedentes de la misma naturaleza; pero los trabajos de los propulsores de esta disciplina muestran lo contrario, aun cuando algunos hubieran favorecido luego la expansión de ciertas filosofías (como el empirismo lógico), que utilizan en grado eminentísimo la “logística”, pero que no pueden exigir para sí el derecho de explotación.

Queremos destacar, a partir de aquí, que consideramos completamente caprichosa y arbitraria la oposición de ambas lógicas (usamos la palabra ‘ambas’ por razones de claridad, pero en rigor hay *una sola lógica*) en actitud de enemistad. Si bien nadie desconoce la diferencia que existe entre idealismo y empirismo, nadie piensa con criterio tan estrecho, que considere que los postkantianos, comparados con los filósofos del iluminismo y del barroco, *no* son filósofos. Vale decir, que la revolución copernicana de Kant señala una crisis en materia de gnoseología y metafísica, pero no enfrenta a los dos períodos, anterior y posterior, como esencialmente distintos. ¿Por qué, en cambio, sucede esto con la revolución de Boole? La respuesta es inmediata. Porque el “progreso”, en lógica, nunca fue tan vertiginoso como el progreso en metafísica o en ética, donde resulta relativamente fácil sustituir unos sistemas por otros. Así, el trabajo de Boole, es la *primer contribución en gran escala*, y, por consiguiente, la revolución copernicana de la lógica, en veintidos siglos. En filosofía propiamente dicha, se cambió de punto de mira muchas veces en ese mismo lapso; en lógica, en cambio, el primer cambio importante se realizó hace poco más de cien años. Y ese cambio, si bien fue un salto ciplópeo, comparado con todo lo anterior, *no fue* (y esto es lo importante) una destrucción de la única verdadera lógica que se conoció hasta entonces, queremos decir, de la lógica aristotélica.

2. — CARACTERES DE LA LOGISTICA

2. 1 Parte del lenguaje

En los manuales escolares de lógica (que todavía se utilizan!), se ven definiciones como ésta: “la lógica es la ciencia que estudia las *estructuras* (*sic*) de los pensamientos”, o también “la lógica es una ciencia deductiva que estudia las operaciones de la mente”, etc. Ahora bien, ¿qué debe entenderse por “estructura” de un pensamiento?; ¿acaso algo distinto del contenido, que sirve de andamiaje al mismo, y tiene leyes distintas del individuo que piensa?; ¿o hay que identificarla con la estructura real del mecanismo pensante? Cual-

quiera sea la respuesta, y aunque se agreguen otras a las propuestas, este tipo de definición conduce a aceptar una cierta gnoseología, o, metafísica, cuando no se funda directamente sobre la psicología. Prueba de ello es que los libros *ad usum*, comienzan casi sin excepción, o con una clasificación gratuita de los objetos (los dividen en ideales, reales, axiológicos, etc.), o con una descripción de la facultad de percibir, abstraer, conceptuar, etc.).

La lógica reestructurada considera inútil el planteo anterior. Y si bien mantiene en el nivel operatorio (que luego definiremos como nivel L (O)), las conquistas de la lógica formal, se opone, en el nivel metodológico, a encarar su fundamentación por el lado del pensamiento. Hay un fenómeno, mucho más evidente que la facultad de conocer, o de pensar, y de existencia indudable: es el lenguaje. Toda filosofía, toda ciencia, toda forma del “saber” humano necesita expresarse a través de él. Puede admitirse, en principio, que dicha aserción implica un compromiso de tipo sociológico, al admitir que el “conocimiento” o el “pensamiento” debe ser comunicable. Empero, hay que contrapesar esta acusación, teniendo en cuenta el interés en cierta manera público, de la ciencia y la filosofía; se podría decir, por ejemplo, que un místico puede prescindir muy bien del lenguaje; aceptado; pero también puede prescindir de la lógica, en cuyo caso se pone fuera de nuestras reglas de juego. Además, si desea convencernos de que él no necesita del lenguaje, para que nos demos por convencidos, deberá utilizarlo. Finalmente, hay que advertir que la palabra “pensamiento” es sumamente vaga, y su elucidación no es fácil; en cambio, la palabra ‘lenguaje’ lo es menos, y puede llegar a elucidársela con todo rigor. El lenguaje no es, además, sólo un sistema de signos que utiliza un país o comunidad para entenderse diariamente; es también la expresión del pensamiento de individuos aislados, y, en todo caso; será más ventajoso comenzar por el análisis de la *expresión de ese pensamiento*, que por el pensamiento mismo.

2. 2 Utiliza el análisis y el simbolismo.

Nuestra lógica “parte” del lenguaje. Pero, ¿qué sentido tiene la palabra “partir”? Evidentemente, los *signos* con los que se compone cualquier lenguaje, son entidades temporales, físicas, y, por lo tanto, la prioridad del análisis lingüístico parecería ser en cierta manera histórica. Se tomaría el lenguaje, se analizarían los elementos que en él, determinan el “sentido”, el “valor de verdad”, el “status lógico”, y, por desinterpretación y reorganización de estos elementos, se construiría un lenguaje “abstracto” llamado *lenguaje lógico* (por ejemplo, el conjunto de axiomas y teoremas de los *Principia*). Este proceso es histórico en lo relativo al lógico, es decir, al hombre que tiene a su cargo la compleja tarea; en lo que respecta a la lógica, en cambio, su prioridad es de otro sentido (“racional” diría algún lógico encariñado con la vieja terminología): se parte del lenguaje, en la medida en que las estructuras lingüísticas condicionan problemas como el de la *verdad*, la *demostración*, la *designación*, etc.

Para organizar el lenguaje lógico (que, de acuerdo con la definición que daremos en § 3. 1, es sólo el nivel "más bajo" de la lógica), el metalógico procede en base al método ya propuesto por Descartes (*Discurso del Método*, parte II): divide cada una de las "dificultades" que halla a su paso en tantas partes como requiera su más fácil solución. Este método tiene puntos de contacto (los extremos se tocan) con lo que después llamaremos "lógica aplicada", es decir, con el análisis filosófico, que ha dado lugar, a su vez, a toda una filosofía (la filosofía analítica del conocimiento) cuya confusión con la "logística" nuerthal de uso corriente, es lamentable.⁵ Este método se extiende a todos los departamentos de la filosofía de la *semiótica* (cfr. 4. 1. 1.) pero aquí sólo nos interesa su relación con la lógica "deductiva".

Ese análisis, que se realiza (y no hay más remedio) a partir del lenguaje coloquial, permite una división tan "fina" de las "dificultades" cartesianas, que se llega a elementos simples o atómicos, cuya naturaleza queda entonces en descubierto. Así se advierte que en el lenguaje analizado hay signos (en partitular: palabras) de tres clases: signos fácticos, que tienen correlato en los objetos⁶; signos retóricos, que no modifican el sentido de una expresión al ser suprimidos o intercalados; y signos lógicos, que tienen *significatum* pero no *designatum*. Aquí parece otra falacia, semejante a la señalada en 1. 3, al confundir lógica *sensu stricto* con una cierta "lógica moderna". Esta obra consiste en una confusión de la misma lógica con algo que llaman "lógica simbólica". Porque, ni la lógica tradicional es totalmente asimbólica (las palabras del lenguaje coloquial son símbolos, si bien no "símbolos abstractos"), ni la lógica actual es un simple juego con letras y garabatos de linaje matemático; es, también, una teoría. La ventaja de la *simbolización*, tal como se la entiende actualmente, es la posibilidad de hacer corresponder un *designatum* a cada símbolo y un símbolo a cada *designatum*, y equivale, en el orden histórico, a la ventaja que significó sustituir el álgebra retórica de los árabes, por el álgebra "que usaba letras" de Stiefel y Viéte.

Dos aclaraciones son necesarias: (1º.) la correspondencia entre el signo y lo designado tiene importancia para la ciencia, al permitir "rellenar" con hechos, las fórmulas vacías, que Wittgenstein llamó "tautologie"⁷ pero es indiferente para las ciencias formales, siempre y cuando el *sentido* de una fórmula esté garantizado para cualquier posible *interpretación*. (2º.) el dualismo realidad-lenguaje, que parece sostener la consideración anterior, es de índole puramente metodológica, porque, cualquiera sea nuestro dogma metafísico, es

5 Sobre la filosofía analítica, véase PAP, *Elements...*, N.Y., 1949. Sobre el método analítico, RUSSELL, *El método científico en filosofía* (trad. cast.), Buenos Aires, 1960, p. 2 y ss. También, RUSSELL, "On the Importance of Logical Form", tomo I, pág. 39 de la *International Encyclopedia of Unified Science*.

6 Utilizamos el vago término 'correlato' por razones de claridad. En rigor, habría que decir: "existe una aplicación biunívoca de los signos sobre los objetos."

7 *Tractatus...* pág. 96, lín. 36 y ss.

evidente que el lenguaje no es más que un nivel especial de la realidad (estaríamos tentados a decir: “un nivel intermediario entre la naturaleza y el pensamiento”).

Quede, finalmente, como conclusión, que el lenguaje lógico, tal como lo entendemos ahora, no es más simbólico que el tradicional, sino de un simbolismo más *exacto*⁸.

2. 3 *Se estructura axiomáticamente.*

Refiriéndonos siempre al nivel lingüístico, hay que hacer notar que ese simbolismo tan exacto no podía ser suficiente para estructurar la lógica en forma incommovible. Porque la correspondencia (isomorfismo) entre lenguaje y realidad, sería así posible para cada signo o enunciado, pero resultaría *racionalmente estéril*, ya que habría que crear nuevos signos o nuevas combinaciones de signos, para designar nuevas cosas o nuevos estados de cosas. Era necesario construir el lenguaje lógico, de tal manera que pudiese suministrar estructuras racionales, o sea, mediante el único uso de operaciones no-empíricas. El modelo ofrecido a los lógicos para esta construcción, es nada menos que el modesto trabajo del viejo Euclides, que ya había proporcionado a Spinoza un modelo para su ética. Es, lo que hoy llamamos método axiomático.⁹

Este método no se ocupa de la validez fáctica de los símbolos que obtiene (es decir; no se ocupa si tienen correlato real, o si son verdaderos o falsos, en el caso de los enunciados). Tampoco pretende obtener conclusiones apodícticas, como creía Kant, ya que la elección de los axiomas se efectúa un tanto arbitrariamente (pero no del todo; cfr. 4. 2. 3). Aspira sí a distinguir entre operaciones empíricas: observación, medición, experimentación, etc., y operaciones no-empíricas (acaso “racionales” en algún sentido). Es interesante destacar que el método axiomático supone entidades primitivas, reglas de formación¹⁰, entidades derivadas o definidas, reglas de inferencia, axiomas, y expresiones inferidas de los axiomas o teoremas. Este método es, para un filósofo tradicional, “deductivo”, pues el que lo usa se mueve en un plano único, y pasa de unas entidades a otras por transformaciones que no requieren información natural; pero la lógica, en un nivel superior (niveles L (1) y L (2), se ocupa de la *deducción misma*. Por lo tanto, es un poco estrecho caracterizarla como ciencia deductiva. Además, existe un nivel auxiliar de la lógica (le llamaremos lógica-epistemológica), que se ocupa de la inducción y la analogía. Pero esta disciplina pertenece a la gnoseología, y, por tanto, a la filosofía científica. El problema de la inducción es epistemológico, y no lógico, como creía Bacon.

⁸ El concepto de “exactitud” se elucida en RUSSELL, “Vagueness”, pág. 86 y ss. del *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, núm. 1, año 1923.

⁹ cfr. D. HILBERT, “Axiomatisches Denken”, en *Mathematische Annalen*, N° LXXVIII.

¹⁰ Sobre el método axiomático y cuestiones conexas, véase el artículo de R. MARTIN, “What is a Rule of Language?” en *Science, Language and Human Rights*, Pennsylvania, 1952.

3. DEFINICION DE 'LOGICA'

El problema que plantea la definición de 'lógica', es más difícil que el que plantea cualquier definición nominal corriente¹¹, porque la lógica se aparece en principio como un saber al cual le interesa, entre otras cosas, la definición misma. En una primera inspección, el intento de "definir 'lógica'" parece tan descabellado como el de "crear a Dios". Tampoco podemos formar un sistema que nos permita *deducir* una cierta formulación equivalente a la definición de "lógica" ni *probar* si el proceso seguido es *válido*, porque problemas como la deducción, la prueba, la validez, son problemas lógicos, y, por tanto, no pueden abordarse con legitimidad si antes no se admite la existencia de una lógica; lo cual no deja de constituir una desdichada casualidad. Pero nótese que recién, al discutir la posibilidad (o imposibilidad) de definir la "lógica", estuvimos *razonando*, y el razonamiento también es una cuestión lógica.

Vale decir, entonces, que, aunque la lógica tiene prioridad con respecto a las demás disciplinas, en el orden gnoseológico tenemos que darla por supuesta, para no caer en *falacias* (pseudo-raciocinios), o, lo que es peor, en *sin-sentidos* (expresiones no significativas).

¿Qué criterio podría adoptarse para "encontrar" una definición del vocablo "lógica"? Señalemos algunos de los caminos posibles:

(a) aceptar las definiciones de dos o tres autores muy respetados, hacer creer que hemos elaborado personalmente, lo cual es deshonesto.

(b) proponer una definición nueva, con lo cual continúa el hipertrofiamiento del conjunto de definiciones que se vienen dando en los últimos veinte siglos.

(c) buscar el hilo conductor que enlaza lo común de todas las definiciones dadas históricamente, etc. . .

Creemos que mucho más importante que esto, es proponer una *elucidación* de la palabra "lógica", que permita (1º) destacar la *unidad* de la ciencia lógica, frente a la pluralidad de *sistemas* lógicos y de *filosofías* de la lógica existentes, y (2º) admitir cualquier definición que se adecue a los niveles propuestos.

Podríamos preguntársenos, de nuevo, cómo puede justificarse una tal elucidación. Responderemos que esta propuesta *no puede* demostrarse, ni los enunciados involucrados por la misma, deducirse de un sistema universalmente válido. Lo que *sí* puede hacerse, es otorgársele plausibilidad. También sobre este punto puede haber controversias, pero vamos a cerrarlas con una afirmación un poco dogmática: cualquiera aserción de tipo metacientífico (o sea,

¹¹ La nominalidad de nuestra definición se nota porque hemos hablado de 'lógica' (es decir, de una palabra) y no de lógica (es decir, de un ente abstracto). Nuestro propósito será definir o buscar el camino para una definición de esta palabra, ya que la existencia de las definiciones *reales* es un problema semántico muy serio, no faltándole defensores, en nuestro siglo, a pesar del corriente nominalismo que impera en la filosofía analítica.

que no puede convalidarse dentro de ningún lenguaje formalizado), es plausible *si y sólo si*

—(a) es rigurosa (está descripta con exactitud; p. e. si yo digo, que “un sistema filosófico es una proyección ontológico-existencial de un ser ahí filosofante sobre su alrededor existencial” advierto, por simple inspección que el requisito (a) no se cumple.)

—(b) es fértil (permite elaborar nuevas teorías y da cabida a teorías preexistentes; así, por ejemplo, la afirmación “la vida es algo más que la vida y algo menos que la vida” no es fértil, porque de ahí no pueden sacar ninguna teoría ni la biología ni las ciencias humanas).

—(c) es históricamente adecuada (hace justicia a las proposiciones rigurosas y fértiles del pasado que se ocuparon de asuntos similares; casi nunca, una definición muy técnica y estrecha cumple con el requisito (c))

Veamos ahora nuestra propuesta:

3. 1 Niveles del vocablo ‘lógica’

Proponemos distinguir tres niveles de la palabra “lógica”, de tal manera que el conjunto de todos los sistemas que sean compatibles con nuestra tripartición, formen, en total, la disciplina tradicionalmente llamada *lógica*. De esta característica se infiere que nuestra proposición no rechaza la “unidad de la lógica”, aun cuando admite una pluralidad de lenguajes formalizados, y una pluralidad de metalenguajes, desde los cuales se organizan aquéllos. Distinguiremos también un tipo especial de lógica, que llamaremos lógica “aplicada” y que no es más que el uso de dichos lenguajes formalizados para el análisis científico; la designaremos con “L(O)”. No nos ocuparemos de la palabra “lógica” como adjetivo, tal como la usó siempre el Estagirita.

1º) *Nivel lingüístico*: La lógica de este nivel, que en adelante será llamada L (O), es un lenguaje formalizado, sintáctico, dotado de todas las características propias de estos lenguajes¹², susceptibles de ser transformado en un lenguaje formalizado, semántico, mediante procesos de *interpretación* correspondientes a un nivel superior.

2º) *Nivel metalingüístico*: La lógica de este nivel, L (1) es una *teoría* o conjunto de metalenguajes, no formalizados, pero formalizables, con los cuales se organiza L (O). Decimos “no formalizados”, porque, generalmente (como en este momento), se habla de L (O) en lenguaje coloquial, en este caso, castellano. En este nivel no surge incongruencia alguna, porque admitimos la existencia de una infinita de niveles dentro de L (1); esta infinidad se da, sin más que entrecomillar las expresiones *mencionadas*, a distinguo de las expresiones *usadas*. (Recuérdese la distinción de los lógicos escolásticos entre *suppositio formalis* y *suppositio materialis*).

¹² Cf. las distintas obras de CARNAP, especialmente *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Massachusetts, 1959.

3º) *Nivel gnóstico*.¹³ La lógica L (2) es un conocimiento de las leyes que rigen la teoría y aún el lenguaje formalizado o *cálculo*. En este nivel no puede admitirse, como en los otros, una pluralidad de “lógicas”, pues el conocimiento constituye una unidad. Defender esta afirmación sin basarse (como queremos hacerlo) en las gnoseologías tradicionales, es una tarea muy difícil; lo aclararemos con un ejemplo: existen palabras en distintos idiomas que son lingüísticamente distintas; se puede admitir una pluralidad de ellas: “experience”, “erfaring”, “erfahrung”, “doswiadczenie”, para las cuales, los *sistemas* correspondientes, son lenguajes naturales, no formalizados (inglés, danés, alemán, polaco); sin embargo, el “concepto” que conocemos gracias a ellas es único, y corresponde a lo que en castellano designamos con la palabra “experiencia”.

3. 2 Observaciones sobre la elucidación anterior

A la tripartición anterior podría objetársele de estar presuponiendo una gnoseología, una metafísica, y, en general, una filosofía. Al hablar acerca de L(O) no se plantea incoherencia alguna, porque disponemos de un metanivel L (1), el cual consta, a su vez, de infinitos sub-niveles que permiten desplegar todo el rigor necesario. Sin embargo, hemos admitido un tercer nivel, no ya en el terreno lingüístico, de cuya neutralidad, por lo dicho en 2.1, nadie duda, sino en el terreno *gnóstico*¹³, de lo que se infiere, que nuestra lógica, si no descansa, por lo menos se “mezcla” con la gnoseología. A esta objeción debemos responder que (1º) nuestra discusión no puede hacerse sino a través del lenguaje, pero este lenguaje (en el que hemos hablado y estamos hablando) *no es* un fragmento de L (1), el cual comprende únicamente la metateoría de L(O); es, en cambio, una porción de lenguaje “filosófico”, más precisamente, de “filosofía de la lógica”, y (2º) la gnoseología, la metafísica y otras “disciplinas” o “ramas” de la filosofía, ejercen una notable presión sobre el lógico (el cual no es un ente formal), pero han sido dejadas fuera de la fundamentación rigurosa de la lógica; la filosofía aparece como una entidad abstracta (cualquiera sea la definición que cualquier filósofo haya dado de ella), *lógicamente analizable*, y, por tanto, vista desde afuera; y no como un pilar que apuntala a la lógica, y del cual, como ciencia derivada, depende.

Una objeción más seria sería acusarnos de que nuestra tripartición es discutible, pues presupone la existencia de lenguajes y de conocimiento. Como veremos en el § sgte., mostraremos que la lógica es un *punto de partida*, y que no presupone la ontología del lenguaje de que hablan muchos autores. Para nosotros, el lenguaje, como el conocimiento, es un fenómeno dado, cuya naturaleza debe ser discutida por la filosofía y no por la lógica.

La ventaja de este tipo de “camino” hacia una definición, es permitir que las definiciones propuestas por escuelas lógicas y filosóficas diversas, resulten aceptables. Además, si bien parece un poco dogmático, téngase en cuenta que

¹³ El término ‘gnóstico’ es un neologismo, equivalente al inglés ‘epistemic’.

está basado en muy pocos presupuestos extra-lógicos, y que se hace así más utilizables para las distintas filosofías.

4. — PROBLEMAS DE LA LOGICA

4. 1 *Problemas metodológicos*

4.1.1 *Lógica y semiótica*

Se admite que la lógica, como ciencia, está “incluida” en la teoría general de los signos, o semiótica¹⁴, la cual se ocuparía, colindantemente, no sólo de lenguajes formalizados, sino naturales. La semiótica, a diferencia de la lingüística, fundamentaría los elementos simbólicos, no desde un punto de vista descriptivo, o histórico, sino desde un criterio sistemático o *puro*. Esta disciplina comprendería tres divisiones¹⁵: sintaxis, semántica y pragmática. Los autores que justifican esta inclusión, afirman que la lógica no es más que una técnica signística, y que debe recibir su fundamentación desde una disciplina pura más general, como es la semiótica. Incluso, los de tendencia neo-pragmática, afirman la prioridad del análisis psicológico del *uso* de los signos, que de los signos mismos. En general, el argumento sigue las siguientes etapas:

1º) El mundo es descripto a través del lenguaje coloquial, que es una forma especial de ese mundo.

2º) El lenguaje coloquial es analizado, de acuerdo con las líneas de una gran corriente filosófica (que comprende muchas escuelas), llamada “casualmente”, analítica.

3º) El análisis lleva a distinguir entre problemas mal planteados y pseudo-problemas, que carecen de sentido.

4º) Los problemas mal planteados, como el de la verdad, la deducción, la existencia, el sentido, etc., son *replantados*, y constituyen los “verdaderos” problemas filosóficos.

5º) La lógica surge al descubrir la diferencia entre palabras lógicas y palabras fácticas¹⁶. Una vez simbolizadas unas y otras por signos “abstractos” (es decir, distintos de las palabras del lenguaje corriente), se construye el lenguaje lógico, quedando a la sintaxis y a la semántica la responsabilidad de organizarlo y de “aplicarle” los descubrimientos filosóficos.

En nuestra proposición sobre el camino para definir “lógica”, hemos querido (nada más que para quedar más de acuerdo con la tradición), dar a este vocablo una extensión mayor que a “semántica” y “sintaxis”; estas disciplinas son, como puede verificar el lector, subconjuntos de L (1), desde el momento en que sirven para analizar L (0), y discutir sobre ella. En lo que respecta a L (2),

¹⁴ El término ‘semiótica’ fue reactualizado por MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1955, vol. I., pág. 77 y ss.

¹⁵ CARNAP, *ob. cit.*, A. “Semiotics and its parts”, pág. 3 y ss.

¹⁶ CARNAP *The Logical Syntax of Language*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1954 (trad. del al.), esp. ch. I.

la vía seguida por dos semióticos es totalmente inaplicable. Falta advertir que la pragmática no queda, para nosotros, desubicada, pues ella debe ser entendida como una “psicología del lenguaje”. Discutiremos en 4.1.2 por qué no es posible admitir una pragmática *pura*. Queda claro, entonces, que (1º) semántica y sintaxis son teorías incluidas en el segundo nivel de 3.1; como L (1) posee infinitos niveles¹⁷ están allí también las respectivas metateorías; (2º) la pragmática no debe intervenir en una fundamentación de la lógica; (3º) los problemas semióticos pueden caer bajo una teoría del objeto o una filosofía del lenguaje, siempre distintas de la lógica defendida por nosotros.

4.1.2 La lógica como punto de partida

Siendo la lógica una interciencia, una disciplina “incluida en todas las ciencias”¹⁸, y, como dice Church¹⁹ la piedra de toque para la validez de toda filosofía, parece que tuviera prioridad de un cierto orden “ontológico” sobre las demás formas de conocimiento, incluida la filosofía misma. Esta prioridad, lejos de ser universalmente reconocida, ha sido últimamente muy cuestionada. Veamos algunas críticas-tipo que se le formulan:

(a) La lógica no puede ser un punto de partida para una segura edificación del pensamiento, porque carece de prioridad histórica; en efecto, tanto la geometría como la metafísica, estaban en un punto bastante adelantado de su carrera antes de entrar en contacto con la silogística, y aun antes de haberse creado ésta. Tal crítica, lícita en el contexto histórico, es prácticamente nula para nuestro enfoque, que pretende ser sistemático.

(b) La lógica carece de prioridad absoluta, porque antes que a ella, como seres biopsíquicos que somos (y como tales hemos construido la lógica), debemos dar tal prioridad a la psicología. Esta objeción fue anulada en 1.2, al mostrar la confusión entre la máquina y las *leyes*, que gobiernan la máquina, confusión bastante grosera por cierto. Además, después de Husserl (*Investigaciones Lógicas*) el psicologismo parece superado.

Lo que reviste mayor interés es la crítica a la posición neopragmática (que no debe confundirse con neo-positivista) y al grupo verbófilo de la semiótica británica, quienes parecen los viejos psicólogos reencarnados, y munidos con toda la artillería de la ciencia moderna. (Al revés que sus antepasados, que vivían retrasados con respecto al conocimiento científico disponible). A nuestro modo de ver, la pragmática no puede ser más que una disciplina psicológica, y, por tanto, la lógica la retomará al ocuparse de ella como una “ciencia” más. Entonces, el intento de fundar lenguajes *pragmáticos* puede desvirtuarse, porque, si bien es lógicamente inatacable, se vuelve inútil, y por tanto, poco plausible. La sintaxis, como teoría de la organización

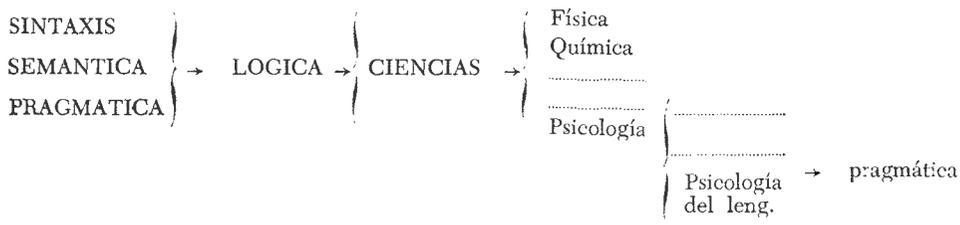
¹⁷ Cada nivel puede “mapearse” o reflejarse en L (O); así, el enunciado metalógico: ‘la lógica es siempre útil’ (por otra parte falso) puede simbolizarse: $(x) L_x > U_x$

¹⁸ W. VAN O. QUINE, *El sentido de la Nueva Lógica*, Bs. As., 1960, pág. 7.

¹⁹ En *Journal of Symbolic Logic* pág. 83 y ss. del vol. XI, año 1946, y 123 y ss. del vol. XIII (1948).

de L(O), y la semántica, como estudio de la relación entre signos y objetos (sea de designación, sea de verdad), agotan las disciplinas puras, y vuelven inútil el análisis pragmático. Las expresiones como “interpretar”, “expresar”²⁰, etc., son términos del lenguaje técnico de la psicología del lenguaje.

Si se aceptara una fundamentación de la pragmática como disciplina pura²¹, nos veríamos en el siguiente círculo vicioso:



(c) La lógica no puede atribuirse una prioridad absoluta, por ser ella misma una rama de la filosofía, y mal puede tener algún predominio la rama sobre el árbol en total. No queremos desconocer la creencia tradicional de que la lógica es, en algún sentido, una “rama” de la filosofía. Pero la lógica no se ocupa de este problema que le exigiría convertirse en autocrítica; en lugar de debatirse en el círculo filosofía-lógica-filosofía, los lógicos prefieren considerar (cfr. las notas anteriores de A. Church), que la filosofía no puede ser totalmente alógica. Por tanto, aunque la filosofía “preceda” a la lógica en un sentido, y la precedencia sea anterior en otro, el lógico prefiere romper el círculo y “rectificarlo”, empezando por el extremo que parece más fértil.

Sin desconocer que el problema está planteado en otro nivel, y no es, por tanto, destructible, puede responderse análogamente a los que dudan de la autoridad de la lógica²², considerándola una *forma especial de ser*.

Respondidas estas cuestiones, es necesario estudiar el llamado “comienzo de la lógica”, que, como dice Gonseth, lleva a la lógica, como herramienta de todo pensamiento, a crearse así misma, ya que, sin una herramienta, no se puede crear ninguna otra; y ver (a) cómo ha de entenderse este comienzo, y (b) qué interpretaciones se han dado del mismo.

(a) Las cláusulas de índole lógica son previas a toda otra condición, en el sentido de que ellas constituyen la llave de paso a toda formulación que se sirva del lenguaje pretendidamente *objetivo* (científico o filosófico). Podría preguntarse, entonces, cómo se fundamenta la lógica. Pues bien, L(O) no necesita “fundamentos”, porque es un simple sistema operatorio, una característica universal, si se quiere, una taquigrafía; todo lo que necesita es un sistema de reglas de diverso tipo que proporciona L(1). L(1) a su vez, no se

²⁰ MORRIS, *Ob. cit.*, p. 85, lin. 22 ‘expreses’ (belongs) to D’.

²¹ MORRIS, *Segni, Linguaggio e comportamento*, (trad. del ingl.), Longanesi & Cía. Milano, 1949. Esp. C.I. “Segni e situazione comportamentiste”.

²² HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica* (trad. del al.), Buenos Aires, 1959; pág. 63.

ocupa de ningún problema "fundamental"; se limita a estudiar las condiciones de rigor, fertilidad y pertinencia de los sistemas lingüísticos, para estructurarlos o reorganizarlos de la manera más fructífera. L (2) es el conocimiento de los problemas "internos" de L (0) y L (1), y, si se quiere, no hay inconveniente en considerarla *autofundamentada*. Todo otro problema, pertenece a la filosofía de la lógica, y, allí, en el terreno de la filosofía, no podemos valernos de los mismos recursos que nos protegían en el de la lógica.

(b) "Limando" las diferencias doctrinales (aunque no sean sutiles) entendemos que hay sólo tres grandes corrientes que poseen, en la actualidad, alguna "chance" de ser aceptadas como "teorías del comienzo de la lógica":

1º) La corriente lingüística-formal, que supone la necesidad de comenzar por el análisis de las estructuras lingüísticas.

Desgraciadamente, esta posición, común a numerosas escuelas (círculo de Viena, círculo de Varsovia, gnoseología analítica norteamericana, semánticos constructivistas, epistemólogos, etc.), ha sido identificada por el lector medio con el *positivismo lógido*, que es una de las tantas direcciones que usan "logística", y aun con el *empirismo lógico*, que es una filosofía muy especial y determinada; esta confusión proviene únicamente, de que esta última escuela es la que ha tenido mayor "difusión" entre el que Russell llama "lector de periódicos".

Estaríamos tentados de incluir en este grupo a los formalistas, que, al igual que los neo-positivistas, han contribuido grandemente al desarrollo de la lógica "simbólica". Hay que tener en cuenta, contra esto, que el formalismo, propiamente, es una posición *plus-quam-lógica*, ya que sostiene una especie de absolutismo por parte de la metamatemática, ubicándola incluso por encima de la lógica (recuérdese que Poincaré asumió una actitud parecida).

2º) La corriente que postula, contra la anterior, la prioridad del análisis pragmático, concediendo más importancia al uso del simbolismo que al simbolismo en persona. Estos disidentes (pues tienen puntos y hasta superficies de contacto con los anteriores) están radicados en Oxford, y se les conoce popularmente por el seudónimo de "verbófilos".

3º) Una corriente totalmente distinta de las dos primeras, y que, a su vez, está compuesta por subcorrientes que divergen en puntos capitales. (No corresponde incluir en este grupo, ni en lugar alguno, a toda la gnoseología y ontología clásicas, porque eso equivaldría a otorgar al vocablo "lógica" un dominio de *designata* mucho mayor que el asignado en 3.1). Nos referimos a la posición que sostiene la importancia de una teoría del objeto, como conexión indispensable con toda lógica. En buena parte, los lógicos aquí aludidos sufrieron la tremenda influencia fenomenológica²³, pero también figuran

²³ PFANDER, *Lógica* (trad. esp.), Rev. de Occ., Madrid, 1928.

entre ellos los llamados “idoneístas”, cuya orientación primitiva es también científica ²⁴

La adopción, por parte nuestra, del primer punto de vista, no puede demostrarse; por tanto, siempre habrá autores y lectores insatisfechos (y conviene que los haya). Sólo puede aducirse, en nuestro descargo, que es menos dogmática que la adopción del tercero, y más útil que la del segundo.

Las tres tendencias no pueden conciliarse, porque representan tres caminos divergentes en la marcha a emprender. Pero eso no quita que las filosofías que respaldan cada posición, no tengan intereses comunes. Empero, como intento de conciliación especialmente desdichado, puede citarse el que se pretendió hacer entre la lógica simbólica y la teoría del objeto de Husserl ²⁵.

4. 2 Problemas filosóficos

4.2.1. *La Lógica es filosóficamente neutral*

La lógica (tal como la entendimos en 3.1) es filosóficamente *neutral*, en los dos sentidos siguientes: (1^o) porque es indiferente a las concepciones sobre la “esencia” de la realidad. (2^o) porque es de igual modo indiferente a la existencia de las llamadas “entidades lógicas” (universales), como clases, propiedades, relaciones y afines; esta indiferencia queda garantizada, en el nivel L(O) por la forma automática de operar del lógico, quien deja a la ontología la tarea de discutir sobre la legitimidad de esas “ficciones simbólicas” de Russell, y construye lo que Carnap llama “lenguajes neutrales” ²⁶.

Vamos a ocuparnos del primer tipo de neutralidad, por ser el más controvertido.

No es difícil aceptar que L(O) es utilizable por pensadores de cualquier “filiación” filosófica; prueba de ello, son los trabajos hechos por distintos filósofos, consistentes en simbolizar fragmentos de lenguajes *acerca de* metafísica (Boole, *ob. cit.*, sobre Spinoza), estética (M. Bense) y hasta teología (I. Borchénski). En cambio, no se puede decir lo mismo de L(1), porque uno de los problemas fundamentales en metalógica, es el de la *interpretación*, o sea, el de asignar significado a cada símbolo de un sistema sintáctico para transformarlo en uno semántico. Y parece que para que tal interpretación sea posible, se requiere presuponer el *isomorfismo*, o identidad de estructura,

²⁴ GONSETH, *Les Fondements des Mathématiques*, Hermann, París, 1926 cfr. también BOLL & REINHART, *Les Etapes de la Logique*, PUF; Intr.

²⁵ GARCÍA BACCA, *Introducción a la Lógica Moderna*, Labor, Barcelona, 1936; cfr. esp. Primera Parte: “Teoría de la apofántica Pura”.

²⁶ *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Illinois, 1943, pág. 153, líns. 10/14: “This expression ‘(lx) (Hx)’. ‘H’ in is neutral, in the sense that it is regarded neither as a name of the property, nor as a name of the class, but rather, as an expression whose intention is the property and whose extension is the class” (la cursiva es nuestra).

entre el lenguaje y la realidad²⁷. Debe discutirse, entonces, si el isomorfismo es neutral, o está comprometido con la posición empirista.

A pesar de haber sido introducido por un metafísico como Wittgenstein²⁸, el isomorfismo no se basa en una identificación racio-lingüística entre mundo y signos, si se lo toma en el siguiente sentido restringido: Se admite que el lenguaje refleja la realidad sensible, porque semejante solución permite manejarse en la vida cotidiana, y aun en la ciencia; el lenguaje se presenta como una "copia" de fenómenos acerca de cuya esencia no se formula hipótesis alguna, y de tal manera que, sea hegeliano, sea marxista, sea tomista, nuestra concepción de la naturaleza, vemos los objetos de ésta reflejados en el lenguaje sin necesidad de compromiso alguno. La adopción del isomorfismo como una solución ingenua, cómoda e instrumentalizante, (tres características del conocimiento científico), parecería *mutatis mutandis* haber sido presentado por Berkeley²⁹ cuando aconsejó "hablar como hace el vulgo" acerca de los objetos, a pesar de que para él, éstos no son sino su percepción por el espíritu. Esta transigencia con el isomorfismo, permite a la ciencia tornarse *útil*, no ya en un grueso sentido pragmático, sino en uno eminentemente teórico. Para emplear expresiones con las que el público filosófico está encariñado, podemos decir que el que acepta el isomorfismo se convierte en realista ingenuo; y justamente ésta fue la acusación lanzada por Gonseth³⁰, contra la teoría semántica de la verdad³¹.

Puede oponerse todavía un reparo, sin más que observar que el isomorfismo está fundado en la *eficacia pragmática* de las reglas semánticas de designación. Así, todos podemos "interpretar" un símbolo dado como significando *mesa*, porque todos tenemos la experiencia de una mesa, vale decir, porque atribuimos objetividad (que mejor sería llamar *intersubjetividad*) a tal objeto. Parece existir un prejuicio de naturaleza sociológica, porque en los casos en que no se da tal intersubjetividad (religión, metafísica y arte), las reglas de designación no son tan eficaces (Piénsese sin ir más lejos, en la palabra "nada"). Hay que admitir que este isomorfismo entre el lenguaje y la realidad es parcial, pero exacto, en aquél dominio real en que vale; y nótese, de paso, que esta última afirmación *sí* está filosóficamente comprometida.

²⁷ La definición técnica de 'isomorfismo' como *aplicación biunívoca del lenguaje sobre la realidad*, elimina la vaguedad de la expresión 'identidad de estructura'. Cf., p.e., QUEY-SANNE ET DELACHET, *L'Algèbre Moderne*, PUF, 1960, pág. 45, lín. 28 y ss.

²⁸ Nos parece que negar a Wittgenstein la propiedad de ser metafísico no es muy distinto de negársela al autor de la *Monadología*.

²⁹ *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, etc. (1710) af. LI.

³⁰ En un artículo de *Revue Tomiste*, 1938. XLIV, desde pág. 187 y ss.

³¹ Cfr. TARSKI, *Logic, Semantics, Mathematics* (trad. del pol.) Clarendon Press, Oxford, 1956; esp. pág. 153 y ss. Cfr. también KOTARBINSKI, *Elementy teorii Poznania, Logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwoów, 1929; esp. p. 126 ss.

³² "What is Dialectic?", *Mind*, N° 196, octubre de 1940, en pág. 405 y ss.

Lo que dejaría de ser neutral, sería afirmar que la realidad tiene una estructura lingüística (así como Hegel creía que tenía una racional), en lugar de considerar que es el lenguaje el que ha sido creado como modelo de la realidad, por la presión que ciertas pautas racionales (no enteramente a-metafísicas), ejercen sobre el lógico. Por eso, debe entenderse rectamente la feliz formulación de Popper³², acerca de que la realidad no necesita ser británica para poder ser descrita en inglés: hay que agregar que el inglés, en cambio, sí necesita ser “realista” para poder describir la realidad. O sea, que el lenguaje no es sólo un molde para reflejar el mundo, sino un análisis para nuestro pensamiento.

Pero, ¿qué sucede si se le cuestiona a la lógica su derecho de ser neutral? En este caso, no puede seguirse aplicando el sustantivo “neutralidad”, porque la condición de ser “ni uno ni otro”, es, para los partidarios de la Lógica material u objetiva, cuando menos, un *intento* destinado al fracaso. Estas objeciones han sido planteadas no sólo por convicciones personales, sino también por un exagerado respeto de escuela y hasta por intereses extra-filosóficos. Así, Veatch³³ enrostra a la lógica su falta de intencionalidad, y Gokiéli³⁴ le reprocha su discrepancia con los trabajos matemáticos de Carlos Marx.

4.2.2 *La Lógica frente a la metafísica*

Un grupo numeroso de críticos formados en la filosofía tradicional, y otro no menos numeroso de lógicos y analistas del lenguaje coinciden en ver (aunque con muy distintos sentimientos) a la lógica “moderna” como una máquina destructora de toda metafísica. Así, Carnap³⁵ atribuye la existencia de un lenguaje monstruoso como es el metafísico, a la confusión que se produce entre el modo “material” y el modo “formal” de hablar, que lleva al filósofo a crear expresiones sin sentido, en lugar de expresar sus sentimientos a través de la música, para la cual, según Carnap³⁶, no tendría suficiente talento.

Para refutar esta radical afirmación, hay que tener en cuenta que, desde el punto de vista lógico, la metafísica es una disciplina más, con su particular esfera de objetos: Se puede decir (y se ha dicho), que la metafísica no es una ciencia especial, sino un modo de saber al que le conciernen todos los objetos pero desde un especial punto de vista, y que los mismos objetos de la lógica, en cuanto *entes*, no pueden escapar a la metafísica. Esta posición no tiene motivo para resultar chocante al filósofo, ya que se puede muy bien prescindir de los recursos que proporciona la lógica, e intentar llegar a un no sabemos

33 En *The Review of Metaphysics*, 1948, N° 6; pág. 45, lín. 28 y ss: “as to what this peculiar ontological status is which logical forms have, it may perhaps best be described as one of *intentionality*”.

34 Los trabajos de Gokiéli están en ruso. Véase una reseña de ellos hecha por KLINE en *Journal of Symbolic Logic*, vol. XIV., pág. 243.

35 *The Logical Syntax...*, pág. 298.

36 *La Ciencia y la Metafísica* (trad. del fr.), Bs. As., 1960; pág. 15.

qué “originario” distinto de las abstracciones científicas. También puede aceptarse que ese filósofo quiera dar validez y objetividad a sus aserciones. Lo que no se puede aceptar, en cambio, es la conciliación de ambas aspiraciones, simplemente porque son *contradictorias*.

La perspectiva correcta para el análisis, consiste en: 1º) considerar que la metafísica se expresa por un lenguaje, y ese lenguaje debe admitir el análisis sintáctico; 2º) los “objetos” de la metafísica pertenecen a las áreas de la realidad (cfr. 4.2.1), para las cuales no vale la exactitud isomorfofística; 3º) el análisis semántico de enunciados metafísicos, no puede tener la eficacia pragmática que el de enunciados científicos.

No es, de acuerdo con esto, cierto, que toda metafísica carezca de sentido. Una metafísica carece de sentido solamente si no resiste el análisis sintáctico, si no es posible proporcionar algunas reglas semánticas de designación y de verdad (aunque la verificación no pueda efectuarse normalmente), y si *no existe ningún lenguaje*, equivalente al lenguaje metafísico dado, *tal que en ese lenguaje el análisis se haga posible*. En cuanto a los objetos de la metafísica, ellos no pueden ser “atacados” por la lógica, que (por lo menos en el nivel L(O), carece de objetos³⁷, sino por las ciencias fácticas, y *sólo en la medida* en que esos objetos se encuentran fundados sobre hipótesis científicas, que pueden falsificarse con el progreso de la ciencia (como sería una metafísica basada en el atomismo, el geocentrismo, la existencia del éter, etc., aunque tal vez esto no fuera una metafísica propiamente dicha).

Así, por ejemplo, si se toman los términos que forman el enunciado: “el ser es la nada”, y se los interpreta en el simbolismo de la logística, es claro que le corresponden las expresiones ‘ ϵ ’, ‘=’ y ‘- (Ex)’, de acuerdo con el sentido que parecen tener en el enunciado. Pero la fórmula final:

‘ $\epsilon = - (Ex)$ ’ es una *fórmula mal formada*.

Queda todavía una solución; consiste en pensar que, para el filósofo creador de la misma, las palabras “ser” y “nada” designaban, no una conexión *intencional* y un cuantificador negado, sino *objetos*, captables por la “experiencia metafísica”. La simbolización, entonces, adoptaría este esquema:

“(x’) (y’): S (x) & - S (y): x = y”

el cual tiene claro sentido (es lo que los lógicos llaman una *descripción*³⁸, aunque es una contradicción. Claro está que la contradicción no es ningún obstáculo para el dialéctico, pero los lógicos opinan distinto.

Tampoco “destruye” la lógica otros tipos de lenguaje (el llamado lenguaje “literario”, por ejemplo), sino que los considera descripciones, no de *estados de cosas*, sino de *estados de ánimo*, y, por tanto, inverificables. No se acusa así a la literatura, de ser una charla sin sentido, antes bien, se niega el derecho

³⁷ CARNAP, en *Erkenntnis*, 1935, XIII, pág. 35 y ss.

³⁸ BLANCHE, *Introduction a la Logique Contemporaine*, CAC, 1957, pág. 161.

a los llamados “eruditos” de formular metaenunciados sobre este lenguaje, con pretensiones de que sean verificados. En todo caso, tanto peor para *los que creen que puede hacerse ciencia del gusto y de la opinión personal*.

4.2.3 La Lógica, ¿es convencional?

Resulta curioso advertir que muchos autores que han utilizado con mayor encarnizamiento a la lógica, como instrumento de la antimetafísica, coinciden en considerarla una disciplina convencional, librada de los requisitos de “evidencia”, “absolutidad” y otros, que fueron programados por la filosofía tradicional. De donde surge la contradicción entre una ciencia que es un puro juego convencional, y que pretende, sin embargo, disolver las cuestiones filosóficas en forma inapelable.

Carnap³⁹, que en alguno de sus períodos puede ser considerado representante de esta posición, ha dedicado un interesante pasaje a discutir esta aguda antinomia.

La afirmación de convencionalidad proviene de que, con el uso del método axiomático, se ha creado una pluralidad de lenguajes formalizados, a diferencia de lo que ocurría en la lógica clásica, en que no existía más que una estructura fundamental, con todas sus variantes: el silogismo. Se dice que, así como se “deseuclidizó” la noción de espacio, creándose una multiplicidad de geometrías, así se “desaristotelizó” la noción de lógica, librándola de la gnoseología a la que estaba sujeta. En todo caso, lo que se debe al método axiomático, es la introducción del concepto de *sistema*, ausente de la lógica y la matemática clásica, y que creó un cierto (aunque no muy grande) relativismo.

La duda de si la lógica es o no asunto de convención sólo puede subsistir en los niveles más bajos, aquellos que hemos llamado L(0) y L(1).

L(0) es un lenguaje formalizado, que si bien tiene, como todo lenguaje, sus metaenunciados o reglas, es organizado de acuerdo con criterios actuantes desde L(1). Si se construyen estos lenguajes, solamente a los fines operacionales, no hay inconvenientes en considerarlos convencionales, ya que puede proponerse un número infinito de ellos: pero *dentro* de cada uno, rigen condiciones formales que no permiten convencionalidad alguna. Es decir que, una vez determinados los axiomas y reglas del sistema, sólo se podrán obtener ciertos teoremas y no otros. Quien lo dude, no tiene más que proponerse la demostración de “(- (- p & - p)) vp” dentro del sistema de los *Principia* o un equivalente. La razón de que la libertad del lógico esté limitada, parece ser el viejo principio parmenídeo de identidad.

³⁹ *Foundations of Logic and Mathematics*, Chicago, 1955; tomo I, pág. 168, párrafo 12. “Is logic matter of convention?”: lín. 34 y ss. “nobody doubts that the rules of a pure calculus, without regard to any interpretation can be chosen arbitrarily...”.

En L (1), la convencionalidad consiste en poder elegir a gusto los *primitivos* del sistema, (que pueden ser los propuestos por Lukasiewicz⁴⁰, Russell⁴¹, Nicod⁴² u otros, o también unos cualesquiera inventados por nosotros mismos); así mismo, pueden proponerse un tanto arbitrariamente las reglas de formación, y considerar como fórmulas expresiones tales como 'P° Q', o 'FR; (x)', que en los sistemas más conocidos son expresiones mal formadas. Estos juegos lingüísticos son perfectamente lícitos, bajo la suposición de que el lenguaje lógico es una simple taquigrafía, pero, hasta los empiristas radicales, admiten que el aspecto fundamental no es la transformación de unos símbolos en otros, por reglas totalmente desprovistas de valor eidético, sino el *reflexionar y discutir sobre los resultados obtenidos*. En caso contrario, se debería preguntar por qué la lógica es asunto de los filósofos.

Corresponde preguntar ahora, si la elección de los axiomas del sistema es también caprichosa. Desde luego, la elección de axiomas, no se basa, como en los tiempos euclidianos (y aun en los modernos, en que se habla de una cierta evidencia eidética), en la *evidencia*, sencillamente porque "ser evidente" es una propiedad que no es intrínseca a las entidades lógicas, sino a éstas en relación con un cierto sujeto psicológico, y ya se señaló (1.2) la impotencia de la psicología para fundamentar la lógica. Pero se basa en condiciones formuladas por primera vez por Hilbert) que hacen que el sistema sea *riguroso* y *fértil*, y, por consiguiente, interpretable: consistencia, independencia y completitud. Porque, si es inconsistente, carece de todo valor teórico, al crear un exceso de fertilidad que permite demostrar cualquier fórmula propuesta⁴³: si sus axiomas no son independientes, habrá demostraciones redundantes que, aunque no minen la validez del sistema, lo tornan excesivamente complejo, contrariando el principio de *simplicidad* de toda ciencia; y, si es incompleto, existirán fórmulas válidas que no podremos demostrar, resultando menos fértil de lo que exige la teoría.

Vamos a analizar sólo tres ejemplos, de los muchos que se han propuesto para probar el convencionalismo logístico: (a) la importancia de la negación; (b) el principio de no contradicción; (c) las lógicas polivalentes.

(a) A pesar de la independencia de la lógica con respecto a la metafísica (cf. 4.2.2), el lógico no actúa al azar, sino presionado por ciertas pautas racionales, emparentadas con conceptos filosóficos tradicionales; uno de ellos es el de *negación*.

Uno de los problemas capitales de la lógica, es el problema central de la filosofía de todos los tiempos (al punto de que hay quienes reducen a él todo

40 Cfr. COPI, *Symbolic Logic*, Macmillan co., N. Y., 1960; pág. 253 y 254.

41 El sistema de Russell, de los *Principia*, está expuesto en casi todos los manuales; cf., p.e. CARNAP, *Introduction to Symbolic Logic...* Dover, NY., 1958, passim. y S. LANGER, *An Introduction to Symbolic Logic*, Dover, NY., 1953, pág. 287.

42 Cfr. un artículo de A. BERNSTEIN en *Journal of Symbolic Logic*, v. 2, pág. 165 ss.

43 TARSKI, *Introducción a la Lógica Simbólica* (trad.) Bs. As., 1951, pág. 146.

el pensar filosófico): el de la verdad; y, sea la verdad una adecuación entre el entendimiento y los objetos, sea un imprecisable "develamiento" del ser de la cosa, para el lógico, la verdad es un predicado semántico aplicable a enunciados. (Nótese que nos referimos a la verdad *fáctica* y no a la verdad estrictamente *lógica* ⁴⁴). Y este problema de la verdad, requiere la existencia de la negación. Porque el "progreso" del pensamiento humano *no se consigue solamente confirmando hipótesis*, sino desconfirmando aquéllas que son falsas. Y, para pasar del valor "es verdadero", al valor "es falso", se necesita emplear la conexión extensional llamada *negación*. Esta conexión, que parece un elemento exclusivamente técnico, es la versión *precisa, formalizada*, del vago concepto de negar que todos tenemos. Un sistema que, entre sus primitivos, no incluyera al conectivo "no", sería deductivamente infecundo ⁴⁵.

(b) ¿Por qué no se puede aceptar la contradicción? En principio, da la impresión de ser por un prejuicio ancestral, metafísico, gnoseológico, y aun psicológico; se dice: "no podemos concebir *simultáneamente* dos estados de cosas contradictorias", ignorando que el término "simultáneamente" da un matiz temporal a una aserción de índole lógica, y que los estados de cosas no pueden ser contradictorios, pues *no* hay hechos contradictorios, así como *no* hay hechos negativos.

Pero existe una razón de cuño estrictamente lógico, que no requiere el empleo de expresiones como las anteriores, caras al sentido común, pero sumamente vagas. *Se puede* de hecho admitir un sistema inconsistente, i.e., donde dos expresiones contradictorias sean demostrables, pero *no debe* hacerse, porque tal condescendencia trae aparejada una crisis dentro del sistema, haciendo que, a partir de entonces, cualquier *proposición atómica sea demostrable* ⁴⁶.

Se ha argumentado que los principios lógicos no son tan absolutos como se creía hace algún tiempo, pues estos pueden demostrarse como humildes teoremas y no aparecen ya como reglas primitivas ⁴⁷. A esto debe responderse:

1º) Los ex principios lógicos pueden "*mapearse*" en el nivel $L(0)$ y, así "mapeados", deducirse de ciertos axiomas; pero esto no contradice su importancia; tal importancia quedaría contradicha si se forjara un sistema en el que dichos "principios" *no pudieran demostrarse*. Se ha intentado forjar ese sistema, no ya en el cálculo simplemente bivalente (pues todos los sistemas

⁴⁴ De los semánticos que más se han ocupado de las diferentes clases de enunciados y de los distintos niveles de la palabra 'verdad' el más importante es, quizá, CARNAP, *Obras Varias*. Para el lector occidental, presentará más novedad el artículo de Marja KOKOSZYNSKA, *O roznych rodzajach zdan*, Warsaw & Krakow, 1947, esp. a partir de pág. 23.

⁴⁵ El conectivo 'negación conjunta' y 'negación alternada' de Sheffer es una simple abreviatura de los conectivos 'y' y 'o', junto con 'no'.

⁴⁶ Esta metaafirmación puede demostrarse en forma recursiva, pero cae dentro del campo técnico de la lógica, más que del filosófico; véase COPPI, *ob. cit.*, pág. 309, últimas líneas.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, CARNAP, *Introduction...*, pág. 26 teorema 8-1 (c).

que parten de las mismas nociones son equivalentes, aunque unos tomen como teoremas lo que los otros toman como axiomas), sino en un cierto cálculo *trivalente* emparentado con la lógica intuicionista ⁴⁸; pero ese empeño ha requerido interpelar otro elemento entre la aserción y la negación corrientes. (Aunque nuestro juicio parezca precipitado, digamos que nos parece existir una confusión entre *negación* y *refutación* en tal sistema).

2º) Hay que distinguir entre "*leyes lógicas*" y *leyes semánticas*, que equivalen a los viejos pero vigentes "principios" lógicos. Como agudísimamente ha hecho notar Tarski ⁴⁹, ambas leyes son de índole diferente, pues las primeras constituyen una representación o reflejo sintáctico de las segundas.

De ahí, que no pueda negarse toda la razón a los que ven en los sistemas actuales un cierto carácter eidético. Pero ese carácter es soslayado por el lógico, quien lo confía al epistemólogo o al filósofo en general.

Si la no-contradicción no tuviera cierto carácter eidético, no se justificaría el intento desesperado de Hilbert ⁵⁰ para demostrar la consistencia de la matemática, ni el terror surgido frente al descubrimiento de "paradojas", y al de una prueba que aseguraba la "esencial" inconsistencia o incompletitud de la simple aritmética elemental ⁵¹.

(c) El "principio" del *tercero excluido*, cuya anulación por el intuicionismo acabamos de discutir, parece atacado también en otro terreno; en el llamado "lógica probabilística". Los acostumbrados valores de verdad (indicados en las tablas por las letras 'V' y 'F'), pueden ser representados por cifras, tal como hace Rosembloom ⁵², poniendo en correspondencia con el número cero, la propiedad de ser falso (o sea 'F' con '0'), y con el número uno, la propiedad de ser verdadero ('V' con '1'). Nada impide, pues, agregar infinitos valores de verdad entre ambos, pues existen infinitos números racionales entre cero y uno. Pero esto (aquí también!), sucede sólo en el nivel L (0). Y, subsiste la pregunta, ¿cómo debemos considerar este simbolismo en el nivel semántico?

Según nuestra opinión, la lógica probabilística propuesta por Reichenbach ⁵³, no justifica la existencia de enunciados que no son ni verdaderos ni falsos. Si una fórmula molecular, que ha sido obtenida por reglas de inferencia, a partir de fórmulas no tautológicas (es decir, no siempre L — verdaderas), es

⁴⁸ Cfr. HEYTING, *Die Formalen Regeln der Intuitionistischen Logik*, S.P.A.W., 1930.

⁴⁹ *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944, N° 3, pág. 354. lín. 10: "these semantic laws should be not be identified with the related logical laws."

⁵⁰ Cf. HILBERT & ACKERMANN, "Grundzüge der Theoretischen Logik", Band XXVII von *Die Grundlagen der Mathematischen Wissenschaften...*, Berlin, Julius Springer, 1928.

⁵¹ Formulada por K. GÖDEL en "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", vol. 38, págs. 173 a 198 del *Monatshefte für Mathematik und Physik*. A pesar de su extraordinaria importancia filosófica, esta prueba se desarrolla mediante cursos eminentemente técnicos. Como trabajo más accesible, se recomienda: MOSTOWSKI, *Sentences Undecidable in formalized Arithmetic*, North Holland, Amsterdam, 1957. Esp., "Introduction" pág. 1.

⁵² *The elements of Mathematical Logic*, Dover inc., N.Y., 1950, pág. 52 *supra*.

⁵³ *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Illinois, 1957, pág. 319.

llevada a una tabla de verdad, y allí, teniendo en cuenta las condiciones del problema, llegamos a un valor veritativo de, p. ej., un cuarto, eso no indica que la proposición *esté a una distancia de un cuarto de ser falsa y a 3/4 de ser verdadera*. La conclusión que debe sacarse, es la que la probabilidad de que sea verdadera tal proposición es de 1/4, y podremos asertarla como tal, si existen condiciones que lo hagan plausibles; en caso contrario, si sólo se cuenta con la información tabulada, será mejor rechazarla, porque $1/4 < 1/2$, que es el valor crítico. Como dice Ajdukiewicz⁵⁴, sólo la experiencia puede recomendar el tipo de valencia a utilizar. Mientras en los problemas de la vida diaria, basta con la lógica bivalente, en los de la microfísica conviene una trivalente (donde el tercer valor corresponde al *Umbestimmtheitprinzip*) y aun una infinitivalente.

Finalmente, anotemos que, si existe un cierto margen de convencionalidad en la lógica moderna, este margen es fértil y provechoso, pues posibilita la expansión del pensamiento hacia nuevos dominios. Nunca sería una libertad absoluta que trivializara la ciencia lógica, transformándola en una mera taquigrafía sin sentido.

4.2.4 – La Lógica no es incompatible con la tradición

Se habla a menudo de una “evolución” del saber humano, pero nos parece preferible decir, que no es ese saber (entidad lógica, por lo menos, para un conceptualista moderado como el que escribe) quien evoluciona, es decir, quien se realiza en el tiempo, sino que somos nosotros los que evolucionamos en su conocimiento. De todos modos, hay dos sentidos en que puede entenderse la “evolución”: como progreso (mediante un aumento de la fertilidad y el rigor de ese saber); o como colapso (destrucción total de los fundamentos en que se basaba tal saber). Ambos están determinados por: (1º) el descubrimiento de una falla conceptual en el sistema (ej.: creencia en la identidad del espacio físico y el geométrico, como ant), o (2º) descubrimiento de nuevas áreas de la realidad que requieren nuevas estructuras de conocimiento (caso de la mecánica cuántica, y, en general, toda la física moderna).

En el caso de la lógica, hubo una simbiosis de ambas causas, aunque la “realidad” a que se aplica la lógica, no sea la misma que la “física” a la que se aplican las ciencias naturales. La ciencia del razonamiento u *órgano* fue progresando lentamente desde Aristóteles, para adaptarse a los nuevos problemas filosóficos y retóricos (problemas cuya novedad no era muy radical tampoco), pero ese progreso era casi nulo, porque había una falla conceptual en el sistema, no debida a Aristóteles, sino agregada después: identificación de lógica con *ciencia del pensamiento*.

⁵⁴ “Logika a doswiadczenie”, en *Przegląd Filozoficzny* (Rocznik XLIII, Zeszyt 1-4) Lógica y experiencia, pág. 3, especialmente, a partir de donde dice “Empiryzm występuje pod dwiema postaciami, pod postacią, skrajną, i pod postacią umiarkowaną...”.

El descubrimiento de que la lógica no debía ser considerada como "ciencia" del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (perjudicando a los que insistían en manipular etimologías), sino una disciplina ontologicamente neutral, que permita decir *cuál* ontología es válida (y, más generalmente, qué filosofía o ciencia resiste el análisis lógico), es un progreso capital en el nivel del conocimiento L (2). Este es el que separa ambos períodos de la especulación metalógica. Sin embargo, es exagerada la opinión de autores como Carnap⁵⁵ que ven una tajante división entre las dos épocas. Hay que reconocer, con Russell⁵⁶, la mayor eficacia de los pensadores de los últimos 100 años que la de los anteriores (y eso que Russell escribió esto hace muchos años), pero debe tenerse en cuenta la incidencia de factores históricos complejos. Es posible que, en adelante, hallado "el seguro camino de la ciencia", la lógica sólo "progresará" en los niveles lingüísticos y teórico, proponiéndose nuevos sistemas y discutiéndose su validez. Pero también puede suceder que intereses extra-lógicos vuelvan a gravitar sobre esta disciplina, y, abandonado el "neutralismo", se prosiga las elaboraciones clásicas, produciendo un nuevo estancamiento en la "evolución" de nuestra materia.

Podríamos apoyarnos en algunos ejemplos (argumentos de autoridad), para mostrar que la posición de los lógicos *Stricto sensu* no es de total antipatía hacia sus lejanos antepasados. Aún sin considerar ingenuamente, que toda la lógica contemporánea se hallaba *en potencia* (para usar sus propias palabras) en Aristóteles⁵⁷, Tarski, v. gr., desea que su célebre teoría de la verdad haga justicia a la del astuto estagirita⁵⁸. Lástima que no haga lo propio con la de Sto. Tomás (*Quaest. disp. de Veritate*; I, artic. 1), aunque podría dársele "validez moderna", sustituyendo "res" e "intellectus", por "estado de cosas" y "enunciado", y "adequatio" por "aplicación biunívoca". Los lógicos y semánticos polacos ofrecen notables ejemplos de comprensión de la filosofía clásica, muchos de los cuales pueden encontrarse en el *Przegląd Filozoficzny*. Y también en algunos *historiadores* de la lógica, que siguen la tendencia simbólica, como, p. e., Bochénski⁵⁹. ¿Cómo se puede considerar la especulación anterior (y aun posterior) a George Boole, dentro del conjunto del "pensamiento lógico"? Veamos sólo algunos ejemplos:

(a) El contenido de los primeros y segundos analíticos es lógica en el sentido estricto del término, y ha pasado a integrar el lenguaje lógico actual, en la dependencia llamada "lógica cuantificacional"⁶⁰. La teoría de los

55 "The neue und die alte Logik", en pág. 12 de *Erkenntnis*, v. I. (1930).

56 "Las matemáticas y los metafísicos" (trad. del ingl.) Bs. As., 1961, pág. 65, lín. 18 y ss. "esto bastaría como prueba..."

57 G. BACCA, *ob cit.*, p. 9, lín. 6, "en el Organon aristotélico se encuentran *todas* (*sic*) las partes de la lógica moderna..." (subrayado mío).

58 "The semantic conception of Truth...", en el N° 3 de *Philosophy and Phenomenological Research*, pág. 342, lín. 38, "we should like our definition to do justice to the intuitions (...) aristotelian conception of truth" (subrayado por Tarski).

59 *Ancient Formal Logic*, North Holland, Amsterdam (1951) *passim*.

60 Cfr. p.e., CARNAP, *Introduction...* pág. 35 y ss.

juicios modales (*Anal. Prior.* A 13, entre otros) también recibió tratamiento de autores contemporáneos, quienes precisaron los términos, los relacionaron con el cálculo meramente extensional⁶¹, y redujeron la vaguedad de ciertos términos (como “το δυνατον”; que figura en Aristóteles como opuesto a “το μή δυνατον”, y separado de “α δυνατον”; que debe ser considerado sinónimo del anterior).

También la lógica de los estoicos ha recibido su puesto en el cálculo sentencial y, en general, toda la auténtica lógica clásica es formalizable⁶².

(b) La lógica trascendental forma parte de una teoría del conocimiento, y no tiene nada que ver con nuestra definición de 3. 1.

(c) La lógica escolástica es o (c') un aporte a la teoría del silogismo o (c'') una filosofía de la lógica, reflexión propiamente metafísica o gnoseológica, sobre problemas surgidos en el campo formal. Lo que hay en ella de aprovechable, ha sido como el *Organon*, incorporado a los sistemas actuales, previa reducción del contenido filosófico.

(d) La “Lógica” hegeliana es una gran metafísica, que tampoco entra en nuestro planteo.

(e) Las *Investigaciones Lógicas* son tanto una gnoseología, como una filosofía de la lógica, pues importan un ataque al psicologismo.

(f) las llamadas “lógicas normativas”, “inductivas”, etc. son, o metodologías (las que presuponen una lógica), o teorías filosóficas, en cuyo caso caen bajo nuestras anteriores críticas.

¿Se puede prescindir de la lógica? A través de nuestro estudio, hemos discutido varias cuestiones: la relación entre lógica y filosofía, su posible arbitrariedad, sus fundamentos metafísicos, pero no hemos logrado *demostrar* nada. Y eso se debe a que, aunque hemos dado una especie de definición muy amplia de “lógica”, nuestro trabajo ha sido de orden muy distinto; no lógico, ni metalógico, sino directamente de filosofía de la lógica. Y el que escribe se encuentra en el grupo de los que creen que los enunciados filosóficos no son (en el sentido estricto) verificables. Es decir, nos ubicamos dentro de lo que algunos epistemólogos consideran una minoría⁶³.

Además, si bien hemos llegado a ciertas conclusiones *dentro* de la lógica, no podemos ponernos fuera de la crítica de quien nos diga que rechaza la lógica en *total*, es decir, que prescinde de ese instrumento bimilenario. Sólo resta apuntar que este crítico no puede *demostrarnos* (ni siquiera en un sentido muy elemental) sus afirmaciones, y tampoco hacerlas plausibles, pues todos los filósofos aspiran a ser entendidos y confirmados.

CARLOS A. LUNGARZO MELCON

⁶¹ Véase, esp., LEWIS & LANGFORD, *Symbolic Logic*, Dover, NY. 1959 pág. 153.

⁶² CARNAP, *Formalization of Logic*, Massachusetts, 1959; pág. 135, *et passim*.

⁶³ M. BUNGE, *Causalidad* (trad. del ingl.) EUDEBA, Bs. As. 1961, pág. 10, línea 32 “creo como muchos otros —y cada vez son más— que la filosofía sólo merece llamarse ‘científica’...” (la cursiva es nuestra).

LA ETICA EXISTENCIALISTA Y MARXISTA

I

EL AMORALISMO DE MARTIN HEIDEGGER

1. — Tanto de la exposición como de la crítica de las teorías existencialistas en sus principales representantes, y también de la solución positiva de los problemas de la existencia, nos hemos ocupado ampliamente en nuestro *Tratado de Existencialismo y Tomismo*¹. A este libro remitimos al lector que desee una exposición más acabada del tema. Aquí nos ceñiremos a exponer sucintamente sólo lo referente a la moral en sus dos representantes más conocidos: Martín Heidegger y Jean Paul Sartre, partiendo de las conclusiones de su *Ontología existencial*, a que hemos referido con más detención en nuestra mencionada obra acerca del existencialismo; para ofrecer al lector una síntesis crítica sobre la moral de una de las principales corrientes filosóficas de vigencia actual.

2. — La analítica de la existencia humana conduce a Heidegger a la conclusión relativista de que tanto el mundo y el espacio, como el tiempo y la historia, no son sino en la existencia humana; más aún, *mundanidad, especialidad, temporalidad e historicidad*, constituyen la trama última y la esencia misma de dicha existencia. El *ser* queda así clauso y por ende, *relativizado*, en el *ser* de la existencia humana. Bien que en sus últimos escritos Heidegger intenta superar tal relativismo con la afirmación de que el *ser* se revela en el *ser* de la existencia humana, sin identificarse necesariamente con éste, sin embargo tal ser no tiene vigencia ni sentido en sí mismo como ser trascendente o consistente en sí, sino sólo como *pura presencia* en el *ser* de la existencia. Un ser en sí o trascendente al ser de la existencia humana—*Da-sein*— no puede tener sentido en un planteo y análisis puramente fenomenológico existencial, como el de Heidegger, donde está bloqueado de antemano cualquier egreso de la existencia misma, con la clausura del único camino para salir de ella, que es el del raciocinio intelectual. El *ser* se agota en su *revelación* o *epifanía*, como mera presencia en el *Da-sein*. De ahí el *relativismo agnóstico y ateo*, que lógicamente se sigue del punto de partida y del método fenomenológico

¹ Emecé, Buenos Aires, 1956.

existencial anti-intelectualista adoptado; el cual, por su misma índole, no puede trascender la descripción de los caracteres empíricos —las “notas existenciales”— del *ser* de la existencia. Es verdad que Heidegger se cuida de negar el ser trascendente del mundo y de Dios y que, por eso mismo, rehuye el apelativo de ateo. Lo que nosotros afirmamos es que, de acuerdo a su método, Heidegger no puede tener acceso a tal *ser*: no se puede trascender o ir más allá del propio *ser* o *aparecer* existencial —*relativismo agnóstico*—.

Por otra parte y en virtud del mismo método anti-intelectualista o irracionalista instaurado, la analítica heideggeriana no puede superar tampoco las notas empíricas ni alcanzar el verdadero ser del hombre o de la existencia humana. En efecto, cegada la fuente de luz intelectual, única capaz de iluminarlo y develarlo, el auténtico *ser*, la *esencia existente* del propio hombre, desaparece del horizonte y es sustituido por el de sus “notas” empírico-fenomenológicas “*existenciales*”, por una existencia como *puro hacerse* o éxodo de la nada sin nunca llegar a *ser*, por una *ex-sistencia des-esencializada*, que pierde todo sentido y mucho más el ontológico y se diluye en una pura *apariencia fenomenológica, impensable*, que viene a dar, a la postre, en la *nada*.

De este modo, no sólo el *ser trascendente* sino aún el mismo *ser inmanente* de la propia existencia —*Da-sein*—, se diluye y despoja a la existencia humana de todo auténtico ser, dejándola como un puro *hacerse* o *aparecer* y, en definitiva, en una *nada* que quiere ser.

3. — En esta *Ontología fundamental* no es posible la actividad moral estrictamente tal: han desaparecido los *términos a quo* y *ad quem*, que estructuran y dan sentido al perfeccionamiento y valoración morales. En efecto, en semejante posición no hay *sujeto* que perfeccionar ni tampoco *bien* ni mucho menos *Bien* infinito trascendente —ni, por ende, *valor absoluto*— con dirección a cuya posesión pueda tener sentido el perfeccionamiento moral de aquel. Sólo resta la *ex-sistencia* como pura *auto-creación* o *pro-yecto*, sin norma valorativa posible alguna. La *ex-sistencia* es una pura auto-creación, que se hace a su entera elección libre, pero nunca con referencia a algo trascendente, en el verdadero y clásico sentido de esta palabra: de algo real y absoluto que es más allá de la propia existencia.

“Sin una esencia anterior, cuya plenitud deba alcanzar, sin un Dios trascendente creador que la saca de la nada en su comienzo, sin un Dios conservador y actuante que la mantiene y aumenta en su existencia, sin un Dios legislador que la conduce hacia Sí como a su infinito Bien trascendente, sin normas ni valores consiguientes que realizar, sin nada antes y después, ni arriba ni abajo, sola, abandonada a su propia libertad y decisión, puro devenir o proyección temporal, la existencia humana, constituida desde y por la nada,

corre inexorablemente a su cumplimiento total con la muerte, *enteramente amoral*, sin posibilidad siquiera de ser buena o mala”¹.

El mismo Heidegger se encarga de decirnos que “*la existencia banal*” y “*la existencia auténtica*” no implican valoración alguna, de modo tal que ni ésta es buena ni aquélla es mala, como pudiera aparecer a primera vista de acuerdo a los términos mismos que la expresan, sino que simplemente son dos maneras distintas de realización o auto-elección de la existencia. Ni podría ser de otro modo de acuerdo a los presupuestos metodológicos del análisis existencial del autor.

En todo caso, Heidegger ha soslayado totalmente el problema moral, y lo ha hecho así no accidentalmente o sin querer, sino porque lo moral no tiene cabida ni sentido en su *Ontología fundamental*, de acuerdo a lo que acabamos de decir. Para una existencia como pura auto-elección, sola y abandonada a sí misma, en que nada es sino en ella y a lo más como *pura presencia* en ella, no caben ni valor ni normas morales trascendentes y absolutas. Sólo es la existencia como pura actividad o libertad autocreadora, sin valoración moral posible en su dirección. Por eso, la ex-sistencia es *enteramente amoral*: lo moral está radicalmente ausente y carece de sentido, y el sistema heideggeriano se estructura al margen de toda moral: es un *puro amoralismo*.

II

EL AMORALISMO DE JEAN PAUL SARTRE

4.— Mucho más patente y confesado se presenta el amoralismo de Sartre. El “*ser para sí*” del hombre es un *ser* que “*es lo que no es y no es lo que es*”, una nada con ansias de llegar a ser, una pura libertad en busca de una realización imposible. El hombre no es *ser*, no es una *esencia* existente, porque no hay Dios que la piense y la constituya con su pensamiento; es una pura *ex-sistencia* o auto-elección desde la nada.

Precisamente para que la ex-sistencia del hombre no sea una esencia orientada a un determinado fin como a su bien, para que no sea otra cosa que una nada enteramente libre para hacerse o elegirse como quiere, Sartre ha adoptado un “ateísmo coherente”, un sistema que, en todo caso, exista o no exista Dios, permita al hombre organizar su vida con entera independencia como “si Dios realmente no existiera”.

¹ OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1956.

Sartre ha reducido todo el “*ser*” a “*aparecer*” y todo el “*ser en sí*” —mundo— a un “*aparecer*” en el “*ser para sí*” de la existencia humana; el cual, en definitiva, “*no es lo que es y es lo que no es*”. Esta pura libertad que es la *ex-sistencia* humana, vacía de ser y sin ningún ser ni valor trascendentes, ni arriba ni abajo, ni antes ni después de ella, está enteramente abandonada a sí misma, “sin apoyos ni arrimos” ni limitaciones o coartaciones morales de ningún género; es pura y entera auto-creación o elección libre de sí, la cual, cuando elige, elige sus propios valores y “*elige para todos*”.

5. — Sin *Ser* o *Bien* infinito y sin ni siquiera *ser* o *bien* finito trascendente que conquistar para perfeccionar el propio ser, y sin *ser* inmanente que perfeccionar, todo proceso perfectivo en general y, de un modo particular, el moral, están desprovistos de sentido, por carecer de términos *a quo* o sujeto por perfeccionar y de término *ad quem* con que perfeccionar aquel sujeto llevándolo desde el ser que es al ser que debe ser.

Precisamente esta ausencia de *ser a quo* y de *ser* o *Bien* supremo *ad quem*, al que aquel está esencialmente ordenado para alcanzar con El su perfección moral inmanente mediante la actuación de su libertad, imposibilita a Sartre toda estructuración teórica o normativa ética y toda actuación o realización práctica, por parte de la libertad, del bien moral bajo la dirección de aquella.

De hecho Sartre saca tales consecuencias de su *posición metafísica agnóstica*. No hay valores ni normas y mucho menos bienes o fines trascendentes, a los que ha de someterse la libertad humana para constituirse en buena. Es al revés, es la libertad la que eligiéndose a sí determina el valor o bien moral, y en general, todos los valores. El valor moral no es algo superior que rija y confiera bondad a la libertad, por el contrario es la libertad o la propia *ex-sistencia* quien determina y da origen al valor. Cada uno elige su *ex-sistencia* y, eligiéndola, constituye los valores de la misma. Sólo es la libertad y, por su elección, el valor y la bondad o nobleza moral.

El carácter moral no es, pues, objetivo ni depende de nada trascendente al hombre; al contrario, es enteramente subjetivo, dependiente y creado por el mismo hombre, de acuerdo a su situación. Cada uno puede elegir su *ex-sistencia* —puro hacerse sin esencia ni ser— libremente como quiere; y al elegirse elige a la vez —y constituye— *su* valor para todos. De aquí que para Sartre valga moralmente lo mismo el amor conyugal que el adulterino. Lo que interesa dice Sartre es la *fidelidad* al valor o modo de vida adoptado.

Por lo demás, tampoco se ve qué sentido y vigencia moral pueda tener esta “*fidelidad*” al valor elegido, puesto que si la elección de vida es enteramente libre y subjetiva, es ella quien determina al valor. ¿Qué puede impedir en esta pseudo-moral sin normas el que uno cambie de elección y decida su *ex-sistencia* de otro modo, con otro valor y aun quebrantando el primero?

La verdad es que el *amoralismo* implícito de Heidegger está explicitado y llevado hasta el fin y con mucho más desenfado por Sartre, quien quiere colocar en la picota y la burla la moral de valores o bienes y normas trascendentes. No sólo no existe Dios, sino que además es absurdo. Si nada es ni vale fuera de la existencia humana como pura libertad de la nada y para la nada, nada queda para valorar, y menos moralmente, semejante libertad. Toda noción de bien y mal moral, toda norma ética, se hace imposible. La libertad es puro hacerse o *ex-sistencia*, nada más, y no puede ser otra cosa. Cualquier modo de elegir o realizar la *ex-sistencia* es lo mismo: la valoración, moral o cual fuere, ha perdido totalmente el sentido. Ya no hay lugar para la distinción entre el bien y el mal, la vida buena o criminal, el *amoralismo* más radical es la consecuencia del Existencialismo nihilista y ateo de Sartre. Cada uno obra de acuerdo a *su situación* y no por normas absolutas.

6. — De hecho sus discípulos han llevado su *amoralismo* a los extremos más repugnantes opuestos a la naturaleza humana, y constituyen ya un verdadero peligro psíquico y moral para la sociedad. Pareciera que hasta al mismo Sartre hubiese alcanzado la alarma ante tales secuelas prácticas sacadas de su teoría; bien que nada ha hecho ni puede hacer para impedirlo desde la adopción del planteo y del método fenomenológico existencial.

Más aún, podemos decir con todo fundamento que mucho de la amplia notoriedad y fama internacional de Sartre, más que a sus teorías filosóficas se deben a su *amoralismo*; el cual viene a otorgar una pseudo-justificación o estado *de iure* a todas las desviaciones o claudicaciones morales, en que abunda nuestra generación.

Como lo han hecho con el psicoanálisis de Freud —por lo demás, tan íntimamente emparentado con el existencialismo de Sartre y el marxismo, por su *materialismo*— muchos hombres de hoy pretenden justificar sus desviaciones morales y destruir y hasta hacer imposible la conciencia misma del pecado, con este *amoralismo* ateo y nihilista el existencialismo de Sartre. Gran parte del “público” que adhiere a Sartre lo hace en busca de una “liberación” de toda creencia y normas morales de conducta y de todo “complejo de culpa”, en una palabra, en busca de una *ex-sistencia* o *libertad* enteramente *amoral*. Sin duda que es en sus consecuencias prácticas más que en su alibicada y fútil fundamentación filosófica donde hay que buscar las causas de su amplia difusión y adhesión que ha encontrado el existencialismo sartriano, sobre todo entre los jóvenes desprovistos de formación intelectual, moral y religiosa. Un mundo entregado a todas las perversiones morales ha creído poder encontrar su *justificación* en el *amoralismo* total de la *ex-sistencia*, que pretende sostenerse en las fútiles teorías de Sartre.

7. — La imposibilidad de toda actividad auténticamente moral en Heidegger y más todavía en Sartre, procede de la raíz *irracionalista* de sus sistemas, que

desconocen y niegan el poder de la inteligencia para *de-velar* el *ser* trascendente e inmanente; irracionalismo, que en Sartre se agrava con su concepción materialista del ser. Ahora bien, lo ontológico y la Metafísica carecen de sentido cuando se desconoce o se pone en duda el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente como lo hacen, en mayor o menor grado, todos los existencialistas.

¿Cómo podría haber una sólida fundamentación de la moral, no sólo en sistemas como los de Heidegger y Sartre, sino aún en otros existencialismos, como el de Jaspers, quien niega a la inteligencia todo poder de aprehensión del ser, más aún, que atribuye a ésta una maligna acción que deforma la auténtica realidad convirtiéndola de subjetiva en objetiva?

El mismo Gabriel Marcel, que ha percibido y descrito el sentido moral tan hondamente, que puede decirse que fundamenta su misma concepción filosófica en una actitud moral: la del *recogimiento*, y que hace depender lo ontológico de actitudes eminentemente morales, tales como las de *fidelidad*, *esperanza y amor*, el descubrimiento del "*misterio del ser*", ¿podría justificarla y cimentarla debidamente, una vez que ha cuestionado a la inteligencia la capacidad de la aprehensión del *ser* y, consiguientemente, del *bien* y de las normas absolutas morales, porque ha desconocido la esencia intencional espiritual de la misma?

Porque la verdad es —y conviene repetirlo— que si se niega el poder aprehensivo del *ser* a la inteligencia el hombre queda imposibilitado para llegar a éste por otro camino, que no tiene, sumergido en un oscuro agnosticismo metafísico, frente sólo a un conjunto de "notas existenciales", puramente fenoménicas, diluídas, en definitiva, en la *nada*. Y desde un *agnosticismo metafísico*, desprovisto de *ser* o *bien* trascendente e inmanente, desde un *fenomenismo nihilista*, es imposible descubrir y fundamentar tanto el ideal moral teórico y establecer las normas prácticas de la Ética o, más brevemente, es imposible establecer una *Filosofía moral*, como organizar en el orden estrictamente práctico una conducta moral conforme a las exigencias de aquellas normas absolutas. Fuera de tales bienes o valores y normas absolutas, toda denominación moral es *equivoca* y ha perdido todo sentido en su genuino significado que ha tenido siempre y tiene aún hoy entre los hombres, que no han sido contaminados por estas falsas e interesadas concepciones filosóficas.

De aquí que todo existencialismo que niega, vulnera o disminuye el alcance ontológico de la inteligencia, haciendo imposible por eso mismo la Metafísica, no pueda organizar ni mucho menos fundamentar una Filosofía práctica y, más concretamente, una Filosofía moral, y esté condenado de antemano, por una lógica interna de sus premisas, al *amoralismo más radical* con todas las consecuencias disolventes para la vida individual y social del hombre.

III

EL PRAGMATISMO ÉTICO DEL MARXISMO

8. — También en el Marxismo la actividad ética carece de auténtico sentido.

La Filosofía de Marx se funda en un *materialismo dialéctico* absoluto. La única realidad es la materia, cuya evolución necesaria se realiza en forma dialéctica de afirmación (*tésis*), negación o contradicción (*antitésis*) y superación e integración de ambas (*síntesis*). La dialéctica de Hegel ha sido invertida y trasladada desde la *Idea* a la *Materia*. La materia, que es *alienación* en Hegel, es la verdadera y única realidad en Marx, en quien la *alienación* está representada por la idea y el espíritu. La materia no es considerada por Marx en su última esencia —nunca la define— sino sólo en su movimiento dialéctico entre el *hombre-necesidad* y la *naturaleza-satisfacción* y el *trabajo* y los *medios de producción*, con los que el hombre somete y transforma la naturaleza para hacerla satisfacer mejor a sus propias necesidades.

Esta realidad material dinámica, a través de sus estadios y según la evolución de los medios de producción, engendra la *sociedad* y la *historia*.

A su vez, a través de la sociedad, la materia engendra el *derecho*, la *filosofía* y la *religión*, como otras tantas *super-estructuras* o *ideologías*, que corresponden al grado de evolución de los medios de producción y del movimiento dialéctico de quienes los poseen y de la sociedad por ellos engendrada o, más brevemente, que corresponden a la *estructura* de la materia. Así como en un plano individual la materia engendra la conciencia y el conocimiento a través del cerebro; en un plano social la *estructura material* o, más concretamente, los medios de producción ordenados a alcanzar y aumentar las satisfacciones de la naturaleza para las necesidades del hombre, engendran el tipo de sociedad, el cual a su vez engendra la *superestructura* de las *ideologías* —derecho, filosofía, moral y religión— que se avienen a dar justificación y defensa al grado o momento de evolución social determinado, en definitiva, por los medios de producción.

9. — Fuera de que en el materialismo dialéctico no cabe una auténtica libertad —que es siempre hija del *espíritu*— el Marxismo coloca a la actividad moral en el plano de las *ideologías*, que para su autor no son un conocimiento o aprehensión de una verdad absoluta, sino una función puramente *pragmática* para expresar y justificar un estadio de evolución de la sociedad. Ya de por sí, cualquier conocimiento deja de ser para Marx una aprehensión teórica o contemplativa de la verdad y no es sino una *actividad puramente práctica* y su alcance de verdad no consiste en un ajuste o “adecuación de la mente con la cosa”, sino en que una concepción o acción “resulte” o dé buenos efectos. En moral será *bueno* o *malo* lo que contribuya o se oponga a la obtención de un resultado, no son algo absoluto, independiente de toda consideración subjetiva,

sino algo enteramente *relativo*, no algo en sí, sino puramente *pragmático*. Vale decir, que la *concepción gnoseológica marxista* y, consiguientemente, su *concepción moral*, están viciadas de un radical *agnosticismo*, proveniente de un *relativismo pragmatista*.

De hecho, el comunismo —que se coloca a sí mismo en la cima de la evolución social, contradiciéndose en esto, como en otras muchas cosas, pues en un dinamismo dialéctico no hay término definitivo— enseña que es bueno todo lo que favorece a la implantación, afianzamiento y desarrollo de su doctrina y organización; y malo lo contrario. Se trata de un *pragmatismo* o *utilitarismo* llevado hasta el fin de acuerdo, por lo demás, al sentido que el marxismo otorga al valor del conocimiento y de las ideologías.

10. — El marxismo ha llevado el maquiavelismo hasta su extremo, en virtud de su concepción pragmático-utilitarista del conocimiento y de sus exigencias morales, que no se logran por la vía de la contemplación del ser y consiguientes normas absolutas, sino por la vía irracional de la acción, que obtiene resultados favorables al ideal que cada sociedad se forja, en su momento fugaz de existencia, dentro de una evolución dialéctica y, por ende, determinista; en definitiva, sociedad determinada por la organización de los medios de producción y de sus tenedores.

Se ha destruido en este sistema una vez más el *término a quo* o sujeto que perfeccionar, y el *término ad quem* o bien o valor con que perfeccionar a aquél. En efecto, no cabe en él esta concepción absolutamente materialista, el espíritu o sujeto capaz de perfeccionarse así mismo con el auto-dominio o libertad sobre su actividad, que se ajusta a las normas morales; ni existen tampoco tales normas trascendentes al sujeto y, como tales, absolutas, porque se ha destruido el único instrumento para *de-velarlas* desde el *ser* trascendente como sus exigencias ontológicas o, en otros términos, como *bienes* o *valores absolutos*, con qué estructurarlas.

Y se han destruidos los términos del perfeccionamiento moral, porque, en última instancia, el materialismo marxista, como todo materialismo, ha destruido la *inteligencia* y la *libertad* —frutos del espíritu— y con ellas ha hecho imposible la organización teórica de un saber moral de normas absolutas y la obligación consiguiente, única que puede dar consistencia a la organización práctica de la conducta moral. Sólo queda la materia oscura con un dinamismo dialéctico inevitable, sujeta a un determinismo necesario, que da origen a las ideologías, sin excluir a las que dirigen la actividad moral, como instancias cambiantes y contradictorias, carentes de valor absoluto, puramente utilitarias y pragmáticas, meros medios que la sociedad se crea para su propio desenvolvimiento y, en definitiva, de los medios de la producción que engendran a ésta.

Con el irracionalismo utilitarista o pragmático, las acciones han perdido todo carácter de bondad o maldad moral en sí mismas —*amoralismo*—; sólo son

medios para lograr un *fin inmediato y transitorio*: el éxito de la sociedad a que tales acciones pertenecen y, concretamente, *medios* para implantar o favorecer de cualquier manera el comunismo, como meta suprema de la historia —*inmoralismo o maquiavelismo absoluto*.

El amoralismo marxista, que desemboca en un *inmoralismo* o *maquiavelismo* sin límites, radica, pues, en definitiva en la negación del alcance trascendente u ontológico de la inteligencia, determinada a su vez por el materialismo dialéctico, que es la esencia misma del marxismo.

La refutación de ambos errores se ha de hacer positivamente colocando la actividad moral sobre las bases firmes de un *espiritualismo* que salva a la vez: por una parte, *la libertad y la persona humana, sujeto* indispensable del perfeccionamiento moral; y, por otra, el *valor de la inteligencia* para aprehender el *ser* trascendente y estructurar sobre él y el *deber ser* o exigencias ontológicas de aquel, las *normas* éticas absolutas, bajo las cuales se organice toda la actividad libre y moral del hombre en orden a la consecución de su último y específico bien. Tal labor hemos realizado en nuestra Obra: *Los Fundamentos metafísicos del orden moral*¹.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

¹ La tercera edición de esta obra saldrá próximamente en España por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.



ONTOLOGIA DEL ARTE MODERNO

El triunfo del artista sobre la naturaleza, nos ha dicho siempre que las intenciones de estilo cambian con la época. Cada una de ellas tiene un modo individual y temporal de realización en arte. Un pintor, o escultor medieval ha visto la esencia formal de un objeto y se captó a sí mismo, o sea desde su presencia —antes de expresarse— de manera diferente como lo hace un artista de la corriente vanguardista actual.

Si seguimos el proceso del arte hasta llegar a nuestra época, pasando por el cubismo (1907), el futurismo (1909), y el arte abstracto, y abstracto-concreto (hecho artístico que con su afirmación abstracta se realiza concretamente), arte Otro, tachismo, informalismo; la actitud del artista ha cambiado fundamentalmente en su manera de comportarse frente a la interpretación de los fenómenos que lo rodean y en la manera de expresar plásticamente las formas. El arte moderno se halla sometido a un subjetivismo exacerbado que se funde en una visión panteísta del mundo. El movimiento abstracto actual, pareciera esperar un justificativo que se hace presencia viva en la filosofía existencialista. La concepción del espacio y del tiempo heideggeriano —según Camon y Aznar— nos da la clave para explicar el arte abstracto. Este no procedería de arbitrarias estilizaciones de los temas reales, ni de una creación puramente sensorial; sino de una visión del espacio y del tiempo como irradiación de cada ser, conformando todo un conjunto de elementos (perspectivas, planos que se superponen, líneas que se mueven, manchas de color según las exigencias de espacio o de tiempo, etc.) de las distintas formas de la conciencia¹.

En las obras de muchos artistas de hoy se pone de manifiesto una intensificación hacia dentro del sentimiento subjetivo, un descubrimiento y una ratificación del proceso vital orgánico. Pareciera que las formas artísticas hallan

¹ CAMON Y AZNAR JOSÉ, *El tiempo en el arte*, Soc. de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1958 Heidegger habla de la materialidad bruta de un objeto y de la esencia de su ser, ser que es una irradiación de la existencia personal y cuya intimidad regula el tiempo que no es absoluto. La existencia del hombre se justifica porque en su ser, que está en constante devenir, se crea el ser del mundo al adquirir conciencia y su perecimiento está siempre latente. Frente a las doctrinas de Heidegger, cuando la angustia es la forma impostergable de ese ser, las obras creadas por los artistas adquieren gamas fantasmagóricas en la levedad de formas sometidas a todos los cambios, y se produce así un vicio ontológico.

su justificativo en una causa vital inmanente que origina una misma realidad con la materia en su búsqueda del movimiento del universo. Materia y espíritu, forma y alma están unidos, lo que es contrario a la razón de ser de la creación estética, y precisamente ésta concepción que da vida a las formas de la realidad, es la que ofrece el programa de acción al arte actual. Cada artista desarrolla su labor sometido a esa fuerza animista total y en permanente transformación, y nos dan obras incomprensibles, de banal representación muchas, de arbitrario expresionismo otras; y el contacto entre el observador-gustador y la obra, ha desaparecido.

La revelación estética que da la adecuación entre sujeto y objeto no se realiza, o se realiza perezosamente como fruición práctica en la experiencia sensoria. Es la "Neugier" de Heidegger que se aleja del goce de la contemplación, buscando lo que excita en el producido de lo siempre nuevo, lo renovable, lo que distrae.

Resulta difícil elevar al contemplador al estado de fervor estético en el que se supone se halla el pintor o escultor autor de la obra, desde que la expresión artística de las telas, mármoles o bronce, no persuaden, ni elevan al lector por falta de fundamento en la expresión.

A la obra creada le resulta fatigosa su existencia y revelación, no provoca el estímulo que corresponde a su especie, su mensaje es hermético; el mundo de ella no aflora. Son pinturas y esculturas de impresión, pero no de expresión, les falta especulación estética.

Se dirá que la comprensión-deleitación de la obra exige concentración, aprendizaje, penetración y afinidad étnica y cultural del lector, y es verdad: no todos los humanos son receptores sensibles de la obra de arte; pero, ¿cuando lo son y la ilegibilidad de la obra se hace signo de incomunicabilidad entre ella y el espectador? Entonces la obra, cuya expresión habla solamente al autor, se aleja de la verdadera expresión artística, porque carece de comunicación estética.

Aunque el arte de vanguardia —que es promesa presagiada— no ha dado grandes obras maestras, tiene en su haber buenas producciones de carácter decorativo en manifestaciones plásticas de las formas alejadas del acontecer vital, que dan el ser a nuevos objetos cuasi-creados artificialmente. Más, anhelamos que esas formas sean tratadas como formas plásticas y no como sugerencias- signos, y que correspondan a artistas que hayan certificado recto equilibrado y superación en etapas anteriores y no a meros autodidactas que se inician en la corriente vanguardista con trabajos de improvisación o de truco. Lejos de condenar las inquietudes artísticas en si mismas. Creemos que el peligro está en el abuso que se comete en nombre de esas innovaciones por los imitadores que trasegan de la cosecha ajena. Críticos de hoy han definido el arte del inquieto tiempo que vivimos), y por el hermetismo técnico que los separa actual sobre todo por el abuso de las fórmulas, abreviaturas, alusiones (lenguaje

de la sociedad. El artista de hoy lucha consigo mismo y lucha contra el medio que lo circunda, o contra la sociedad, elementos ambos inseparables, y ve en la obra que va realizando, la decantación de su propia vida. Debe la verdadera obra de arte destacarse y mantener su prestigio frente a las otras. Su gran valor será la sinceridad puesta de manifiesto entre expresión e inspiración, que transmita un concepto, de suerte que sepa decir algo y tenga además algo que decir. Sólo así esa obra hará resplandecer una idea en los materiales sensibles: "claritas pulcri", o resplandor, "forma splendens", luz del ser de los filósofos medievales, "splendor veri" de los platónicos, y pondrá en vibración las fibras íntimas del corazón.

El valor de una obra artística no está en el hecho de presentar lo nuevo, sino en presentar lo que es expresivo, y lo que es verdaderamente expresivo es siempre nuevo. El arte es expresión, pero expresión de algo y el carácter esencial de la expresión artística es la fundamentación prospectiva de la situación estética hacia la mayor evidencia persuasiva; el arte es, pues, revelación y el genio artista genio revelador².

Un punto importante de la estética escolástica es dar valor a la impresión que los escolásticos vinculan a la esencia misma de la belleza. Es decir, origina expresión desde que lo bello es lo ordenado y por causa de ese mismo orden es susceptible de producir en el hombre que lo percibe, un goce de contemplación.

Bajo el punto de vista ontológico una pintura o escultura continúa siendo lo que es independientemente del hecho de ser vista o no por el lector de la obra, y la misma existencia artística pertenece a las pinturas o esculturas independientemente del hecho de se experimentadas o no. Pero las obras de arte deben impartir conocimiento, pues no son substancias autosignificativas y algo que se agrega en el total de la realidad ya existente.

Hoy el ámbito de la fantasía se ha desplazado; las formas que la naturaleza presenta al artista están vivificadas por aquel animismo que puede ajustarse a infinitas y caprichosas expresiones, amén de las combinaciones imaginativas que le ofrece los elementos de la realidad. Así las cosas, todo lo que hoy se produce en el campo de la pintura y de la escultura resultan fatalmente originales. Son deformaciones antojadizas y colores violentos muchas de ellas que responden a la tendencia abstracta de los románticos-expresionistas, o a composiciones matemáticas que tratan de organizar los elementos del mundo, como algunos trabajos en metal cuya poética surge de una geometría formal de "vacíos" y de planos organizados en superficie con varios ángulos, que buscan la llamada escultura a dos dimensiones, y las obras que más reacción presentan al contemplador son precisamente las que no ofrecen referencia alguna al espíritu humano.

² DE POPRIS, AMÉRICO, *Breviario della Nuova Estética*, Angelo Signorelli Edt. Roma, 1951. Vertida al castellano por Angel T. Lo Celso, Edt Assandri, Córdoba, 1960.

El color, que es emocional y técnicamente menos racional que la forma, y que hace difícil leer el lenguaje de signos y alusiones de la composición, es el elemento dominante en las obras de hoy. Parecería que en algunos trabajos de vanguardia, hay la intención de lograr armonía con elementos fragmentarios nacidos en momentos psicogenéticos anteriores a la conciencia, para llegar a una reconsideración racional del mismo instinto del artista unificando las percepciones del subconciente.

Esta clasificación psicogenética del arte se refiere a ciertas técnicas usadas por algunos artistas modernos que imitan caracteres esquizofrénicos que exploran el subconciente, reproduciendo alucinaciones y sus mundos íntimos. Semejanza formal que lleva a la reflexión de lo que es una simple producción pictórica y lo que debe ser la actitud estética³.

* * *

Veamos pues de ensayar una ontología del arte moderno de vanguardia siguiendo las fuentes de la filosofía clásica. Comencemos recordando que la filosofía del arte sin, ontológico, es al mismo tiempo filosofía de la naturaleza y filosofía del arte. Y preguntemos: ¿en el arte moderno existe un perfecto y perfeccionado equilibrio entre la forma interna bella y su expresión material-externa sensible?. ¿Es o no exigencia esencial del arte la realización sensible de belleza?. ¿Tiene el arte plástico una naturaleza esencialmente creadora?. ¿Estamos pasando una época de anemia espiritual, que sólo puede recibir lo que se adapta a sus posibilidades actuales?. ¿Logra el artista de hoy libertar su ser y su ideal exteriorizándolos, y logra proyectar su verdad interior por medio de representaciones hecha forma y color?. ¿Obtiene el contemplador de la obra el goce tranquilo de su lectura, la expresión cabal y la forma clara y esencial de la verdad con toda su calidad de signo o expresión de belleza superior de imágenes y sobre todo del alma que las organiza en su unidad vital?. ¿Es esta una época de elevación espiritual capaz de crear buenos y verdaderos artistas que sepan expresar la verdad y el poder de la forma bella con adecuada dicción?. ¿Debe considerarse la inteligencia del artista como una potencia autónoma, o como una asechanza en donde se combinan al azar las fuerzas del universo?.

Toda renovación auténtica del arte ha de comenzar por sus raíces espirituales que nutren, dan forma y vida, sentido y consistencia a la factura material, ha

³ LO CELSO, ANGEL T. y SACCHETTI, ALFREDO, *Factores psicogenéticos en el Arte*, Direc. Gral. de Publicidad de la Universidad Nacional. de Córdoba, 1955. Con respecto a este tópico hemos publicado con el prof. Alfredo Sacchetti el resultado de experiencias realizadas frente a un test de láminas con reproducciones en colores de cuadros de artistas modernos y clásicos, más un dibujo de Leonardo y otro de un niño de 12 años de edad, por cuatro grupos de observadores formados por esquizofrénicos, artistas de tendencia moderna, artistas de tendencia clásica, e individuos de cultura inferior, reafirmando —en las conclusiones— la participación de factores genéticos-temperamentales, en el fenómeno de la valuación estética, en el arte, según una espiral integradora de cada individualidad. Ver "Fattori genetici della omologia psico-estética", *XLVI Riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, Palermo. Settembre 1958. Revista "Scienza e Tecnica". "Nuova serie", Vol. III. Nè 3.— 1959.

escrito acertadamente Octavio N. Derisi. La constitución interna del arte presenta un elemento inmaterial y permanente, valor eterno que es la belleza que se dirige a la búsqueda material de variadas formas de bellezas sensibles, y otro elemento variable: un valor temporal o medio particular de realización material pendiente de la técnica, época, cultura y sensibilidad personal⁴. Poussin destacaba que el fin de la pintura es la deleitación, y Delacroix en su "diario" ha escrito: "la primera cualidad de una pintura es ser una delicia para los ojos". Maritain nos dice, a su vez: "Las bellas artes tienden a producir por medio del objeto que hacen, el gozo o la deleitación de la inteligencia mediante los sentidos"⁵.

Se refiere el filósofo tomista a un gozo que actúa en la mejor proporción con la inteligencia, vale decir, que el arte en cuanto ordenado a la belleza no se detiene en las formas o en los colores, sino considerados como algo distinto a ellos, como signos; signos que aumentan la posibilidad del gozo, cuanto más cargado el objeto contemplado de significación.

Si el universo creado por el artista al darnos un nuevo ser —ser artístico— tiene por fin el ofrecernos satisfacción, estamos conectándonos con el orden de la belleza pura, cuya experiencia estética es familiar a todos, y toda percepción sensible cuyo acto gozable en sí mismo es una indicación de la belleza en su objeto. La verdadera esencia de la pintura o escultura es su poder para actualizar formas ontologicamente orgánicas (y lo por ella informado que es la materia) y, por lo mismo, para producir nuevos seres cuya percepción nos causa deleite⁶. Bajo el punto de vista estético, crear es, pues, formar, dar vida a la idea nacida en el alma del artista. Más, esa idea, que también tiende a ser expresada, debe mostrarse de suerte que la contemplación de su representación origine en el lector el placer específico propio de las cosas llamadas bellas.

Habrà más contacto entre las almas de los hombres cuando las obras de arte ofrezcan verdadera legibilidad de su esplendor ontológico —esplendor inteligible en sí— de las formas reveladas a todos los espíritus.

⁴ DERISI, OCTAVIO N., *Lo eterno y lo temporal en el arte*, Edt. C.E.P.A., Buenos Aires, 1942.

⁵ MARITAIN JACQUES, *Arte y escolástica*, Edt. La espiga de Oro, Buenos Aires, 1945.

⁶ GILSON, ETIENNE, *Painting and reality*, Panteon Books, N. York. 1957. Hay traducción francesa. Librairie philosophique J. Urin. París 1958. Aristóteles explica el placer que tienen los sonidos entre ellos resultados armónicos y por ende agradables de oír; Platón escribió: "la belleza se encuentra brillando entre aquellas realidades, y llegados acá, la captamos por el brillar de ella del modo más resplandeciente"; Santo Tomás de Aquino hace referencia a las proporciones armónicas musicales equiparándolas a la de los colores; "aquellos que consisten en proporciones numéricas son los más proporcionados, y, vistos, son los más deleitables..." y San Agustín da una explicación matemática de la música —cuyo principal objetivo es el placer— bajo el punto de vista psicológico y fisiológico insistiendo sobre la armonía que preside la percepción y el carácter numérico y rítmico del universo.

AIRSTÓTELES, *De sensu et sensato*, cap. 3. PLATÓN, *Fedro*; STO. TOMÁS DE AQUINO, R. SPIAZZI N° 101; K. SVOBODA, *la estética de San Agustín*.

Es el signo, pues, el intermediario sensible necesario para conectar la vida espiritual de los humanos y mediante él se puede evadir la inmanencia de la propia alma para llegar hasta otra. El signo, tal cual lo entienden algunos críticos de arte, sería no sólo medio expresivo, ya sea de técnica pictórica o escultórica, sino el principio y el fin del arte creador; en cuanto en este concepto se puede considerar resumido el impulso hacia la expresión que mueve al artista y lo lleva a manifestar su emoción de modo que conmueva. El signo sería entonces significado y significador⁷.

Cada objeto representado en la obra está lleno del misterio de la existencia y muestra una capacidad en la forma para revelar esencia. Los realistas modernos tratan de imitar la apariencia visual de las cosas (naturaleza y vida) tal cual se presentan, sin considerar si es repelente o atrayente; los expresionistas, basados en lo que el artista experimenta, se sirven de los fenómenos del mundo circundante hasta la violencia; los abstractistas nos dan formas que se representan a sí mismos en expresiones abstractas del color y formal mediante planos geométricos o abstractos, pretendiendo crear una nueva realidad.

En la filosofía de Aristóteles, la operación por la cual las cosas llegan al ser, conforma en las artes plásticas la idea de materia, como cosa desde la que viene al ser y esa materia de que procede el devenir tiene una cierta aspiración hacia una forma en su manifestación de figura y contorno o volumen considerado como sus efectos⁸.

Se completa pues el proceso del devenir cuando la privación que había en la materia ha sido substituída por un ser totalmente determinado por su forma. En las obras de arte, la forma es quién constituye en las cosas en lo que son y quien les otorga su unidad substancial y en esa expresión múltiple del ser se realiza el fin de la causa creadora. En el artista, la técnica manejable por las facultades propias realiza el paso de la encarnación inmanente de la forma a la trascendente, y así el movimiento poético encerrado desde sus raíces íntimas del espíritu toma realidad artística en las formas sensibles de que se reviste. Repetimos: la misión de la materia, es ser receptora de una forma.

Siendo la forma a la vez la raíz de la perfección propia del ser, el eje de su unidad y principio de su inteligibilidad, nos dice que el artista deposita

⁷ GENGARO, MARÍA LUISA, *Orientaciones actuales del arte*, Ed. Troquel, Bs. Aires 1961.

⁸ Venir al ser desde otra cosa (materia), nos dice Aristóteles en su *Física* (1.7. 189 b-33). En el caso del arte, la materia varía desde el papel del dibujante hasta la plata y el oro que trabaja el orfebre, pasando por la tela o tabla del pintor y el mármol o metal del escultor. El mismo estagirita partiendo de la idea que todo devenir es el advenimiento al ser de algo que al inicio del proceso no era, llega a la idea de *privación*. La forma da existencia, pues, a los seres. En arte, el no ser (devenir) consiste en substituir con la presencia de una forma fijada (logos, ratio, razón de la filosofía clásica), la privación de esa forma en una materia determinada.

en los materiales sensibles el brillo de un principio de unidad que escoge con total libertad de las innumerables *formas accidentales* de las cuales estos materiales pueden revestirse. En sentido escolástico toda forma es inteligible y fruto de una inteligencia creadora humana tratándose del arte que ella refleja y todo ser producido es siempre fruto de una inteligencia creadora. Más, esa inteligencia pertenece al dominio espiritual cuyo producto vertido en una forma será bello, tendrá claridad expresiva, evidencia persuasiva. Allí lo lleva el conocimiento artístico y la plenitud del ser y no dice una expresión enigmática, que es el reducido inerte donde llega un arte que no es el soplo de la vida del espíritu.

Pero, esa "forma" ¿se refiere a un "motivo" o "tema" determinado?

No es necesario que exista fatalmente el motivo para llegar a producir la obra. Todas las fuerzas productoras de algo nuevo en el mundo pueden hallar contacto con el arte; más para ello debe el arte ser fiel a su propia esencia, que conforma una actitud creadora en el orden del ser formal⁹.

Hoy el monismo del yo exponente y el interiorismo intuicionista que embarga las mentes de muchos artistas, hacen olvidar a estos que, lograda la expresión artística, debe esta asentarse sobre el plano de la socialidad y de la exterioridad (arte como instinto de participación y función comunicativa), y que dicha expresión se hace artística solamente cuando adquiere claridad comunicativa¹⁰.

De allí que enfocado este aspecto no resulta esencialmente creadora la naturaleza del arte plástico actual en su corriente más avanzada: la abstraccionista.

Esa manera de representar por alusiones y abreviaturas, o en un solo color que cubre la totalidad del cuadro, con intenciones esporádicas de sugerir lenguaje, parecieran reacciones de formas negativas que se oponen por impotencia a las formas positivas que son las válidas. Ni la vista ni la inteligencia gozan de manera completa por falta de conocimiento del signo que le sea significado por el diseño y el color en pintura o el volúmen en escultura. Busca en vano el

⁹ Refiriéndose al tema o motivo con que Cézanne trataba sus cuadros, diremos que este artista tenía su manera de transfigurar la realidad; respetaba a la naturaleza y luchaba por un dibujo al mismo tiempo aniquilador de la naturaleza y sus consecuencias fueron deformaciones que valorizaron y dieron personalidad al artista. Eran imágenes dotadas con la realidad y la intensidad de las sensaciones. Así creaba en su visión mental sustitutivos plásticos de la realidad. Usó el color construyendo y el resultado fue el de obras de tonalidades reposadas, reflejos tonales que van cobrando vigor a medida que aumenta la contemplación.

Y ese modo de sentir de Cézanne fue el acicate de inspiración para muchos artistas que buscaron sugerencias para su poder creador: la realidad transfigurada por la respuesta que brota del espíritu, sin necesidad de partir de un tema definido (salvo los casos de motivos históricos, o hechos religiosos o mitológicos definidos e impuestos al artista). Matisse también nos dio en sus diseños, formas espontáneas sin retoques, que son imágenes con interpretaciones personalísimas que acusan definidos comentarios sobre las mismas.

¹⁰ DE PROPRIIS, AMÉRICO, *ob. cit.*

lector, el reconocimiento de algo legible y son los signos-enigmas presentes, los que se revelan en la naturaleza de las facultades del contemplador.

El artista, ser racional, por virtud de la voluntad libre, puede acercarse a la creación, pero no una creación pura de la nada (pues esta pertenece únicamente a Dios), sino de lo que Dios —que es Causa de las cosas— ha hecho, y el carácter noble del universo del artista creador es la relación particular que revela el ser y la inteligibilidad.

Esa fuerza creadora del artista, en virtud de la cual las obras de la naturaleza sensible (formas recibidas de la Causa Primera y que ha visto), llega al ser y el efecto propio de la creación, es pues la existencia de un nuevo ser (unidad ontológica orgánica), existencia que es la suya propia, su actual existencia recibida; imparte forma a algo dado, es decir confiriéndole coherencia existencial. Todo ser racional tiene su sensibilidad, su materia determinada por una forma, tiene una idea, un espíritu manifestado en unos elementos exteriores sensibles, y la manera como la claridad de la forma puede resplandecer sobre la materia, es cabalmente la creación del artista; y a su vez, la fidelidad del artista hacia el espíritu invisible que vive oculto en las cosas de la naturaleza —que es derivación del arte divino— le obliga a transfigurar las apariencias reales que le ha ofrecido la naturaleza al imprimir el sello encarnado.

El elemento que justifica una pintura o escultura, como obra de arte, pertenece a normas ontológicas. Será buena la obra cuando existe actualmente, como el ser plenamente constituido que el arte puede hacer de ella, y será mala cuando no logra realizar una existencia actual como ser plenamente constituido¹¹

En muchas obras de vanguardia de tipo abstracto, aún consideradas desde el punto de vista de su propia estructura, no se logra existencia real como obra de arte. Pareciera que al captar la esencia de la cosa y percibir el contacto con ella, el artista no se ha captado a sí mismo, no se ha despertado nada en su propio ser, no ha contemplado su esencia desde su presencia, y el camino de la expresión ha quedado inteceptado.

Esas obras así concebidas son entidades negativas. Su desarrollo temporal y espacial es completamente unívoco, luego son inasimilables, ilegibles, responden a un arte producido como un juego intrascendente. A su vez, la existencia suya, actual del artista, es positiva (la causa del ser es al mismo tiempo causa de la belleza, belleza que radica en lo interior, es propiedad del ser, y es el esplendor de la verdad, como enseña la filosofía medieval), no es negativa; luego el efecto de la obra al producir un ser ilegible crea un polo opuesto que repele: son las formas inestables, que nada dicen, faltas de belleza, que no imparten conocimiento, que no reaccionan, fraccionadas, carentes de contenido de sentido, que nada expresan. No han dado el ser a sus obras esos pintores o escultores, y las telas o esculturas producidas son ilegibles. ¿O es que se intenta destruir el criterio de belleza que ha predominado en el arte?

¹¹ GILSON, ETIENNE, *ob. cit.*

Agreguemos que si el valor que trasunta una obra se cobija en la zona del ser, que lo trasciende todo, y la obra es negativa, es decir tiene un valor que es *no ser*, solo vive en las idea del artista que la piensa y carece por ello de valor.

“Una obra de arte, no es, como toda presencia percibida inmediatamente un mero fragmento de lo que hay, sino una totalidad, es decir, lo que se muestra en un cuadro debe aparecer como un todo, con todas las fuerzas de las presencias que están entretejidas en la conexión general de la realidad, no seccionadas, fragmentadas. Solo así se logra dar unidad a la esencia del mundo, y se logra expresión”¹².

Lionello Venturi ha escrito: “El efecto plástico, como todos los otros tipos de visión, es el símbolo de un valor que debe hallarse en la fantasía del pintor. La fantasía no es abstracta, no obra en el vacío, sino que obra según la completa actividad espiritual del hombre, es la forma de la vida del artista”¹³.

Si estos artistas modernos, en su hacer práctico-poético, en el sentido aristotélicotomista, no buscan belleza en sus obras (que dijimos, son causa también del ser), ¿qué buscan pues? ¿Simplemente sensaciones, habilidad técnica, signos enigmáticos o tesis que pretenden demostrar?. Allí es cuando se produce la reacción de la vista y de la inteligencia que exigen y necesitan reconocer en la obra elementos legibles que le hagan sentir el gozo que reclama la contemplación de la misma, en la conmoción que recibe el alma del contemplador. Tampoco es aceptable las condiciones que impone un arte que especula con medios de sugestión para captar el subconciente del lector. Uno de los pioneros de la abstracción prefirió llamar a sus telas “sin objeto”. Pensamos que, tal vez, a igual que lo dicho por Platón sobre el amor de la belleza en su *Convite*, o en su *República*, cuando se refiere a los seres bellos, no son más que sombras de la auténtica belleza; nuestros artistas, ¿van idealizando y realizando una belleza que nunca logran expresar, en sucesivas pruebas de creación, y esa búsqueda los mantiene insatisfechos, impulsándolos al hallazgo de nuevas fórmulas que resultan siempre diferentes y sin coherencia con las anteriores? Entonces certificarían lo escrito por Clermont: “lo que necesitaríamos antes que nada, es sin duda alguna purificar la idea de belleza. . .”¹⁴.

Estamos de acuerdo que el *verdadero arte* constituye una prueba de fuego para el artista, que se traduce en desgarros mientras concibe la obra y al ejecutarla, porque existe la conciencia de su vocación hacia el amor que le impulsa la misma creación y porque el espíritu creador nunca se satisface, siempre tiene necesidad apremiante de renovar la creación. Mas ese es el pintor o escultor cuya obra lleva un contenido espiritual determinado, pleno del valor

¹² GUARDINI, ROMANO. *La esencia de la obra de arte*, Edic. Guadarrama, Madrid 1960.

¹³ VENTURI, LIONELLO, *Come si comprende la pittura*. Hay traducción castellana, Edit. Losada S. A., Buenos Aires 1960.

¹⁴ CLERMONT LOUISE. *Emile Clermont, sa vie, son oeuvre*. Grasset 1919 (citado por Maritain en *Arte y Escolástica*).

ánimico que le transmite la imaginación, y lo distingue del artesano que reproduce obras en simple función mecánica. No son admisibles coartadas a la comprensión vivencial del lector de una pintura o escultura, so pretexto de una intención reservada y altanera de un arte muy avanzado; no debe confundirse la superioridad del genio con la incapacidad expresiva. Berenson —uno de los grandes críticos de arte contemporáneo— ha escrito estas palabras que certifican una falta de creativismo y de intensificación de vida al no cumplir su específica función la obra: se trata —dice— de “un arte que hoy no existe”¹⁵.

* * *

Vivimos una hora de confucionismo en el orden de las cosas inmateriales que se traducen en problemas, tensiones y contradicciones y ello invade la inteligencia y las disciplinas del espíritu. El artista, al no poder eludirse, en el acto de crear soporta el peso del mundo; su espíritu toca el espíritu de la época, y allí se dirige su pensamiento y su sensibilidad.

Más, por su condición de ser racional, su producción en el arte es hija de la libre y profunda libertad de su alma y existiendo en él una intuición espiritual que responde a la esencia misma de su personalidad, es allí donde logrará el poder expresivo de su obra en un objeto que llevará la respuesta de una luz transcendente.

“Toda obra de arte auténtica es por su esencia “escatológica” y refiere el mundo más allá de sí mismo; hacia algo venidero”, ha escrito Romano Guardini¹⁶. Debe interpretarse no como imposición de un contenido religioso de la obra concreta, sino del carácter religioso que reside en la estructura de la obra de arte en cuanto tal, en su alusión hacia el porvenir, ese por-venir definitivo que ya no puede ser fundado por parte del mundo.

¹⁵ “Con respecto a las artes visivas, un campo del que me he ocupado y preocupado durante años que no titubeo en confesar públicamente, me parece que son practicadas por demasiada gente que tiene alguna cosa que esconder o que evitar como un peligro del que hay que huir a la carrera. Si alguna vez, éstos representan objetos, los oscurecen, los manchan, los deforman como si no osaran mostrarlos en una imagen de su simple apariencia; ¿a qué se debe esta ocultación, a menos que no sea aconsejado por el miedo de revelarse como malos dibujantes o tal vez por la inquieta conciencia de no saber dibujar absolutamente? ¿O tal vez la razón, como para Picasso y otros a semejanza suya, radica en el deseo de impresionarse mutuamente con la exhibición de habilidades de virtuosismo, permitiéndose así acrobacias y cambios como los que acostumbran realizar los sastres de señora? ¿Pero, hasta qué punto podemos decir que aparezca el público culto del que formamos parte, ese mismo que hasta hace algunos años no muy lejanos esperaba que el artista diese forma a las cosas, que intensificase algunos dones de la vida, que interpretase y llevase a completa expresión deseos, aspiraciones, sueños? Aquél pide pan y no se le da siquiera una piedra”. (El nuevo corriere della Sera, 25 de mayo 1954) citado por María Luisa Gengaro en la *ob. cit.*

Y a estas palabras de Berenson podríamos agregar lo escrito por el pintor de la revolución francesa David: “Si no os reís de la pintura, ella se reirá de vosotros”.

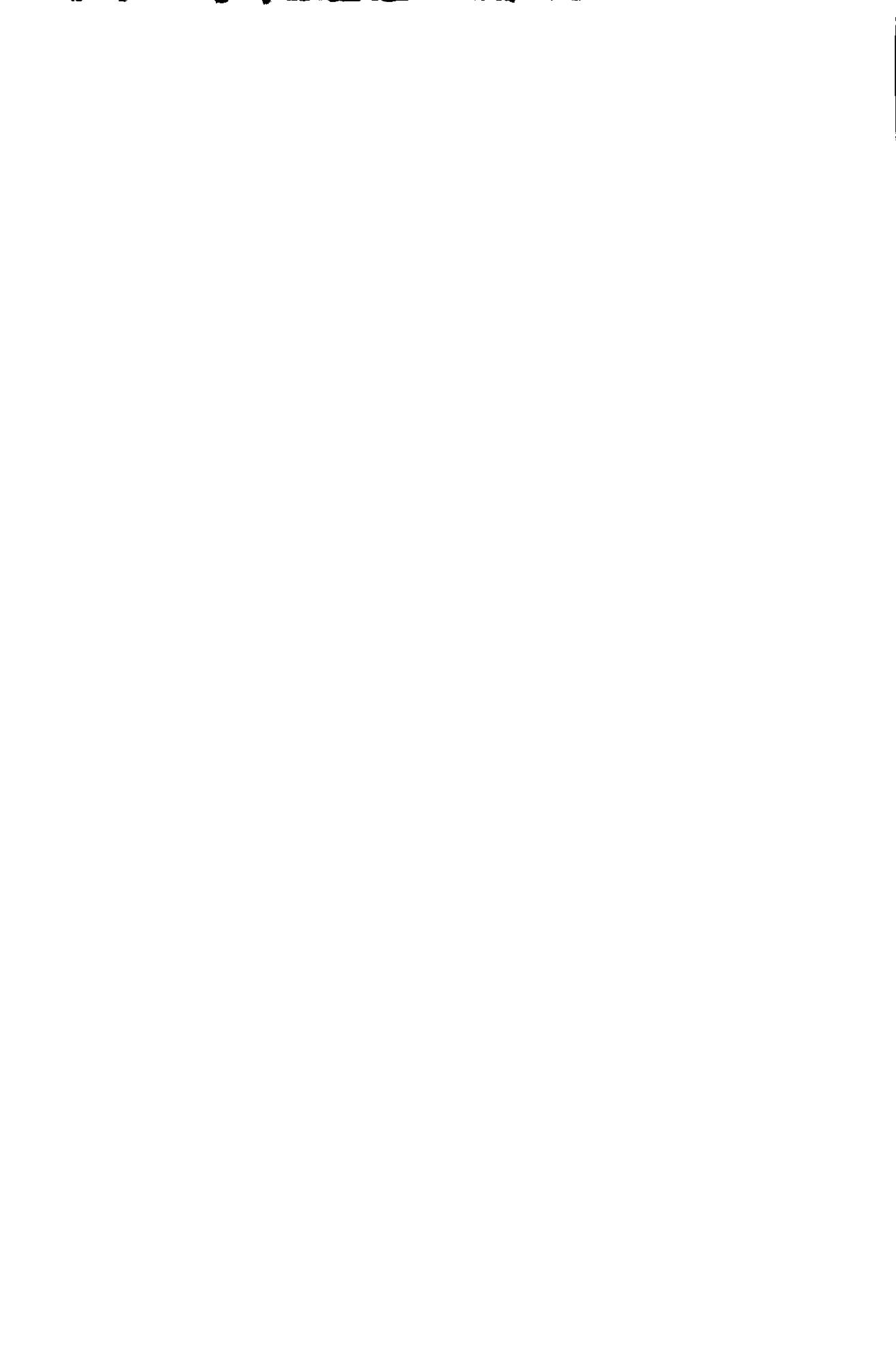
¹⁶ GUARDINI ROMANO, *ob. cit.*

Hoy, una nueva modalidad pictórica tendiente a una concepción del arte, ha surgido acorde con la idea de elevación espiritual en interminables descubrimientos del espíritu que ha impregnado las conciencias. La técnica aumenta titánicamente sus posibilidades, más, debe la obra del artista, bajo la acción de la inteligencia primero y de la fantasía después, tratar de revelarnos el sentido de infinito y de espiritualidad de un objeto, de suerte que surjan reflejos de una superación del alma que se eleve sobre la esfera de lo material.

Que no se atormenten con la preocupación de ser originales, solos, únicos; pues el que es verdaderamente artista sabrá convertir en substancias propias otras ideas que ya existían en las armonías del mundo, en el interior de la naturaleza y en la intimidad del alma, ofreciéndonos una acertada fuerza expresiva con rasgos únívocos representada desde el ángulo de la belleza.

La obra reflejará las luchas, los desalientos y el sentimiento del artista de no haber podido fijar en la tela o en el bronce, el contacto de su alma con lo absoluto; y ese saldo inexpresable, delicioso sedimento que queda en el vaso de cristal en el que ha destilado el traspaso de la intuición a la realización, vivirá inquieto, a la espera de una nueva creación que hará vibrar al unísono su alma con la del contemplador, en la posesión intelectual, y el arte alcanzará así, valor de universalidad.

ANGEL T. LO CELSO



NOTAS Y COMENTARIOS

EL RENACIMIENTO TOMISTA

Fundamento

A fin de comprender la importancia del renacimiento tomista habido bajo el Papa León XIII, deben apreciarse dos hechos significativos relativos al desarrollo del pensamiento católico desde la Reforma. Fue el primero la gran influencia de los filósofos “modernos”, no escolásticos y muchos de ellos no católicos, sobre las universidades católicas y los seminarios. El segundo lo constituye el hecho que muchos intelectuales católicos del siglo XIX tuvieron un sincero y ardiente deseo de defender la doctrina católica contra sus adversarios, haciéndola aceptable en una edad de racionalismo, escepticismo, naturalismo y liberalismo. Este hecho dio lugar a lo que se denominó “apologética del siglo XIX”.

Aun en los círculos católicos, el pensamiento filosófico moderno se retrotrae al filósofo y científico católico francés René Descartes (1596-1650), a quien los jesuitas de La Flèche enseñaron una mala forma de escolasticismo. Luego de descubrir, en 1619, la geometría analítica, deseó Descartes reconstruir la filosofía especulativa toda, que incluía aún entonces las ciencias naturales. Rechazando abiertamente a todo pensador previo, elaboró una nueva filosofía que esperaba fuera aceptable a las escuelas católicas; y a fin de ganar a los teólogos de su tiempo, dedicó, en 1641, una exposición latina de sus principios filosóficos fundamentales (*Meditationes de primis principiis*) al Dean y a la Facultad de Teología de la Sorbona¹. Los teólogos no se impresionaron y, tal como era de esperarse, algunos se resintieron de esta innovación proveniente de un lego, mientras que otros fueron enemigos del carácter no escolástico de la filosofía de Descartes.

Aunque rechazado por la Sorbona, el sistema se hizo muy popular luego de la muerte de Descartes, tanto en lengua vulgar como en la escolástica. No sólo se enseñó filosofía cartesiana en las universidades francesas, belgas, holandesas e inglesas², sino que su principio de rechazar todo el pensamiento previo, esto es, anterior al siglo XVII, se hizo universal. Los protestantes dieron la bienvenida al rechazo del escolasticismo, y aún católicos hubo que se alegraron de la caída del aristotelismo. Colegios y seminarios católicos de Francia, Bélgica e Italia enseñaron la filosofía cartesiana, o alguna forma de ella, aun en fecha tan próxima como 1850; y se convirtió en costumbre ridiculizar la Edad Media, el escolasticismo y el “peripatus”, tanto en libros como en conferencias, aunque sin molestarse en explicar qué se suponía era el “peripatus”.

El rechazo definitivo de la física cartesiana por Isaac Newton (1713), la

¹ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. C. Adam et P. Tannery, Vrin, París, 1957, t. VII, p. 1-561.

² La divulgación de la física cartesiana ha sido estudiada por P. Mouy, *Le Développement de la Physique cartésienne, 1646-1712*, Vrin, París, 1934, pp. 1-217.

divulgación de la física newtoniana en Francia por obra de Voltaire (1738), las anotaciones newtonianas de Clarke a los textos típicos cartesianos, y la creciente aceptación de la gravitación universal y el nuevo sistema del mundo, todo tuvo su efecto en los textos de seminarios. De aquí en más se adaptó la física de Newton a la Metafísica cartesiana³ y el conjunto se ajustó al concepto de filosofía, según el esquema de Christian Wolff (1679-1754), discípulo de Leibniz, quien sistematizó la filosofía de su maestro para el uso escolar. El curso, en quince volúmenes, se usó ampliamente en Alemania, e influyó grandemente en Italia, Francia, España y los países bajos. La influencia de Wolff se puede reconocer fácilmente por la separación entre ciencia experimental y filosofía racional, la identificación de la filosofía con la metafísica y la ética y la subdivisión de la metafísica en ontología y metafísica especial.

En los siglos XVIII y XIX aparecieron incontables libros de texto católicos que presentaban una "filosofía cristiana" fundamentada en la Escritura, Descartes, Newton y Wolff. Nada más que para citar dos ejemplos al azar, en los seminarios españoles existía como texto tipo, durante la primera mitad del siglo XIX, el *Institutionum elementarium Philosophiae*, en seis volúmenes, escrito por Fr. Andrea de Guevara y Basozabal⁴, donde se enseñaban las últimas teorías y principios de la física junto con la metafísica y la psicología cartesiana: las fuerzas gravitacionales de atracción entre los cuerpos a distancia, por ejemplo, se presentaban como de gran poder para conducir al teísmo y la religión⁵. Existía también el anónimo *Institutiones Philosophicae*, publicada con la autorización del Arzobispo de Lyons para su propia diócesis (5 vols., Lyons, 1788), pero ampliamente utilizada también en otras. En el volumen correspondiente a la Metafísica, el autor anónimo cita copiosamente de la Sagrada Escritura, S. Jerónimo, S. Agustín, Cicerón, Séneca, Bossuet, Fenelón, poetas franceses y filósofos contemporáneos, mas Sto. Tomás sólo es mencionado raramente. Discutiendo el molinismo, explica el autor: "Thomistae sic dicti qui divum Thomam se ducem sequi gloriantur, docent..."⁶. Afortunadamente en este caso el autor se pone del lado de Bossuet y los tomistas contra Molina y los calvinistas!

Los libros católicos de filosofía eran, en este período, francamente de carácter *apologético*, intentando defender la posibilidad de la Revelación, los milagros, la Encarnación, la Eucaristía y otros misterios sobrenaturales.

Históricamente hablando, debe admitirse que esos textos aparecidos durante el siglo XVIII y principios del XIX estaban demasiado "al día", en el sentido de *modernos*. Se incorporaban los últimos adelantos de la ciencia moderna; se citaban generosamente tanto la Biblia como los filósofos post-cartesianos, en tanto que Aristóteles y los escolásticos raramente eran mencionados, como no fuera en un estudio histórico. De este modo se utilizaban la ciencia moderna y los filósofos modernos para defender la antigua religión.

³ Para el socavamiento gradual de la física cartesiana por el newtonianismo, véase G. SARTON, "The study of early scientific textbooks", *Isis*, 1947-8, 38, 137-148* y M. A. HOSKIN, "Mining all within: Clarke's Notes to Rohault's *Traité de Physique*", en J. A. WEISHEIPL (curador), *Dignity of Science*, The Thomist Press, Washington, 1961, pp. 217-27.

⁴ Acerca de las ediciones e influencia de esta obra, véase la *Enciclopedia Espasa*, Barcelona. 1925, t. XXVII, 207a.

⁵ ANDREA DE GUEVARA Y BASOZABAL, *Institutionum elementarium philosophiae*, Valencia, 1825. III, 154-5.

⁶ ANON, *Institutiones philosophicae: Metaphysica*, Lyons, 1788, p. 308.

A comienzos del siglo XIX, sin embargo, un número de pensadores católicos no consideró suficientemente moderno este esfuerzo. Bastará para nosotros considerar sólo dos de los más distinguidos filósofos católicos de principios del siglo, George Hermes y Anton Günther⁷.

George Hermes (1775-1831) fue, indudablemente, el más distinguido e influyente pensador católico de Alemania. Su propio estudio sobre Kant y Fichte en la Universidad de Münster, produjo muchas dudas religiosas, pero a ellas las colocó Hermes temporariamente a un lado hasta que pudo elaborar una solución completa al problema de la religión. Eventualmente elaboró una nueva introducción reaccionalista a la religión, la cual "demostró" la verdad del catolicismo desde dentro del sistema kantiano. Por cuanto en aquel tiempo era el kantismo muy popular en Alemania, el racionalismo teológico de Hermes fue recibido entusiastamente por muchos. El distinguido físico Hermes, su extraordinaria habilidad como profesor y su ejemplar vida sacerdotal le ganaron un respeto y devoción no comunes en Alemania occidental. Habiendo recibido muchos honores académicos de innumerables universidades, aun luteranas, fue designado "Rector Magnificus" de la Universidad Católica de Bonn, en la diócesis de Colonia y durante la década de 1820-30 todos los principales profesores de Bonn, Colonia, Breslau, Münster, Braunsberg, Trier, innumerables capítulos catedralicios y colegios menores, eran hermesianos. Aun el Arzobispo de Colonia, Barón von Spiegel, era abogado de Hermes frente a las sospechas de Roma. La inevitable controversia se hizo aguda y amarga entre hermesianos y no hermesianos; sin embargo no se emprendió acción alguna contra Hermes durante su vida.

Luego de la muerte de Hermes, el Papa Gregorio XVI condenó su sistema con fecha 26 de setiembre de 1835, como "subversivo a la fe católica", colocándose en el *Index* sus principales escritos⁸. Los hermesianos más reacios no se sometieron a la Iglesia hasta 1860, a veinte años de la condenación; pero el Primer Concilio Vaticano halló necesario expresar, a causa de Hermes, más claramente la tradicional enseñanza de la Iglesia⁹. Más allá de su celo sacerdotal por la Iglesia, George Hermes desarrolló una filosofía cristiano-kantiana que sostenía demostrar la necesidad de misterios sobrenaturales.

Más significativo, de algún modo, fue el sistema filosófico de Anton Günther (1783-1863), sacerdote de Bohemia y prolífico escritor, cuya vida transcurrió en su mayor parte en Viena. Sus escritos estaban dirigidos primordialmente contra el panteísmo de Hegel, cuya influencia en Alemania estaba suplantando a la de Kant. Desechando completamente el escolasticismo, Anton Günther elaboró un hegelismo cristiano para probar la trascendencia de Dios, la Trinidad de las Personas (tesis-antítesis-síntesis), la creación de la nada y el destino sobrenatural del hombre. No habiendo sido nunca profesor, este celoso y santo sacerdote inició un movimiento de largo alcance, que involucró a algunos de los más distinguidos católicos de la Alemania de mediados del siglo pasado; en el cenit de este movimiento, muchos de los principales

⁷ Vid. J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Beauchesne, París, 1904, pp. 34-42; y los artículos sobre "Hermes" y "Günther" en la *Catholic Encyclopedia*, New York, 1910.

⁸ Condenación de las obras de George Hermes según en breve *Dum acerbissimas* del 26 de setiembre de 1835, en *Denz.*, 1618-21.

⁹ Con Vat. I, sess. III, cap. 3. *De fide*, *Denz.*, 1791, 1794; 1814-15.

profesores católicos de filosofía eran güntherianos, enseñándose su hegelismo católico en Salzburgo, Praga, Krems, Graz, Tübingen, Trier, Augsburgo, Bonn, Breslau y muchas otras universidades alemanas. Al mismo Günther se le ofrecieron profesados en Munich, Bonn, Breslau y Tübingen, los que rechazó esperando en recibir una oferta de la Universidad de Viena, la cual nunca llegó. No obstante su amistad personal con St. Clement Mary Hofbauer, los Cardenales Schwarzenberg y Diepenbrock, y muchos otros eminentes clérigos, el Santo Oficio, luego de muy cuidadoso examen y amistosa interrogación en Roma, decidió, el 8 de enero de 1875, poner las obras de Günther en el Index. El Papa Pío IX explicó en carta al Arzobispo de Colonia, Card. von Geissel, que el manejo de los dogmas por parte de Günther no era consistente con la enseñanza de la Iglesia, señalando las razones¹⁰. Esto significó un rudo golpe para Günther, quien se sometió; no así sus discípulos. Luego del Primer Concilio Vaticano la mayoría de los güntherianos que aun vivían dejaron la Iglesia para unirse a los Viejos Católicos¹¹.

No es necesario referir aquí los mejor conocidos intentos del Abate de Lammenais¹² y del P. Antonio Rosmini¹³ a fin de crear una "nueva filosofía" en nombre de la apologetica y la modernidad.

Todos esos eminentes y celosos sacerdotes fueron impulsados por los más altos ideales católicos, pero no tenían un fundamento filosófico suficientemente sólido que los salvara de expresiones heréticas y peligrosas acerca de la doctrina católica. Lo necesario era una sana filosofía aplicable a los problemas corrientes; la cual filosofía fue considerada prestamente por muchos como la basada en los principios de Santo Tomás.

El Renacimiento Tomista en Italia

En primer lugar, necesario es reconocer que el tomismo siempre permaneció vivo en la orden dominicana, no obstante su disminución, luego de los estragos de la Reforma, la revolución francesa y la ocupación napoleónica. Repetidas legislaciones de Capítulos Generales, comenzadas luego de la muerte de Sto. Tomás, así como las Constituciones de la Orden, requerían de los dominicos la enseñanza de la Doctrina del Angélico, tanto en filosofía como en teología. No obstante, ya en 1748, el Capítulo General reunido en Bologna sintió que era necesario acentuar la vieja obligación¹⁴; y en 1757 el Maestro General, John Thomas Boxadors, observó que algunos, no suficientemente versados en la doctrina tomista, proponían novedades no tomistas. Revisando la legislación de la Orden, insistió en el inmediato retorno a la sólida enseñanza del Angélico Doctor; su larga carta fue incluida en las actas del Capítulo General reunido en Roma en 1777¹⁵.

¹⁰ Letra Apostólica al Card. von Geissel, 15 de junio de 1857, *Eximiam tuam*, ASS, 1874, 8, 445-8.

¹¹ FRIEDRICH LAUCHERT, art. "Günther" en *Catholic Encyclopedia*, New York, 1910, VII, 87b.

¹² Encíclica *Mirari vos arbitramur*, del 15 de agosto de 1832, ASS, 1868, 4, 336-45; y *Singulari nos affecerant*, del 25 de junio de 1834, *Bullarii Romani Continuatio*, XIX, 380b.

¹³ *Errores Antonii de Rosmini-Serbatii*, ASS, 1887, 20, 398-410; Cf. ASS, 1888, 21, 709-10.

¹⁴ *Acta Cap. Gen. Ord. Praed.*, IX, MOPH, XIV, 144

¹⁵ *Ibid.*, pp. 344-50: "Perlatum ad nos rumore quodam primum, tum sermone aliquorum est, nonnullis nostrorum hominum inveniri, qui angelici magistri S. Thomae Aquinatis

En ese mismo año, Salvatore Roselli, O. P., publicó una *Summa philosophica* en seis volúmenes, dedicada a Boxadors, ahora Cardenal y todavía Maestro General. En su dedicatoria nota Roselli: "Hombres existen en la Orden, pocos en verdad, que no conociendo bien la doctrina de Sto. Tomás, se han dado en apartarse de ella, adoptando otras opiniones nuevas"¹⁶. Sinceramente deseaba Roselli renovar el tomismo en la Orden; de hecho, su influencia se extendió más allá de ella y todo el que tuvo que ver con el renacimiento tomista en Italia, España y Francia recibió directa influencia de su monumental trabajo, del cual existieron tres ediciones, todas rápidamente agotadas¹⁷. En 1837 se publicó en Roma un compendio en cuatro volúmenes, señalando su editor: "Aunque jóvenes filósofos acusan de extremo aristotelismo a la filosofía de Roselli, ésta ha sido tan estimada que aun cuando se han dado numerosas ediciones, muy difícilmente, si acaso, es posible conseguir un ejemplar de ella"¹⁸.

En los comienzos del tomismo italiano y fuera de la Orden dominicana, se escogen generalmente cinco hombres debido a sus contribuciones substanciales: el Canónigo Buzzetti, los hermanos Sordi, convertidos luego en jesuitas, el jesuita Liberatore y el sacerdote diocesano Sanseverino.

El Canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824) de Piacenza, recibió la enseñanza en base a Locke y Condillac por los Padres Vicentianos del Collegio Alberoni, mas en el Collegio di San Pietro tuvo un maestro jesuita español, Fr. Baltasar Masdeu, quien ocasionalmente lamentó el abandono de la filosofía

doctrinam non satis cognitam habentes atque adeo minoris facientes, quam pro summa eius praestantia ac dignitate deceat, ab ea discedere audent, et opiniones aut plane novas aut certe a prisca perpetuaque Thomistica institutionis ratione alienas sectati, eas probarent, iactarent, neque id solum, sed etiam auditoribus suis nonnunquam confidenter traderent".

¹⁶ S. M. ROSELLI, O. P., *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, Ed 2ª, Roma, 1783, I, vii. Roselli reconoce que ya en el Capítulo General de Bolonia de 1748, Boxadors se esforzó en restaurar las enseñanzas de S. Tomás en la Orden dominicana; véase *Ibid.*, pp. iii-iv y MOPH, XIV, 144.

¹⁷ Roma, 1777; Roma, 1783; Bologna, por Antonio Borghi, 1857-9 en 3 vols. El Capítulo General de la Orden (Roma, 1838) legisló: "Cum philosophiae studium ita sit a iuvenibus nostris instituendum, ut viam sternat ad divi Thomae doctrinam rite percipiendam faaciliusque addiscendam, statuimus ut ad triennium philosophicis institutionibus Patris Roselli, ordinis nostri. studere atque edoceri debent; in physica tamen aliquo neoterico uti possint auctores", MOPH, XIV, 400. Acerca de este último párrafo, debe notarse que los dominicos, al menos en las provincias de Roma y Nápoles, decidieron utilizar "provisoriamente" un texto jesuita de física. hacia el final del siglo XVIII y primera parte del XIX: la *Logicae et metaphysicae institutiones*, de Sigismud Storchenau, S. I. (1731-1797); la cual física estaba de acuerdo con la física mecanicista del siglo XVIII y fue atacada muchas veces en la *Summa* de Roselli. No obstante, se la utilizó por cerca de cincuenta años en los estudios romano y napolitano de la Orden: *Registro o Bacchetta della Provincia Regni 1800*, folio: Febbraio 1829, Arch. di Prov. dei PP. Domenicani S. Domenico Maggiore, Nápoles. Vid. V. NARDINI, O. P., "Sul gabinetto fisico della Minerva", *Memorie Domenicane*, 1902, p. 202; IGNACIO NARCISO, O. P., "El movimiento neotomista", *Sapienza*, 1961, 14, 444 y fn. 15.

¹⁸ *Compendium summae philosophicae R. P. Salvatoris Mariae Roselli, O. P.*, ed. anón., Collegio Urbano, Roma, 1837. p. iii. Un corresponsal romano del *Année Dominicaine* escribía en 1857: "Goudin ou Roselli sont les auteurs que les étudiants ont entre les mains en Italie", pp. 489-90. Sea como fuere, el mismo corresponsal nota: "La philosophie de ce dernier (Roselli) est rare en Italie, il faut venir d'Espagne. Une nouvelle édition en a été entreprise a Bologna; mais jusqu'à présent un seul volume paru (Bologna, 1857)", "Etudes de saint Thomas á Rome", *Année Dominicaine*, 1860, I, 489, fn. 2. El vol. II de esta tercera edición de la obra de Roselli apareció en 1858; el III en 1859.

escolástica. Buzzetti descubrió a Sto. Tomás a través de la obra en seis volúmenes de Roselli y de un texto menor, más simple, de Antoine Goudin, O. P., primeramente publicado en Milán en 1675. Desde 1804 a 1808, Buzzetti enseñó filosofía en el seminario diocesano de Piacenza, escribiendo durante ese tiempo una no publicada *Institutiones logicae et metaphysicae* "iuxta Divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata"¹⁹. Tratado fundamentalmente tomista, pero que sufre algo de influencias wolffianas²⁰. En 1808 Buzzetti fue promovido a la cátedra de teología y seis años después designado Canónigo de la Catedral. Durante una visita a Roma, en 1818, expresó al Santo Padre su deseo de ingresar a la Sociedad de Jesús, pero Pío VII desaprobó la idea, sosteniendo que a sus cuarenta y un años, era más valioso a la diócesis de Piacenza. Entre los discípulos de Buzzetti se cuentan los hermanos Sordi, luego jesuítas, y Joseph Pecci, hermano del futuro León XIII.

Serafino Sordi (1793-1865), el brillante hermano menor, fue el primero en ingresar a la Sociedad de Jesús. En 1827 el General de la Sociedad propone que Sordi enseñe lógica en el Colegio Romano (Gregorianum), mas Pavani, el Provincial, disuadiólo de tal designación puesto que "surgiría una fuerte oposición entre los profesores del Colegio Romano..., tan fuertes son los prejuicios contra el tomista que es Fr. Sordi"²¹.

Describiendo el Colegio Romano de su tiempo (1827), y donde estaba estudiando filosofía el futuro León XIII, Fr. Curci —fundador posteriormente de la *Civiltà Cattolica*— escribe en sus memorias: "Deploraba el estado babilónico al cual parecía reducido el Colegio Romano. Con relación a la filosofía, cada cual era libre de enseñar lo que estimaba mejor, supuesto que detestara y ridiculizara el denominado "peripatus"; si bien nadie nunca nos ha dicho qué era y pretendía ser el "peripatus"²².

Domenico Sordi (1790-1880) siguió a su hermano menor a la Sociedad de Jesús, pero su temperamento vivaz le granjeó numerosos enemigos. Entre sus discípulos se contó Luigi Taparelli, S. I., quien, convertido en Provincial de la provincia de Nápoles, quiso asegurarse a Domenico Sordi para el Colegio Jesuíta de Nápoles, escribiéndole que ya había logrado disponer en el Colegio varias copias de la obra de Goudin. En 1831, finalmente, comienza Sordi a enseñar filosofía en Nápoles, formando una especie de "sociedad secreta" que se reunía en su salón para discutir el renacimiento del escolasticismo. A los dos años llegan rumores a Roma acerca de su movimiento intelectual subterráneo y, en 1833, Fr. Giuseppe Ferrari, Visitador General con plenos poderes, viene desde Roma y disuelve la "revolucionaria" camarilla: Fr. Sordi es privado de toda enseñanza y dedicado al trabajo pastoral; Fr. Taparelli, separado del cargo, va a Palermo como maestro de francés y de música.

¹⁹ Vid. PAOLO DEZA, S. I., *Alle origini del Neotomismo* Bocca, Milan, 1940, pp. 16-18. La primera parte de la obra de Buzzetti fue publicada por Mons Masnovi como *Institutiones philosophicae, I: Logica et metaphysica*, Piacenza, 1940. Fr. Dezza y otros han notado la influencia de la obra de Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, pequeño trabajo publicado primeramente en Milán, 1675, habiendo tenido ya por 1744 catorce ediciones. En 1851, un cura diocesano de Rodez, Roux Lavergne, revisó y publicó el trabajo en París, apareciendo la cuarta edición en 1886.

²⁰ La Lógica y la Metafísica general fueron seguidas por la Psicología, Cosmología y Ética. La Teología Natural no fue, aparentemente, enseñada como parte de la filosofía.

²¹ Carta del 2 de octubre de 1827, citada por DEZZA, *Op. cit.*, p. 33.

²² *Memorie del P. Curci*, Florencia, 1891; citado por IGNAZIO NARCISO, O. P., *loc. cit.*, p. 457.

Mateo Liberatore (1810-1892) es el sucesor de Domenico Sordi como profesor de Filosofía en el Colegio de Nápoles, ya que no había pertenecido al círculo secreto de aquél. Aunque Liberatore publicó sus famosas *Institutiones* en Nápoles, en 1840, recién en 1853 se convenció del tomismo²³: en 1855 fue completamente ganado por la causa tomista, en gran parte debido a la influencia de la *Civiltà Cattolica*, fundada en Nápoles en 1850 por Fr. Carlo María Curci, S. I., con la asistencia editorial de los PP. Taparelli y Liberatore.

El más responsable del renacimiento tomista fue, tal vez, Gaetano Sanseverino (1811-1865), sacerdote diocesano de Nápoles²⁴. Habiendo sido cartesiano convencido cuando joven, parece haber sido, alrededor de 1840, influido por el libro de Roselli y posiblemente, por una visita de Domenico Sordi. En 1841 logra Sanseverino la cooperación de Taparelli y Liberatore para su periódico *Scienza e Fede*, donde se criticaba sistemáticamente al racionalismo, idealismo y liberalismo en boga. Por 1849 Sanseverino ha aprendido mucho acerca de Sto. Tomás, siendo convencido tomista en 1853. En su renombrada *Philosophia Christiana* (1853, 5 vols.), escribe: "Luego de varios años de exclusiva dedicación a estudios filosóficos, llegué finalmente a la conclusión que para una restauración filosófica era absolutamente necesario volver a la doctrina de los Padres y Doctores de la Iglesia"²⁵.

La importancia de la obra de Sanseverino para el renacimiento tomista fue reconocida claramente por el dominico Zeferino González, posteriormente Cardenal. Irónicamente, González critica a Sanseverino por demasiado tomista. En 1865, año de la muerte de Sanseverino, González apunta dos fallas en la *Philosophia Christiana*: en primer lugar, es demasiado difusa; en segundo término, "se apega muy estrechamente a la filosofía que defiende; Sanseverino acepta las conclusiones de Sto. Tomás aún en los menores detalles, menospreciando el pensamiento moderno como vano y digno de desprecio"²⁶. Sea como fuere, Sanseverino contribuyó substancialmente al renacimiento tomista en Nápoles, trabajo continuado por su discípulo, el sacerdote diocesano Fr. Nunzio Signoriello.

Por alguna razón, para mí no clara, comienzan a publicarse en Nápoles, desde 1845 en adelante, las obras de Sto. Tomás; y luego de casi un siglo de olvido universal, por 1850 han aparecido ya las dos grandes *Summas*, la *Catena Aurea* y los *Sermones*. Dentro de la década siguiente se publica también la *Summa Theologiae* en Parma, Bologna y París, donde también aparecen dos traducciones completas al francés. La famosa edición de Parma fue publicada por Fiaccadori entre 1852 y 1873 en 25 volúmenes in folio. De allí en más aparecen varias ediciones en Francia y en Italia.

²³ Mons. Masnovo ha demostrado que Liberatore no fue de ningún modo tomista antes de 1850, sino más bien un ecléctico, influido principalmente por Víctor Cousin. A. MASNOVO, *Il Neo-tomismo in Italia*, Milán, 1923, pp. 30-38. Cf. BERNARDINO M. BONANSEA, "Nineteenth-Century Scholastic revival in Italy", *New Scholasticism*, 1954, 28, 4-9 y 25-27.

²⁴ Esta idea, aunque no compartida por todos, lo es por muchos. "El iniciador directo del movimiento neo-escolástico en Italia fue Cayetano Sanseverino", J. L. PERRIER, *The revival of scholastic philosophy in the Nineteenth Century*, New York, 1909, p. 158.

²⁵ G. SANSEVERINO, *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, Nápoles, 1853. La cronología de la evolución de Sanseverino queda establecida en sus propias palabras: "Has *Institutiones* quas anno 1851 evulgare incepimus, haud continuavimus, quia cum tertiam partem scriberemus, ad philosophiam scholasticam omnino redundum nobis esse animadvertimus; unde *Philosophiae Christianae*, cuius iam sex volumina edita sunt, concinmande manum admovimus", *Elementa*, Nápoles, 2^{a.}, 1873, I, 517, fn.

²⁶ Z. GONZÁLEZ, *Philosophia elementaria*, Madrid, 7^{a.}, 1874, pp. 383-4.

Los esfuerzos de Sanseverino y Liberatore culminaron en Josef Kleutgen, S. I., Zeferino González, O. P., Tommaso Zigliara, O. P., y, por supuesto, el Papa León XIII.

En el Sínodo Provincial de Spoleto, en 1849, los obispos italianos, incluyendo al futuro León XIII, solicitan al papado, entre otras cosas, lanzar una condenación, punto por punto, de los errores en boga. Resulta así el famoso *Syllabus* de errores redactado por Pío IX en 1864, los cuales errores, aunque todos previamente condenados, habían sido expuestos principalmente por apologistas católicos al principio de la centuria. Algunos historiadores²⁷ piensan que la lista fue confeccionada por el Arzobispo de Perugia, el futuro Papa León XIII. En todo caso, el Arzobispo de Perugia, Joachim Pecci, promulgó de por sí un pequeño *Syllabus* en forma de carta pastoral en 1867; y el Primer Concilio Vaticano (1869-70) se ocupó en gran parte de esos mismos errores. Es claro que el futuro León XIII estaba bien al tanto de los serios errores promulgados por celosos apologistas "modernos" y se dió cuenta cabal de la importancia de una buena filosofía cristiana para el mundo moderno.

La primera Encíclica de León XIII se refirió al socialismo y a la necesidad general de una adecuada filosofía cristiana (*Quod apostolici muneris*, 1878); seguida ésta por la famosa *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879, en la cual el Papa reclama por la restauración de la doctrina fundamental de Sto. Tomás como la única filosofía cristiana capaz de responder a las necesidades modernas.

Ha sido dicho que la Santa Sede impuso el tomismo a los católicos por "manifiestos u ocultos propósitos"²⁸, mas esta interpretación no es capaz de apreciar el valor intrínseco de la filosofía del Angélico y el hecho extrínseco que muchos pensadores católicos de alrededor de 1870 habían llegado a ver en Sto. Tomás la esperanza del futuro. Se sostuvo que la primera redacción de la *Aeterni Patris* fue obra del famoso jesuíta Josef Kleutgen, quien, no obstante su profesorado en Roma por espacio de cuarenta años, se había ganado una reputación en Alemania como *Thomas redivivus*. Mas hasta que no haya más evidencia, no podemos descontar la influencia de Tommaso Zigliara, Regente de Estudios en Minerva, a quien se le concedió el capelo rojo aquel mismo año, se le encargó la edición leonina de las obras de Sto. Tomás, designándosele primer director de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, fundada por León XIII el 13 de octubre de ese año, y quien redactó al menos otra encíclica de ese Papa³⁰.

Durante el pontificado de León XIII la Santa Sede promulgó las doctrinas de Sto. Tomás de todos los modos posibles. En sus grandes Encíclicas acerca de problemas sociales, el gobierno, la libertad humana, la cuestión religiosa, la Sagrada Escritura, la Acción Católica y la educación, utilizó León XIII las enseñanzas del Angélico para resolver los problemas modernos. Notables pensadores católicos orientaron su habilidad hacia la difusión de la filosofía

----- !
²⁷ Por ej., J. B. BURY, *History of the Papacy in the Nineteenth Century, 1864-1878*. Macmillan, Londres, 1930, p. 2; W. LORENZ, "Die Jugend Leos XIII", *Stimmen der Zeit*, 1959, 165, 422-3.

²⁸ G. SAITTA, *Le origini del Neotomismo nel Secolo XIX*, Bari, 1912, p. 213.

²⁹ Art. "Kleutgen", en *Enciclopedia Cattolica*, VII, 716.

³⁰ ISNARDO PIO GROSSI, O. P., "Il Card. Tommaso M. Zigliara, O. P., e la preparazione della Rerum Novarum", *Memorie Domenicane*, 1961, 37, 86-100; "Il Card. Tommaso M. Zigliara, O. P., redattore della Rerum Novarum", *Vita Sociale*, 1971, julio-octubre (extracto).

y la teología del Santo Doctor; se multiplicaron las ediciones de sus obras, se formaron organizaciones para promover su enseñanza, y se fundaron, en Francia, Italia, Bélgica, Alemania y los Estados Unidos de Norteamérica, institutos para alentar y difundir un encare tomista de los problemas modernos.

La Crisis Modernista

Sin embargo, luego de morir León XIII en 1903, una generación más joven de clérigos sintió que el escolasticismo no era suficientemente "moderno". Particularmente en Italia y Francia, estos jóvenes, desprovistos de una formación tomista, deseaban "vivir en armonía con el espíritu de la edad"; deseo de ser "moderno" que brotó principalmente por el impacto de la alta crítica alemana sobre los eruditos bíblicos católicos, sobre historiadores y apologistas. El abate Loisy, del Instituto Católico de París y tal vez el más distinguido de los denominados modernistas, resumió la situación: "Los modernistas reconocidos por un grupo bastante bien definido de pensadores, unidos en el deseo común de adaptar el catolicismo a las necesidades intelectuales, morales y sociales de hoy"³¹.

Realmente el modernismo no era un simple cuerpo de doctrina: no tenía fundador y el nombre mismo era desafortunado y ambiguo. Se trataba más bien de un movimiento intelectual convocado simultáneamente en muchos países de Europa por celosos clérigos deseosos de estar al día y no ser aislacionistas en un mundo liberal, racionalista y evolucionista. Modernistas tales como Loisy, Laberthonnière, Le Roy, Tyrell, Minocchi y Murri trataron principalmente de la naturaleza, fuente y promulgación del dogma católico, insistiendo en su carácter evolucionista y en la moderna posibilidad del hombre de demostrar racional e históricamente esas verdades. No hay duda que los modernistas no poseían la formación filosófica y teológica necesarias para ocuparse de esas difíciles cuestiones.

En 1905 y 1906 muchos obispos italianos llamaron la atención, en sus cartas pastorales, acerca del "modernismo nel clero"; y hacia fin de 1906 el Abate Cavallanti reunió material que dió a publicidad como *Modernismo e modernisti*. En mayo 6 de 1907 el Papa Pío X envía una carta a arzobispos, obispos e Instituto Católico de París, urgiendo en claros términos la restauración de los estudios sacros y de la filosofía escolástica, guardándose muy cuidadosamente la formación del clero. Dos meses después (3 de julio) publica el Santo Oficio el decreto *Lamentabili*, listando 65 errores modernistas tomados principalmente de los escritos de Alfred Loisy³²; seguido (8 de setiembre) por la famosa Encíclica *Pascendi* de Pío X acerca de la doctrina modernista³³.

----- |

31 A. LOISY, *Simplex réflexions*, p. 13; ob. cit. por VERMEERSCH, art. "Modernism", *Catholic Encyclopedia*, New York, 1911, X 416a.

32 Decreto *Lamentabili*. ASS, 1907, 40, 470-78.

33 Encíclica *Pascendi dominici gregis*, ASS, 1907, 40, 593-650. El autor de la primera redacción de esta encíclica es, aparentemente, Fr. Joseph Lenius, O. M. I. (1860-1923), francés, Procurador General de los Oblatos en Roma, consultor de varias Congregaciones romanas y posteriormente Calificador del Santo Oficio. Vid. Can. RIVIERE, "Qui rédigea l'encyclique *Pascendi*?", *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, abril-setiembre de 1946.

Durante los tres años posteriores aparecieron al menos diez importantes decretos, mandatos y cartas de la Santa Sede, la Comisión Bíblica, el Santo Oficio y otras fuentes de autoridad acerca de la cuestión del modernismo y la adecuada preparación de los clérigos³⁴. Según un *Motu Proprio* de san Pío X, lanzado el 1 de setiembre de 1910, todo candidato para órdenes mayores, confesores recientemente designados, predicadores, curas, canónigos, el clero beneficiado, curiales, predicadores cuaresmales, superiores y profesores de congregaciones religiosas, debían pronunciar un juramento antimodernista, obligación que aún subsiste³⁵.

Muchos historiadores y teólogos creen que la base filosófica del modernismo fue el neo-kantismo³⁶. No obstante, sospecho que estaba más íntimamente relacionado con el hegelianismo y el espíritu de Anton Günther que con el kantismo y el espíritu de George Hermes. El hegelismo, al fin de cuentas, en una u otra forma había ya tenido su día en la filosofía europea. En todo caso, el modernismo de principios del siglo veinte estaba en gran medida unido al nuevo movimiento bíblico católico, que por entonces sufría el impacto de la alta crítica protestante y la crítica de las fuentes.

La crisis modernista entre 1904 y 1914 fue de lo más lamentable, representando un gran peligro para la Iglesia; quien hubo de actuar rápida y enérgicamente; todo lo cual no habría acontecido si la *Aeterni Patris* hubiera sido tomada en serio en 1879. El escriturista Levie ha notado que: "Tal cual se desarrolló luego de 1910, el modernismo constituyó un muy grande peligro para la Iglesia, y que sólo podía ser detenido a través de una acción radical, aplicada rápidamente y con amplitud. El decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* fueron medidas necesarias y eminentemente saludables, que cortaron el mal de raíz. No puede negarse que ciertos pasos dados durante lo que, en cierto sentido, era un estado de asedio, afectaron lamentablemente a personalidades que estaban fuera de toda sospecha; ni que trabajara durante algunos años una mezquina y miope sociedad, organizada por reaccionarios de mente estrecha a fin de delatar frente al Santo Oficio. . . Mas sigue siendo cierto que la celeridad y firmeza de la represión del modernismo por obra de Pío X salvó a la Iglesia, y tal como lo entendieron los principales modernistas, frenó enteramente al movimiento dentro de ella"³⁷.

El mismo Pío X se dió cabal cuenta, tal como lo demuestran sus propias cartas, que la causa fundamental del modernismo era la falta de retorno a Sto. Tomás en la formación intelectual del clero. Al menos un moderno escriturista ha reconocido que "la falta de formación teológica y filosófica fue una de las causas del eventual modernismo de varios escrituristas católicos de aquel tiempo"³⁸; y Pío X mismo advirtió, acerca de los modernistas "idcirco philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt"³⁹.

34 Cf. A. VERMEERSCH, *De modernismo tractatus et notae canonicae cum Actis S. Sedis a 17 April. 1907 ad 25 Sept. 1910*, Brujas, 1910; también su art. "Modernism", *Catholic Encyclopedia*, New York, 1911, X, 420-21.

35 *Motu proprio* de Pío X, ASS, 1910, 2, 655-80; el juramento contra el modernismo está en pp. 669-72; C.I.C., can 1406.

36 A. VERMEERSCH, *loc. cit.*, X, 418b.

37 JEAN LEVIE, *The Bible, Word of God in words of men*, Kennedy, New York, 1961, pp. 72-73.

38 *Ibid.*, p. 52.

39 Encíclica *Pascendi*, *loc. cit.*, p. 636.

S. Pío X fue comprensiblemente trastornado por los varios intentos de evadir el decreto de León XIII acerca del tomismo: muchos querían enseñar un tipo ecléctico de escolasticismo, mientras otros no hicieron ninguna tentativa de volver ni a Sto. Tomás ni al escolasticismo. En un *Moto Proprio* del 29 de junio de 1914 (*Doctoris Angelici*) estableció explícitamente que por "escolasticismo" se entiende "las principales enseñanzas de Santo Tomás de Aquino" y a fin de que no hubiera ninguna duda acerca de este significado, agrega: "Así pues, todos cuantos se dedican al estudio de la filosofía o de la sagrada teología, saben ya lo que dijimos en otra ocasión: que se exponen a grave detrimento si se apartan en lo más mínimo de Santo Tomás, sobre todo en punto a metafísica. Y ahora, además, declaramos que si se atreven a interpretar perversamente o a despreciar por completo *los principios y proposiciones mayores de la filosofía tomista*, no sólo no siguen a Santo Tomás sino que andan extraviados y muy lejos de él. Y téngase presente que si alguna vez ha sido aprobada y alabada la doctrina de cualquier autor o santo por Nos o por nuestros predecesores, y si además de alabada esa doctrina, se ha aconsejado difundirla y sostenerla, fácilmente se entenderá que en tanto se ha recomendado en cuanto estaba del todo conforme o en nada se oponía a los principios del Aquinatense"⁴⁰.

Pío X llegó a insistir que todas las instituciones otorgantes de grados pontificios debían utilizar la *Summa Theologiae* como texto en teología, y declaró que toda institución que no cumpliera esas directivas dentro de los tres años, sería privada de aquel derecho. Un mes después (29 de julio de 1914) la Congregación de Estudios aclaró el significado de las "principales enseñanzas de Santo Tomás", lanzando una lista de veinticuatro tesis fundamentales de filosofía, veintitrés de las cuales habían sido negadas por Francisco Suárez⁴¹. El 7 de marzo de 1916 la Congregación de Seminarios y Universidades confirmó como esencial esta lista e insistió que la *Summa Theologiae* fuera utilizada como texto o al menos como obra principal de referencia para la teología especulativa.

Esto significó un problema de conciencia para muchos jesuitas, quienes no podían aceptar las veinticuatro tesis. Por consiguiente Fr. Wlodimir Ledóchowski, General de la Sociedad, envió el 18 de enero de 1917 una carta, con miras a los miembros de la Sociedad, al Papa Benedicto XV para su aprobación o revisión; en la misma se acentuaba el lugar tradicional de Sto. Tomás en la Sociedad, así como también en las mentes de León XIII y Pío X⁴². Acerca de las veinticuatro tesis, argüía la carta que, aun cuando se hallaba en ella lo esencial del tomismo, uno no podría ser tildado de no tomista si por graves razones pensaba innecesario defender alguna de ellas. En consecuencia, concluía el General, las proscripciones de Pío X estaban "suficientemente satisfechas, aun cuando no se sostuvieran todas las tesis, en tanto que ellas se proponían como normas directivas seguras"⁴³. Esta razonable inter-

⁴⁰ Encíclica *Doctoris Angelici*, AAS, 1914, 6, 336-7.

⁴¹ La lista de esas tesis se publicó en AAS, 1914, 6, 383-6. Cf. AAS, 1916 8, 156-7; 1931, 23, 253-68. Para comparar con las enseñanzas de F. Suárez, vid., L. G. ALONSO GETINO, "El Centenario de Suárez", *La Ciencia Tomista*, 1917, 15, 384-8.

⁴² *Epístola Wlodimir Ledóchowski de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda*, ZKTh, 1918, 42, 201-256. Vid. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P., "La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia", *La ciencia Tomista*, 1915, 11, 388-408; 1915, 12, 34-48.

⁴³ Carta de W. Ledóchowski, *loc.*, p. 234.

pretación de la mente de la Iglesia fue aprobada por Benedicto XV el 19 de marzo de 1917.

El *Código de Derecho Canónico*, promulgado por Benedicto XV (1917) exigió que todos los profesores de filosofía y teología sostuvieran y enseñaran el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico (*ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancte teneant*)⁴⁴. Pío XI reiteró el pensamiento de sus predecesores en la *Studiorum Ducem*, dada con ocasión del texto centenario de la canonización de Santo Tomás (29 de junio de 1923), diciendo allí: “Nos, al hacernos eco de este coro de alabanzas tributadas a aquel sublime ingenio, aprobamos no sólo que sea llamado Angélico sino también que se le de el nombre de Doctor Universal, *puesto que la Iglesia ha hecho suya la doctrina de él*, como se confirma con muchísimos documentos”⁴⁵.

La constitución apostólica *Deus scientiarum dominus* (24 de mayo de 1931) detalló el curriculum de estudios para los seminarios, y lo impuso con toda su autoridad apostólica.

La Escena Moderna

Sin embargo, desde 1934 ha habido un movimiento en Francia, una especie de “subterráneo teológico”, que rechaza tanto al tomismo como al escolasticismo como totalmente inadecuados para nuestros días⁴⁶. Esos filósofos y teólogos franceses insisten simultáneamente en la importancia del retorno a la simplicidad, santidad y vitalidad de los antiguos Padres de la Iglesia, y en la importancia de crear una “nueva teología”, una “nueva filosofía” y una “nueva cosmología” para nuestra edad, basadas en la experiencia hegeliana de la realidad.

Esta *théologie nouvelle*, como se denomina, está influida principalmente por las modernas filosofías del evolucionismo, historicismo y existencialismo, acopladas a un sincero deseo de revitalizar un mundo agitado por dos guerras mundiales y amenazado por otra. Teología nueva que es más bíblica, patristica y litúrgica en su aproximación a los problemas que el estéril escolasticismo que se enseña en algunos seminarios. Como preparación filosófica para esta nueva teología, muchos teólogos franceses sostienen ser lo más adecuado hoy, para alcanzar una teología vital y plena de significación, una experiencia filosófica hegeliana. La cuestión es que para ellos el escolasticismo en general y el tomismo en particular son demasiado conceptuales, demasiado sistemáticos, esencialistas y secos para una teología vital capaz de llevar hacia alturas espirituales al hombre moderno. Aristóteles podía haber sido adecuado para Sto. Tomás, pero hoy está fuera de uso. Aun Sto. Tomás, dicen, no puede dar al hombre moderno la vital experiencia de un cristianismo vivo; mientras que el hegelismo, por otra parte, y especialmente el desarrollado por Kierkegaard, Bergson, Marcel y Blondel, es concreto, existencialista y universal en su per-

44 C.I.C., can. 1366, n. 2.

45 Encíclica *Studiorum ducem*, AAS, 1923, 15, 314.

46 Vid. JAMES M. CONNOLLY, *The voices of France*, Macmillan, New York, 1961, pp. 176-190.

47 R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, *Angelicum*, 1946, 23, 126-45

cepción espiritual del misterio y la grandeza del hombre en este mundo redimido por Cristo.

Muchas de esas ideas circularon en hojas mimeografiadas durante y después de la segunda guerra mundial, particularmente en los trabajos de Henri Bouillard y Teilhard de Chardin. Garrigoux-Lagrange, quien ha leído muchos de esos trabajos inéditos, dice que varios de ellos contienen “fantásticas” opiniones que van desde la apologética y la teología dogmática hasta la filosofía y extremas opiniones con respecto a la evolución⁴⁷. Las obras de Teilhard de Chardin son consideradas como ejemplos preminentes de la “nueva cosmología”; el *Surnaturel* de 1946 de Henri de Lubac se lo estima en general como parte del movimiento, y muchos considerarán las primitivas ideas de Danielou y de Mons de Solages como típicas de la nueva teología.

El interés cada vez mayor de las autoridades romanas, que por largo tiempo observaron este movimiento, culminó en la pieza teológica maestra de Pío XII, la *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950. En ella no sólo condena el Papa los errores fundamentales de la *théologie nouvelle* sino que también acentúa la importancia de retornar, en nuestros mismos días, a la doctrina del Angélico: “Quien bien considere todo esto, verá fácilmente por qué exige la Iglesia que los futuros sacerdotes sean instruidos en filosofía de acuerdo con los métodos, doctrina y principios del Doctor Angélico, puesto que, como sabemos por experiencia multiseular, el método del Aquinate es singularmente extraordinario tanto para la enseñanza de los estudiantes como para sacar a luz la verdad... Cuán deplorable es entonces que esta filosofía, recibida y honrada por la Iglesia, sea desdeñada por algunos que, desvergonzadamente la llaman anticuada en la forma y racionalista, como dicen, en su método de pensamiento”⁴⁸.

El mismo Pío XII anota: “Lamentablemente, esos abogados de la novedad pasan fácilmente del desprecio de la teología escolástica al descuido y menosprecio de la misma autoridad docente de la Iglesia, que da tal aprobación autoritaria a esa teología”⁴⁹. Es esta una de las tristes características de un mal orientado celo: el celoso puede fácilmente alienarse a sí mismo de la fuente misma de su celo. Afortunadamente ninguno de los llamados “nuevos teólogos” ha interrumpido su comunión con la Iglesia, ni desea hacerlo.

La encíclica *Humani generis* apareció como una inesperada bomba a los teólogos franceses, más no eliminó el movimiento, el cual, de hecho, contiene muchos aspectos recomendables. Desde 1950, el entusiasmo popular por las ideas de Teilhard de Chardin ha avanzado a saltos, por lo cual el Santo Oficio publicó un *Monitum* (junio 30 de 1962) contra “las ambigüedades y aun graves errores” contenidos en los escritos del difunto Padre Teilhard⁵⁰. En el mes de octubre pasado, el profesor Etienne Gilson me escribió desde París diciendo: “En París Tomás ha pasado de moda y la nueva chifladura la constituye la teología-ficción de Teilhard de Chardin. Están literalmente locos por ella”⁵¹. Más y más intelectuales franceses son atraídos por su arrebatadora visión evolucionista que involucra cosmología, filosofía y una nueva teología. En Estados Unidos no hemos aun comenzado a sentir el impacto de esta nueva

⁴⁸ Encíclica *Humani generis*, AAS, 1950, 42, 573.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 567.

⁵⁰ *Monitum* del Santo Oficio, junio 30 de 1962: “saois patet praefata opera (Patris Petri Teilhard de Chardin) talibus scaterere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicom doctrinam offendant”, AAS, 1962, 54, 526.

⁵¹ Comunicación personal de E. Gilson, fechada en París, 15 de octubre de 1962.

cosmología, de esta nueva filosofía, de esta nueva teología; aun cuando han aparecido en inglés varios escritos de Teilhard de Chardin. Todavía queda por verse si los norteamericanos responderán o no entusiastamente a la nueva teología, como los franceses.

Concluyendo, deseo notar tres cosas. Primero, históricamente hablando el programa de León XIII nunca ha sido universalmente cumplido en colegios, universidades y seminarios católicos y ni aun los ardientes esfuerzos de san Pío X lo pudieron hacer. Hasta que tal programa sea realmente llevado a cabo de modo total, existirán siempre celosos sacerdotes que reaccionen contra lo que sólo saben a medias: las reacciones contra el tomismo en la media centuria pasada, lo han sido contra un pseudo-tomismo, contra un Tomás entendido a medias.

En segundo lugar, debemos comprender que muchas importantes cosas han sido descubiertas en las últimas décadas y otras muchas ideas valiosas han sido reconquistadas por los pensadores modernos. Sólo es necesario considerar el magnífico desarrollo de la historia y el refinamiento del método histórico, los extraordinarios hallazgos de la psicología, el psicoanálisis, las intrigantes sugerencias de la demografía, los descubrimientos fascinantes de la arqueología, filología, la religión comparada; para no decir nada de los modernos descubrimientos de la física, la genética, antropología y paleontología; todo lo cual nos hace comprender el tremendo avance hecho en los pasados cien años.

Dentro de los últimos cincuenta años ha surgido una maravillosa restauración de los estudios bíblicos y patrísticos y de la vida litúrgica. Se ha dado un enorme paso hacia la caridad cristiana, señalado por los movimientos ecuménicos en todo el mundo; de hecho, existe un gran avance en el renacimiento religioso de nuestros días. Nada de esto puede ser despreciado por los modernos guías del catolicismo.

Finalmente, y de acuerdo con la mente de la Iglesia, sólo los adecuados principios filosóficos y teológicos de Santo Tomás son capaces de dar una moderna *Weltanschauung* católica que se moverá junto con el mundo moderno y lo salvará para Cristo. *Ite ad Thomam* no es el grito de un Papa anticuado sino el de un profeta que ve cual puede ser la piedra miliar de la cristiandad en el mundo moderno. Luego, la gran responsabilidad es nuestra. A nosotros, tomistas y católicos del mundo entero, nos toca demostrar que podemos incorporar todo lo bueno y moderno de nuestra era y dar el gran paso hacia el futuro.

JAMES A. WEISHEIPL, O. P.

Albertus Magnus Lyceum,

(Traducción de J. E. B.)

River Forest, 111

LA METAFISICA CLASICA Y MICHELE FEDERICO SCIACCA*

Nuestro tiempo, que inconsciente se entretiene con los peligros inventados por la técnica o, a sabiendas, se desespera en la nada existencial, presenta frecuentemente el fenómeno de la conversión: del *mundo* a Cristo —o sea al catolicismo— ya que fuera de la Iglesia católica no hay cristianismo auténtico, y sin la mediación de la Jerarquía no se conoce, normalmente, Dios Uno y Trino.

Tal fenómeno de la conversión resulta, naturalmente, más imponente en el mundo de la alta cultura, más significativo en el campo de la filosofía. También aquí, a menudo no aparece como un pasaje inmediato sin la lógica mediación de los *preambula fidei*; es significativo el así llamado *espiritualismo cristiano* difundido sobre todo en Francia y en Italia, que resulta lógicamente un cristianismo exigencial, fideísta —por no pocos lados afín también al *modernismo* de hace más de medio siglo— y, por tanto, psicología y fenomenología; privado, precisamente, de aquellos imprescindibles *preambula fidei* —filosóficos e históricos— sin los cuales el cristianismo se resuelve en un *estado de ánimo* —al modo de Marcel— contra quien Sartre tenía razones que esgrimir.

También Michele Federico Sciacca, convirtiéndose del inmanentismo trascendental gentiliano —o sea de una refinada forma del ateísmo y del naturalismo— llegó primeramente a las riberas del espiritualismo cristiano. Donde, empero, su agudo ingenio y su vasta cultura le impidieron empantanarse, si la suya debía ser una conversión filosófica, de un filósofo auténtico.

Por esto, la investigación y la elaboración metafísica de la trascendencia —de Dios, Cristo, la Iglesia— aunque en ella el autor se encuentre aun empeñado y se le abran nuevas perspectivas —se puede encuadrar en la gran metafísica clásica, helénico-cristiana: y, precisamente, en la corriente platónico-agustiniana (la cual resulta lógicamente abierta al aristotelismo y al tomismo).

Itinerarium Mentis In Deum

El desarrollo y el progreso del pensamiento de Michele Federico Sciacca pueden esencializarse en tres momentos: 1) el actualismo gentiliano, o sea, el inmanentismo ateo; 2) el espiritualismo cristiano, o sea la trascendencia exigencial; 3) la metafísica platónico-agustiniano-rosminiana, o sea una fundación teórica del exigencialismo teístico cristiano.

El actualismo gentiliano suprema expresión racional del idealismo hegeliano y, por tanto, del pensamiento moderno— no obstante las apariencias y las exi-

* M. F. SCIACCA, *La clessidra*, vol. I, de *Opere complete*, Marzorati, Milano; 1959.

gencias espirituales y religiosas, se resuelve lógicamente en una concepción panteístico-inmanentista de la realidad y, consiguientemente atea —como pien había predicho Shopenhauer— más bien naturalista —como insistía Martinetti: Que el *deber* ser queda disuelto; despotenciado por la dialéctica de los opuestos, en el *ser empírico*— en el *hecho* del opuesto positivismo.

Sciacca ve profundamente en el gran Pirandello (su coterráneo y pariente) la autocrítica estético-literaria del inmanentismo, que desemboca fatalmente en el solipsismo y en la desesperación, “consciente que, negado Dios, todo es nada”¹ I: fatalmente la nada existencial de Heidegger y de Sartre. “Cuando ridículo cubre la minúscula cabeza del ateo”²; que “se retrae en sí mismo por miedo y no por coraje y niega a Dios no por convencimiento, sino porque teme convenirse de lo contrario”³.

Pero Sciacca sale del actualismo gentiliano sobre todo a causa de la solución auténtica del problema del mal y del dolor, la cual resulta posible sólo en el Dios de Cristianismo (Pascal). De donde sigue la segunda fase esencial de su pensamiento, la del espiritualismo cristiano. La cual, empero, aparece como una posición exigencial, fideísta, afectiva: y, por tanto, psicológica no filosófica, no obstante las mejores intenciones morales que son extrañas a la filosofía.

“Convencido de no poder resolver mi problema dentro del idealismo hegeliano, abandonaba la posición, incluso el principio de la trascendentalidad, tanto en el sentido kantiano como en el hegeliano —y sobre este punto la diferencia y el disentimiento entre Carlini, Guzzo y yo son originarios e inequívocos— pero, sin tener nada a mano para sustituirla, por lo que mi espiritualismo permanecía vago e impreciso teóricamente y se caracterizaba, no por su fundada estructura teórica, sino por una exigencia de orden religioso, por una necesidad de trascendencia. Para sobrepasar esta posición y ver el nuevo punto de vista según el cual rehacer por mi cuenta el camino, se me consumirán diez años (1936-46), tantos, cuantos se me habían pasado para salir del idealismo inmanentista”⁴.

Se pasa así a la tercera fase esencial del pensamiento de Sciacca, en el cual va elaborando una metafísica por la fundación nocional de la trascendencia, del teísmo y del cristianismo, primero solamente exigido: “momento exigencial necesariamente fideístico y filosóficamente estéril, o sólo descriptivo y fenomenológico”⁵. Cristianismo, por tanto, no más fideístico, porque —auténticamente— “el pensamiento católico habla de verdad revelada, pero no se sirve de ésta para fundar sobre ella la validez de las verdades racionales y la acepta, no sólo por la fe, sino porque la razón *juzga* (y por ello es *crítica*) que le es conveniente y no contradictorio”⁶.

La meditación de Platón, Agustín y Rosmini fueron fundamentales para la elaboración de su metafísica —que fundamentaba el cristianismo. Al lado de éstas, las otras raíces principales del pensamiento de Sciacca, son Pascal —el clásico apologista moderno del cristianismo— Blondel —para quien el gran problema de la vida no resulta integralmente resoluble sin el Dios cristiano —no sólo aun y siempre Gentile— sino transfigurado en la *interioridad objetiva*. Sciacca denomina a su conquistada metafísica *idealismo objetivo y filosofía de la integralidad*. Idealismo objetivo, porque la verdad no es trascendental, construida, subjetiva, sino trascendente, dada, objetiva. Filosofía

¹ *Op. cit.*, p. 106.

² *Op. cit.*, p. 105.

³ *Op. cit.*, p. 136.

⁴ *Op. cit.*, p. 109.

⁵ *Op. cit.*, p. 120.

⁶ *Op. cit.*, p. 137.

de la integralidad, porque es elaborada sobre todas las exigencias del hombre —naturalmente subalternadas a la razón. En el grupo de los densos volúmenes del último, Sciacca, presenta un particular interés *Come si vince a Waterloo* (1957) que encubre un contenido arcano y tremendo.

“Y el sentido es éste: ¿cómo se vence en la derrota? ¿Cómo, cuando el mundo y nuestra vida se nos deshacen entre las manos, se puede transformar la derrota en victoria? ¿Cómo se vende en Waterloo? . . . y después, en Waterloo, se van al aire (y no se pescan más) los alcornoques y las virutas, los pedazos de papel y las hojas secas; se van al aire porque quedan a flote y el viento se los lleva”⁷. “Quien sabe despedirse del tiempo, sabe seguir en el tiempo el paso de lo eterno. Marchar en el campo de la derrota es la victoria que hemos enseñado aconocer”⁸.

Llegada al Catolicismo Clásico

El libro es el resultado de páginas escritas en tiempos y lugares diversos. “Digo aun que estas páginas han sido escritas un poco en todas partes por el mundo: algunas (muchas) en España, otras en Francia y en Bélgica, otras viajando todavía por la Argentina, Chile, Uruguay, Brasil . . . y otras aun, para terminar, en Dinamarca, Holanda y . . . en Italia”. Pero presenta una unidad profunda y padecida, no retórica ni académica: aquella que señalábamos primero, dramáticamente humana y divinamente cristiana. “Y entonces en Austerlitz se pierde, en Waterloo se vence”.

Tenemos motivo para creer que el constitutivo esencial de la metafísica trascendente de Sciacca esté representado por Agustín —con quien tiene profunda afinidad epiritual y especulativa. El problema del mal que Agustín había padecido práctica y teóricamente y por cuya solución auténtica e integral se había convertido del maniqueísmo al cristianismo— como Sciacca del idealismo al mismo cristianismo. El de interioridad, que en Sciacca representa una persistente herencia del pensamiento moderno y que él pretende reencontrar en la doctrina de la *iluminación* agustiniana; pero con la objetividad y la trascendencia de las cuales Sciacca tenía necesidad para la constitución de una auténtica metafísica, que fundamente racionalmente su exigencialismo cristiano.

Y Sciacca se midió con Agustín, uno de los *pocos grandes* pensadores de la humanidad, que domina el pensamiento cristiano durante casi un milenio; que, con Aristóteles, fue el maestro de Tomás de Aquino, el mayor discípulo de ambos; que resuelve definitivamente, auténticamente, integralmente, el problema del mal y de la historia-insoluble antes y fuera del teísmo cristiano (recuérdese *De Civitate Dei*, su obra maestra).

Documento revelador de la comprometida meditación de Agustín por parte de Sciacca, resulta el primer volumen de su proyectada trilogía integral sobre el hombre y sobre el pensador, histórica per con intención especulativa⁹. Obra conducida sobre las (no fáciles) fuentes, informada de las interpretaciones clásicas (la literatura agustiniana es imponente), penetrante, clara, eficaz.

⁷ *Come si vince a Waterloo*, p. 10-11, vol. II de *Opere Complete*, Marzorati, Milano, 1957.

⁸ *Op. cit.*, p. 5.

⁹ S. *Agostino*. La vita e l'opera: L'itinerario della mente, vol. I, Morcelliana, Brescia, 1949.

Sciacca defiende a San Agustín de la antigua acusación de fideísmo —debidamente, más bien, al agustinismo medieval— porque un *intelligo ut credam* debe lógicamente preceder al *credo ut intelligam*: Antes de indagar al Dios cristiano, era necesario explicar racionalmente la realidad. Y así Sciacca advierte justamente cómo el problema gnoseológico característico para Agustín es el de la *verdad de los juicios*, mientras que el problema gnoseológico característico para Tomás es el de la *formación de los conceptos* que condicionan el juicio¹⁰.

Pero Agustín es un metafísico clásico, uno de los dos grandes metafísicos clásicos cristianos. Y por lo tanto anclado en la concepción del *er* —bien diversa de la concepción *fenomenística* e *idealista* moderna—. Y si históricamente Agustín no puede reducirse a Tomás, como a la inversa, lógicamente Agustín deemboca en Tomás, que ha sido su más grande discípulo crítico, como Aristóteles de Platón.

La otra fuente principal del pensamiento de Sciacca está representada por Antonio Rosmini, sobre quien ha escrito varios, importantes estudios, y que, creemos, significan como un camino ideal en él, que pasa de un trascendentalismo kantiano —que se manifiesta en el Rosmini del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*— al platonismo agustiniano— que se advierte en el Rosmini de la *Teosofia*. Ciertamente, Rosmini puede ser considerado históricamente como el más importante pensador católico del tiempo moderno, que intentó una enciclopedia filosófico-católico-moderna, valorador crítico tanto del empirismo como del idealismo.

Aquí el problema se hace más complejo, porque desde hace casi un siglo y medio se polemiza amplia y vivamente sobre el significado y, por tanto, sobre el valor del pensamiento rosminiano, proponiéndose las más diversas interpretaciones (escepticismo o panteísmo, idealismo trascendental o idealismo objetivo, fenomenismo o realismo) por los más diversos pensadores (Gioberti, Martinetti, Gentile, Olgiati, Bozzetti, Sciacca).

No pretendemos entrar en el arduo debate del que podemos prescindir, limitándonos solamente a algunas observaciones en relación con el pensamiento de Sciacca. La primera es que en Rosmini aparece (siempre más) notable el influjo de la tradición platónica-agustiniana, la cual pertenece a la metafísica clásica. La segunda, que aspectos clásicos de su pensamiento fueron advertidos en un reciente ensayo, cuidadoso y documentado, de un neotomista contemporáneo¹¹.

Giacon interpreta el pensamiento de Rosmini como idealismo objetivo —análogamente a Martinetti y Sciacca— manteniendo por lo tanto que el ser rosminiano, aun siendo trascendente al sujeto empírico, permanece *ideal* y no real, *fenomenístico*, y no *realístico*¹², pero sostiene que el pensamiento rosminiano presenta varios elementos de una fenomenología del conocimiento —punto de partida obligado para una metafísica del conocimiento— congruentes con la metafísica más bien tomista y por tanto con el realismo clásico.

La tercera observación de —una consecuencia fundamental— es que el mismo Sciacca declara acerca de Rosmini que “él no es más Rosmini, sino el Rosmini *mío*”, de donde sus conclusiones se resuelven en las mías, “dejando de ser ortodoxamente rosminiano”¹³, “yo lo he (a Rosmini) reformado a fondo”, escribía Sciacca a quien escribe el 7 de febrero de 1961. Lo que es natural, porque

¹⁰ *Op. cit.*, p. 339.

¹¹ Carlo Giacon, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silva, Génova, 1960.

¹² *Op. cit.*, cf., pp. 85-86.

¹³ *La Clessidra*, pp. 113-114.

Sciacca no es esencialmente un historiador de la filosofía, sino un filósofo teórico; y su filosofía, en su última fase, es una filosofía de la *integralidad*, donde no puede ciertamente estar ausente el ser *real*.

Pero el constituyente esencial del pensamiento de Sciacca es el catolicismo: primero exigido psicológicamente *more* espiritualismo cristiano, después querido fundar racionalmente —filosófica e históricamente— según la auténtica doctrina ortodoxa de los *preambula fidei*. Un catolicismo auténtico, romano, del que es mediadora la Jerarquía, culminante en Pedro, a quien compete la plenitud del poder que no encuentra las simpatías aun de no pocos católicos modernizantes, de algunos espiritualistas cristianos, los cuales afirman, Dios lo quiera, que son católicos, pero no según la Jerarquía —donde Lutero puso las barreras— o declaran no querer *agruparse* bajo la Jerarquía (por motivos práctico-empíricos).

El catolicismo de Sciacca resulta singularmente documentado por su empeño, estudio, competencia, fenómeno no frecuente aun entre los laicos católicos cultos y por no pocos libros escritos sobre el tema: significativo por ejemplo *La Chiesa e la civiltà moderna*¹⁴, *fresco sempre, aunque tiene más de doce años* de vida, donde tiene el coraje de refutar y condenar la civilización moderna —contra el historicismo oficioso y oficial de moda, a diferencia, por cierto, de algún pequeñito que hace filosofía— en nombre de la verdad que no es *filia temporis* sino *filia aeternitatis* como antihumana, es decir, anticristiana, esclava del materialismo de la técnica y desesperada por la nada existencial.

No podemos menos que volver a referirnos a algún breve, eficaz, pasaje del volumen, porque Sciacca es un pensador-artista. “Desde el renacimiento en adelante, el mundo moderno se ha encaminado hacia un proceso constante de descristianización”¹⁵. “Cuando hoy se consideran las ruinas morales, sociales, materiales del laicismo moderno, corruptor de la vida de hombres y pueblos, se tiene el deseo de concluir que, comparada con la magnífica unidad del mundo medieval, la tan ponderada civilización laicista moderna no es más que una trágica parodia y una ruinoso involución”¹⁶. “Es condigno *camarada* (el marxismo y el crocianismo) del fascismo y del racismo, en cuanto la inmanencia histórica, a pesar de su alma burguesa, es madre de toda violencia y justificadora de ella, aunque se declare paladín de la libertad”¹⁷.

La civilización moderna, “deificando sucesivamente, ora la Historia, ora la Libertad, ora el Progreso, ora la Ciencia, ora la Humanidad, ha creado un culto idolátrico de estos valores”¹⁸. Existe una cosa que no puede progresar, “porque eterna y siempre verdadera, si progresase moriría”¹⁹. El primero de los enemigos del humanismo integral, cristiano, que debe ser combatido, es “la exaltación de lo colectivo y la potencia de la técnica, dos manifestaciones típicas del mundo contemporáneo, antihumanísticos, aun cuando se enmascaran de humanismo”²⁰. Hay un abismo mucho más profundo entre cristianismo y civilización moderna, que entre cristianismo y paganismo (la filosofía, el arte y el derecho clásicos han sido valorizados, acogidos y potenciados por el cristianismo). “Por eso, no existe antítesis entre paganismo y cristianismo, pero sí entre el cristianismo y la moderna civilización laica, en cuanto ésta no es pagana sino anticristiana”²¹.

¹⁴ *La Chiesa e la civiltà moderna* Morcelliana, Brescia, 1948.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 13.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 24.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 32.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 35.

²⁰ *Op. cit.*, p. 80.

²¹ *Op. cit.*, p. 86.

Platón y Agustín son dos grandes metafísicos clásicos, que han sido lógicamente desarrollados y potenciados por Aristóteles y Tomás. En cuanto a Rosmini, creemos que él puede ser también situado en la tercera escolástica o segunda escolástica, como el momento platónico y agustiniano de ella —por su constitutivo platónico y agustiniano— que después debería haber sido resuelto en el momento aristotélico-tomista.

Rosmini tiene ciertamente el mérito de haber abierto ampliamente al pensamiento católico el pensamiento moderno (esencial), del que se puede decir que por más de tres siglos vivió separado y, por tanto, imposibilitado de criticarlo eficazmente. Es necesario reinsertar en el pensamiento moderno la metafísica clásica y, por lo tanto, es necesario conocerlo. Como, por ejemplo, ha hecho Francisco Olgiati, reafirmando el realismo tomista, después de haberse vuelto gran conocedor del significado del pensamiento moderno, como fenomenismo e idealismo.

¿Por qué Sciacca, con su penetrante ingenio y su vasta cultura, después de haber cometido los grandes sistemas de Platón, Agustín y también Pascal, Rosmini, Blondel, Gentile, no se cimenta con los sistemas imponentes y austeros en Aristóteles y Tomás? ¿Para asimilarlos y manifestarlos en aquel bello, eficaz, deslumbrante estilo que lo mancomuna a Platón y Agustín? ("Escribir un volumen sobre Santo Tomás ha sido siempre mi propósito", decía Sciacca a quien escribe, en la carta citada más arriba). Este consejo sincero de un amigo neotomista se funda también sobre el hecho que no pocos y en aumento homologan los resplandores neotomistas en el pensamiento vivo y fecundo de Michele Federico Sciacca²² como rayos matutinos del sol de Aquino.

UMBERTO PADOVANI
 Universidad de Padua
 (Trad. de A. Caturelli)

²² Cf. *Atto ed essere*, vol. V, *Opere Complete*, 2ª ed., Marzorati, Milano, 1958, y *Morte ed immortalità*, ib., IX, ib., 1959.

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

a cargo de J. E. Bolzan y colaboradores

* *Ciencia y Tecnología* es un título tan usado y abusado que el lector puede esperar cualquier cosa como contenido: desde una desmedida alabanza de los indudablemente fascinantes hallazgos de la tecnología y las ventajas de la "cultura" técnica, hasta un concienzudo análisis tanto de la importancia de aquella tecnología como de su dependencia de la ciencia y de la estructura de ésta. Pero esto último es muy raro. Y es lo que hace van Melsen¹, quien no se contenta con dar algunas nociones más o menos amplias sobre la cupla ciencia-tecnología, sino que, frente a la magnitud del problema, no duda en dedicarle un grueso volumen, a fin de precisar adecuadamente los términos y soluciones.

Porque ciertamente no es fácil relacionar ciencia y técnica si previamente no se tiene una noción clara de las peculiaridades estructurales de la ciencia, para recién entonces pasar a su evolución hacia la tecnología. De aquí entonces que en la *Iª Parte*, "The nature of physical science", nuestro autor se preocupe por exponer *qué es* la ciencia y no solamente *cómo* se va ella edificando; ya que —observa— si bien es cierta la unanimidad existente entre los científicos en cuanto al modo de trabajar, las discrepancias aparecen en cuanto se les pregunta, p. eje., qué es una teoría científica. Existe, entonces, un problema epistemológico que debe ser aclarado desde su misma raíz, desde el carácter no reflexivo de la ciencia (c. I) —por cuanto a su consecución basta el método práctico—, pero sí empírico (c. II), abstracto (c. III), exacto (c. IV) y epistemológico-operacional (c. V), que la distingue frente a otros dominios del conocimiento. Se valoran aquí los presupuestos de la ciencia; el papel que juegan la experiencia externa y la abstracción, el carácter inductivo-analítico del conocimiento científico; el concepto de exactitud y la función de las matemáticas; y la ciencia como conocimiento. Completan esta primera parte dos capítulos, uno dedicado a la estructura fundamental de la realidad material, y otro al ser del hombre y de la materia. En el primero, defendiendo la estructura específico-individual del ser móvil como presupuesto de la investigación experimental, desarrolla muy originalmente algunas de sus posibilidades, especialmente en el parágrafo sobre "The species-individual structure and mathematics"; capítulo completado con un estudio somero acerca de cantidad y cualidad y el determinismo de la materia. El capítulo que sigue, "The being of man and of matter", trata de los problemas concernientes a la libertad y el determinismo, mecanismo y vitalismo y la jerarquía del ser, completando así *vitalmente esta nutrida primera parte*.

¹ ANDREW G. M. VAN MELSEN, *Science and Technology*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1961.

En la 2ª Parte: "The influence of physical sciences upon culture", aparecen los resultados de esa ciencia *que es* tal como lo mostró el desarrollo anterior. En primer lugar, las influencias sobre el desarrollo de la ciencia (c. VIII), desde el panorama histórico-metodológico hasta la influencia de la filosofía, y donde juega un papel importantísimo el cambio operado, a través del tiempo, en la concepción de la naturaleza y la imagen del universo (c. IX), imagen que en nuestra época ha sido, de facto, profundamente afectada por la eclosión de la técnica, afección que alcanza lógicamente hasta la estructura social.

Cumplidos estos dos capítulos a modo de introducción, entra van Melsen ahora de lleno en el estudio del fenómeno tecnológico. La evolución de la tecnología (c.) con sus énfasis decidido en el "saber para hacer", contra la clara distinción entre *epistemè* y *technè* clásica y sus repercusiones humanísticas, ha conducido al estudio de la esencia de esa tecnología (c. XI), puesto que el descuido de su verdadera posición dentro de un esquema *al menos* antropocéntrico, la convertiría en un real peligro (c. XII) ya que "technology is the realization and consequently the embodiment of human ideas in matter" (p. 261). Por donde, también, ingresa la tal tecnología en el ámbito humano, deviene parte de la cultura actual, significando otro modo de dialogar con la naturaleza; de aquí el c. XIII: "Nature, man and technology", completado por el siguiente: "The technological order and the former ideal of knowledge", donde aparece el carácter peculiar que aporta la moderna relación teoría-práctica y el concomitante desvío del interés hacia ella. Resulta original aquí las ideas de van Melsen acerca de la secularización de la idea de Redención y de la caridad.

Un capítulo, el XV, acerca de las consecuencias intrínsecas del orden tecnológico; y un *epílogo* señalando la lógica interna que guía al desarrollo de la ciencia y la realidad espíritu-material del hombre —ideas ambas que resultan el hilo conductor de toda la obra— cierra una exposición que, necesariamente, ha de contar con la aprobación en general del lector. En amplitud y profundidad ha sabido van Melsen desentrañar de por fino tanto la estructura del saber-hacer técnico como su significación antropológica. [J. E. B.]

* El tercer volumen de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*² está compuesto por trabajos dedicados a la explicación científica (8 artículos), el problema del espacio (un a.), y del tiempo (un a.), en un conjunto de 600 pp.

En "The ontological statutos of theoretical entities", G. Maxwell, preocupado por la realidad ontológica de campos, electrones, fotones, etc., se pronuncia en favor de la misma. Lo cual, de paso, le obliga definirse acerca de los criterios de realidad frente al instrumentalismo de la ciencia. P. K. Feysabend ("Explanation, reduction and empiricism") critica ciertos principios platónicos y cartesianos que, dice, no son consistentes con un empirismo razonable, al cual quiere presentar ahora purificado.

Comparar dos modos de explicación científica: deducción a partir de leyes estrictamente universales o bien según leyes de probabilidad, será tarea de C. G. Hempel en su "Deductive-nomological vs. statistical explanation", donde señalamos especialmente su segunda parte, sobre el criterio acerca de explicaciones probabilísticas. En un denso trabajo, M. Scriven ("Explanations, predictions and laws") no sólo intenta resumir las diversas posiciones actuales

² H. FEIGL - GROVER MAXWELL (curadores), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III: *Scientific explanation, space and time*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.

con relación a la lógica de la explicación, sino que propone una vía de soslayar las exigencias de la deducción estricta. "Explanation, prediction and 'imperfect' knowledge", de M. Brodbeck, constituye un intento —fallido— de fundamentar todo conocimiento científico en la lógica del lenguaje: "to understand the world, we need therefore not look at it, but merely analyze our concepts" no sólo es la frase final de su trabajo, sino también su leit motiv.

Cuando W. K. W. Rozeboom habla de "The factual content of theoretical concepts", se queda, de hecho, a medio camino puesto que sólo trabaja en el terreno lógico-formal lingüístico. La distinción entre juicios analíticos y sintéticos es objeto de dos artículos. En el primero, H. Putnam ("The analytic and the synthetic") sostiene que "analytical statements are statements which we all accept and for which we do not give reasons... they are true by 'implicit convention'". En el segundo, G. Maxwell ("The necessary and the contingent") defiende la distinción entre juicios necesarios o analíticos y juicios contingentes o sintéticos, con la referencia ineludible a las formalidades lingüísticas.

Es el de A. Grünbaum ("Geometry, chnometry and empiricism") el trabajo filosóficamente más importante de este volumen: sus críticas a ciertas concepciones relativistas —sean o no compartidas— si bien preferentemente epistemológicas, no dejan de incursionar hacia el contenido real de las formulaciones físicas. Mas con W. Sellars ("Time and world order") vuélvese a caer en la desmedida pretensión de resolver algunas aporías sobre el tiempo y las cosas y hechos temporales, recurriendo exclusivamente a la lógica.

En resumen, y sin enjuiciar más los trabajos individualmente, la impresión que resta es que, de seguir en este camino exclusivamente, la actual "filosofía de las ciencias" se resolverá en un corral sin salida y acabará por esterilizarse: la reducción de la "filosofía de las ciencias" a la "lógica-epistemología-lenguaje de las ciencias" la dejará en el umbral estrecho, fuera del convite ontológico: *et ibi erit fletus et stridor dentium*. Y la salida, el "traje de bodas", no es, sino la antigua y no anticuada *filosofía natural*: afincarse en la lógica o el lenguaje sin pasar de hecho, y negando de derecho, hasta la filosofía toda del ser móvil, es hacer lo de Gervasio con su escopeta: "siempre la estaba cargando, la cargaba todo el día y el tiro nunca salía". [J. E. B.]

* Con ocasión del centenario de la publicación del libro de Carlos Darwin, "El Origen de las Especies" (1859), y gracias a la generosidad de la Fundación "Giorgio Cini", el Comité de Docentes Católicos de la Universidad de Ferrara pudo realizar un "Encuentro" en la ciudad de Venecia³. En el transcurso de las dos jornadas en que fue dividido el trabajo, expusieron sus puntos de vista sobre el problema de la evolución nueve relatores. Director del debate fue el insigne y conocido investigador Prof. Piero Leonardi.

Los trabajos científicos se inician con el trabajo de Angelo Drigo: "Evolución del cosmos". Rápidamente hace una apretada síntesis de los conocimientos actuales sobre la formación del Cosmos, resumiendo luego lo dicho en estos términos: "El desarrollo del universo puede caracterizarse por dos procesos distintos: un proceso evolutivo y uno involutivo que tal vez se hayan iniciado contemporáneamente o casi, pero, que se han desarrollado con velocidades netamente distintas de modo que hoy parece predominar la fase involutiva".

Eusebio Tria abordó el tema "El problema del origen de las substancias

3 P. LEONARDI (curador), *L'evoluzione*, Fondazione Giorgio Cini, Editore Sansoni, Firenze, 1961.

orgánicas". Inicia su exposición recordando los cuatro períodos evolutivos de Calvin, pasando seguidamente a analizar las posibilidades de la formación de sustancias orgánicas complejas a partir de sustancias más simples. Para eso cita las hipótesis de Haldane, de Oparín, de la presencia de radiaciones radioactivas y la de Miller. El problema de mayor complejidad es determinar el origen de las proteínas. Es improbable, afirma el orador, que partiendo de sustancias orgánicas simples, pueda llegarse, en el laboratorio, a la síntesis de los ácidos nucleicos, ya que el proceso natural duró millones de años.

Iniciada la discusión de los dos temas leídos, pregunta Tronconi si, en base a las experiencias de Oparín, sería posible la formación en el laboratorio de una célula orgánica capaz de vivir y multiplicarse. Contesta Tria que, teóricamente, el problema puede resolverse y, brevemente, indica el proceso, por lo demás conocido en Química Biológica. Concluye señalando: "Lo que teóricamente es posible, no siempre lo es en la práctica". Por otro lado, la opinión de Oparín es clara: según él, no puede excluirse que el amoníaco, el metano y el anhídrido carbónico, en solución acuosa, reaccionen entre sí bajo la acción de radiaciones u otros factores exógenos, originando, primero, los aminoácidos, y, luego de millones de años, sustancias más complejas, para llegar, por fin, a las células vivas.

De entre las demás, interesa la exposición de Piero Leonardi. Su tema: "Nuevos descubrimientos y nuevos problemas de Paleontología humana". Trata del hallazgo de Hürzeler (2 de mayo de 1958), en Baccinello, a unos 25 Km. de Grosseto, de un ejemplar casi completo de *Oreopithecus bambolii*. Colocado por Gervais y Cocchi entre los monos, el ojo avizor de Hürzeler vio algo más: algunos caracteres que lo colocaban más al lado de los monos antropomorfos y homínidos que entre los cinomorfos. Ya en el congreso de Sabadell, 1954, Hürzeler se había expresado así, dirigiéndose a Leonardi: "El más antiguo antecesor del hombre". Más adelante, al tratar la analogía de la dentición del *Oreopithecus* con la de los *Australopithecinae*, hace una descripción de esta interesante familia descubierta en Sudáfrica a partir de 1925. Pasa luego a reseñar los significados dados al término "homínido" y considera el hallazgo de Baccinello y siempre que se confirme, como "prehomínido". Colocado el *Oreopithecus* en el lugar que cree corresponderle, se pregunta qué relaciones puede haber con el hombre y con los monos antropomorfos. Su posición es la clásica en la actualidad: tanto el hombre como el mono antropomorfo descienden de un tronco común no conocido aún. En cuanto al *Oreopithecus*, para mí, es una rama terminal que ha desaparecido sin dejar descendencia. ¿Por qué? Porque, por lo poco que de él conocemos "habría" llegado a la máxima especialización y, por lo tanto, no podría originar formas nuevas. Esperemos, sin embargo, las conclusiones de Hürzeler, del estudio del ejemplar casi completo descubierto en 1958.

En la segunda parte de su disertación, Leonardi menciona un hecho interesante al cual hace un aporte personal. Desde el descubrimiento del *Paleanthropus palestinus*, había llamado la atención la presencia, en esos restos, de caracteres híbridos, es decir, que se encuentran en el Hombre de Neandertal y en el *Homo sapiens*, que se suponía descendiente de aquél. Hallazgos posteriores de carácter paleontológico, como los descubrimientos de Rust en Jabrud, en Siria, y los del autor en los Colli Berici (Italia), donde, en el mismo yacimiento han sido encontrados elementos típicos musterienses (Neandertal) y otros correspondientes a culturas posteriores, es decir, del *Homo*

sapiens del paleolítico, pondrían en evidencia lo dicho. Evidentemente, la realidad es distinta del cuadro simplista con que algunos autores han pretendido ubicar al hombre en el tiempo: Arqueoantropo... Paleoantropo... Neoantropo...

La reunión terminó con la relación del R. P. Giulio Cesare Federici, S. J.: "La evolución frente a la teología y a la fe". Luego de una breve introducción, divide su trabajo en dos partes, destinando la primera a reseñar históricamente las relaciones de la Iglesia Católica y la teoría de la evolución, y la segunda a concretar algunos puntos doctrinales. Interesan éstos: 1. En principio, no es de la competencia específica del filósofo, del teólogo o del exégeta, afirmar o negar la existencia del evolucionismo como pura realidad científica. 2. Sin embargo, en determinados casos, estas cuestiones pueden entrar en las esferas de competencia antes mencionadas si, en la formulación de teorías o hipótesis hay atingencias a verdades filosóficas absolutas o a la fe católica en cuanto se basa sobre la revelación divina. 3. Estos puntos de contacto pueden ser los siguientes: a) Existe un Principio único y absoluto, de naturaleza espiritual del cual tienen origen todas las cosas; b) El mundo material fue producido con el tiempo y en el tiempo; c) En el hombre existe un principio espiritual inmediatamente producido por Dios por Creación. 4. Un evolucionismo que respete estos principios y que en el campo científico busque la explicación científica de los fenómenos mediante oportunas hipótesis teorías y doctrinas, sería compatible con la visión filosófica y la fe católica. 5. La única cuestión que podría, eventualmente, ofrecer alguna dificultad, podría ser la del origen de la vida. Y aquí trata el P. Federici de adelantarse a los acontecimientos, situándose ante el "posible" y magno acontecimiento de la obtención de la vida en el laboratorio. Acepta el hecho y hace suyas estas palabras del R. P. F. Selvaggi, S. J.: "...una nueva prueba de la bondad, del poder y sabiduría del Creador se agregarán a las innumerables que la Naturaleza nos presenta, ya que esto no sería por insuficiencia de la virtud divina, sino por la inmensidad de su bondad, mediante la cual ha querido comunicar a las cosas su semejanza, no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a ser causa". 6. La cuestión se hace más espinosa cuando en el evolucionismo incluimos el cuerpo del hombre. Nada impide al naturalista y más al biólogo, utilizar el mismo método que se utiliza, por ejemplo, en el estudio de la "historia del caballo" hasta llegar a su estado actual. Pero, el "hombre" es un ser compuesto de alma y cuerpo, y, para los católicos, la Sagrada Escritura y la Teología exigen que, en la formación del primer hombre haya habido una intervención especial de Dios. Esta muy especial intervención divina se concretó en la infusión del alma.

Para terminar: la Paleoantropología, como por otra parte todas las Ciencias Naturales, ha hecho fabulosos progresos en los últimos decenios. Los descubrimientos de restos fósiles han revolucionado los conocimientos que se tenían a principios de siglo. Hoy podemos afirmar con Osvaldo F. A. Menghin ("Origen y desarrollo racial de la especie humana", Buenos Aires, 1958) que: 1. No cabe duda de que el hombre ya existió al comienzo del Pleistoceno, hace cientos de miles de años. 2. Disponemos hoy de fósiles que borran el límite entre el reino animal y el hombre desde el punto de vista morfológico. Estos hechos pueden considerarse como pruebas suficientes de la descendencia del hombre de un animal que volucionó en dirección a la forma humana. 3. No existe hecho alguno que justifique la teoría poligenista, es decir, la presunción de que el hombre deriva de distintas especies zoológicas, pero, sí

muchos que hablan en favor de que todos los hombres pertenecen a la misma especie. 4. El alma humana y su vinculación con el cuerpo son realidades que se hallan fuera del alcance de la biología. [MARIO C. F. CELLONE].

* Bienvenida ha de ser esta versión inglesa de la importante obra de Dijksterhuis⁴, originalmente escrita en holandés (1950) y luego traducida al alemán (1955); convirtiéndose rápidamente en cita obligada de cuanto estudio serio del desarrollo histórico-crítico de la ciencia ocurriera desde entonces. Y con justicia, pues con amplia erudición y firme criterio pasa revista su autor a esa corriente que, en la historia del pensamiento, ha desembocado en la ciencia hasta conformar una imagen mecanicista del universo, culminante con la ciencia del siglo XVII, donde precisamente acaba Dijksterhuis su cometido.

En la 1ª Parte, "El legado de la antigüedad", estudiando "las corrientes principales del pensamiento griego acerca de la naturaleza", se detiene, como es lógico, más ampliamente en Aristóteles; lo cual no le impide reconocer las aportaciones del pitagorismo, eleatismo, etc. El segundo capítulo está dedicado a reseñar y valorar los conocimientos científicos de aquella antigüedad: matemáticas, física, astronomía, tecnología, química, etc. Acabando con otro sobre "La ciencia natural y el cristianismo", que sirve de puente con la 2ª Parte, "La ciencia en la Edad Media", y donde aparecen, previo un capítulo acerca de "los tiempos de transición" (G. de Aurillac, escuela de Chartres), las contribuciones del Islam y sendos cc. dedicados a los siglos 12-14. En la 3ª Parte, "El preludio al desarrollo de la ciencia clásica", no sólo se ocupa del estado entonces de mecánica, astronomía y estructura de la materia, sino que previamente revisa la contribución del humanismo renacentista y aun la importancia de la tecnología como fuente de ciencia. Entrando así de lleno en la 4ª Parte, "La evolución de la ciencia clásica", aproximándose a lo que se ha dado en denominar *anni mirabiles*, los años que paladinamente conformaron la imagen mecanicista del universo. Período "bien definido, porque comienza en 1543 con *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico, y acaba en 1687 con los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Newton"; con lo cual tiene el lector acabada idea del contenido de esta parte, culminante de la obra.

Obra, sin duda alguna, fundamental, no es un simple catálogo de autores, títulos y fechas, sino una exposición que, a través y junto a la trama histórica, va investigando críticamente la faz epistemológica que concomitantemente se va ensamblando. Para su cometido, no vacila el autor en detenerse suficientemente en las raíces de lo que será su fin buscado, esto es, la 4ª Parte. Así, ha ocupado más de 280 pp. en las partes anteriores, preocupado en aclarar bastante por menudo los antecedentes del caso y el valor de las especulaciones previas a aquel "siglo de oro" de la ciencia, siendo en esto notable su labor casi de pionero, puesto que debe tenerse en cuenta que su original holandés data de 1950, siendo así que precisamente es en la década posterior en la cual aparecen casi todas las obras más importantes sobre el tema (A. Maier, Clagett, Hesse, Dugas, etc.).

Análogamente ocurre con los que podríamos denominar "científicos clásicos": aquí también es claro el cuidado puesto por el autor tanto en destacar ciertos valores (p. ej., Kepler) como en eliminar de determinadas figuras cuanto

⁴ E. J. DIJKSTERHUIS, *The mechanization of the world picture*, The Clarendon Press, Oxford, 1961.

de agregado casi mítico la han asignado ciertas expresiones tópicas, como ocurre con Galileo.

Sin embargo, cabe señalar ciertos errores de perspectiva y aun doctrinarios que, sin ser *muy* graves, no dejan de tener bastante importancia en el contexto de tan valiosa obra. Así, no obstante la objetiva y aun simpática valoración del aristotelismo, es claro que no lo ha comprendido cabalmente en su gno-seología, tal como también le ocurre con Platón, contra cuya cosmología se irrita no poco Dijksterhuis. Y en general la crítica se extiende a la captación que de ciertos matices filosóficos logra el autor.

Y precisamente este parcial dominio de lo filosófico es lo que explica casi todas las fallas que pudiéramos seguir señalando, como por ej. su caracterización de la ciencia medieval, a la cual pretende aplicar el molde de la *nuestra* actual; o su interpretación del racionalismo cartesiano, etc.

Sin embargo de todo lo cual es esta una obra que debe leerse, indudablemente. [J. E. B.]

* Es evidente que en 120 páginas no se pueden discutir los problemas filosóficos originados en la matemática moderna. Si tuviera que considerar a este libro desde ese punto de vista, sólo surgirían críticas a la empresa propuesta. Sin embargo, este librito tiene sus valores.

En general, cada capítulo enseña a quien se dedica a la filosofía un tema de matemática. Y hay que reconocer que el P. Hausmann⁵ es un buen maestro. Por eso, enumeramos a continuación los capítulos: I. Geometría euclideana. II. Geometría no-euclideana. III. El problema de las geometrías. IV. ¿Qué es matemática? V. Crítica moderna a los Elementos de Euclides. VI. Los números de la matemática. VII. Clases infinitas. VIII. Algebra de Boole-Schroeder. IX. Aplicaciones del álgebra de Boole-Schroeder. Apéndice: Elementos de Euclides, Libro I.

Busque el lector en estos capítulos la exposición de temas matemáticos y, sin duda, quedará satisfecho. Pero no se le ocurra solucionar un problema filosófico porque mucho no va a encontrar. Veamos. El Capítulo IV es tentador: ¿qué es matemática? Primero aclara en dos páginas (38, 39) la noción axiomática y desde la página 40 hasta la 51 presenta con admirable maestría una "ciencia matemática en miniatura". Puede el autor decirnos que matemática es eso que va desde la página 40 hasta la 51 pero, sin duda, no conformará a nadie. Lo sabe y, por eso se pregunta en la página 52: ¿Qué es matemática? y nos dice: "sería conveniente finalizar este capítulo con una definición de matemática. La razón porque no se hace radica en la dificultad de la tarea..." Otro ejemplo. El Cap. VII trata las clases infinitas. Expone primero siguiendo la Ontología del P. Donat, las definiciones y divisiones del concepto de infinito. Después expone el método de Cantor para comparar conjuntos infinitos concluyendo el capítulo con algunas nociones de aritmética transfinita. Y nada más nos dice el autor. Se me puede preguntar ¿y usted que haría? Respondería yo: unir (formal, no materialmente) las dos cosas. ¿Cómo? Y... más o menos así:

Distingamos primero número predicamental de multitud trascendental. El primero es un ser de razón cuya naturaleza es tal que siempre puede añadirsele algo; la multitud trascendental puede concebirse como transfinita (actualmente infinita), pues la idea de multitud no incluye al infinito o a lo

⁵ BERNARD A. HAUSMANN, S. I., *From an Ivory tower: a discussion of philosophical problems originating in modern mathematics*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1960.

finito y podría, entonces, realizarse un conjunto infinito de seres diversos. Lo confirma la autoridad del Aquinatense "la multitud trascendental nada añade sobre las cosas numeradas sino expresa únicamente la indivisión de cada una respecto de las demás" (I, q. XXX, art. 3 ad 2, Ibid. q. XI, art. III, ad. 2).

La teoría de los conjuntos de Cantor está construida sobre la multitud trascendental y sólo como de ejemplos se ocupa de la multitud cuantitativa. Véase sino la definición que de conjunto da Cantor "reunión de objetos determinados y distinguibles de nuestra intuición o de nuestro pensamiento —que se llamarán elementos del conjunto— en un todo". No da el tipo de elementos, ni el de unificación. No será entonces esta teoría de Cantor una teoría sobre la unidad y sobre la multitud trascendental? Y si es así ¿no será esta teoría de los conjuntos una parte de la ontología?

Y podría seguir entusiasmando a los metafísicos en el trabajo matemático de Cantor y a los matemáticos en el trabajo metafísico de Aristóteles.

En síntesis, aconsejo la lectura de este libro como iniciación a ciertos temas de matemáticas. El lenguaje es claro y el método conveniente. Por lo general el estudiante de Filosofía teme enfrentarse con cuestiones matemáticas; este libro le mostrará que esta es una ciencia digna de conocerse y no tan difícil. [A. MORENO].

* Los Elementos de Euclides representan el primer intento de axiomatizar la geometría plana. Si bien Proclo en su Comentario al primer libro de los Elementos nos hace saber que ya en la Antigüedad se criticó el trabajo de Euclides, hay que reconocer que sólo a fines del siglo pasado se llevó a cabo una profunda revisión de la axiomática euclideana. Peano y Pasch explicitan algunos supuestos. Pero es David Hilbert quien realiza un trabajo sistemático en su *Grundlagen der Geometrie*, aparecido en 1899. La reimpresión que hoy presentamos de la traducción al inglés que hiciera E. J. Townsend en 1902 puede servir a quienes no conozcan alemán; el traductor fue un destacado alumno de Hilbert, es decir, que no sólo conocía alemán sino que también conocía la materia.

Al recomendar la lectura de esta obra clásica de geometría y axiomática nos permitimos observar que desde su publicación se han llevado a cabo en el sistema axiomático de Hilbert algunas correcciones y simplificaciones de relativa importancia. Así el axioma II, 4 (pág. 6) es redundante como lo demostró E. H. Moore en 1902; lo mismo dígase del axioma IV, 5 (pág. 14), según lo demostró A. Rosenthal en 1911. [A. MORENO].

* El autor⁷ intenta explicar algunas ramas de las matemáticas que considera poco conocidas entre los no-especializados. Junto con esto aventura algunas ideas no matemáticas sobre la matemática.

El cap. 10 "Logic and mathematics" nos ha parecido el más interesante para el lector de filosofía. Presenta la tesis logística (la matemática "pura" es lógica) basándose en *Principia Mathematica*. Es interesante, dentro de ese contexto, introducir, como lo hace Singh, las ideas de Wittgenstein sobre lógica del lenguaje; como es sabido, éste sólo enuncia un programa del análisis lógico del lenguaje. Carnap trata de llevarlo a cabo haciendo agudas y precisas distinciones; pero la Lógica Absoluta que pretenden contruir parece inalcanzable. Se ocupa des-

⁶ DAVID HILBERT, *The foundations of geometry*, translation by E. J. Townsend, The Open Court publishing Co., La Salle, Illinois, 1950.

⁷ JAGJIT SINGH, *Great ideas of modern mathematics; their nature and use*, Dover Publications, New York, 1959.

pués, de la posición de los formalistas y con mucho sentido común ataca la posición positivista. "El lenguaje —dice— debe seguir siendo un medio para un fin... , si la matemática es una construcción arbitraria de símbolos, ¿cómo podría ella ser aplicada y usada para predecir sucesos?...". Su conclusión "(la matemática) es un producto de las sociedades humanas cuyos miembros cooperan socialmente para hacer avanzar la civilización y la cultura... tiene aspectos empíricos pragmáticos, psicológicos y sociológicos además de los aspectos sintácticos que parece ser lo único que interesa a los positivistas" podría aclararse, según nuestro parecer, agregando que la matemática, como toda ciencia, tiene como origen y como fin el ansia de saber y comprender, título de nobleza del ser racional.

La lectura de este libro no es fácil y menos para los no-especializados. Sin embargo es recomendable. Y no se escandalice el lecto si de pronto se encuentra con afirmaciones como estas " los escolásticos concluyeron que todos los problemas fundamentales del conocimiento humano podrían ser resueltos literalmente por una especie de "dialéctica" verbal basada exclusivamente en razonamientos silogísticos" (p. 273) y más adelante: "En una sociedad así (la Medieval) todo parecía estar fijado o pre-ordenado eternamente desde la posición del Vicario de Cristo"... , y repito que no debe escandalizarse el lector, pues Jagjit Singh no pretende al tratar estos temas, ilustrarnos sobre la matemática medieval, sino simplemente, dar rienda suelta a arraigados prejuicios que, tal vez, un psicólogo podría ubicar mejor que yo, desde luego. [A. MORENO].

* Frente a lo que tópicamente se ha señalado como lo más importante en la obra de Lavoisier, esto es, el enunciado del principio de conservación de la masa y la decidida utilización de la balanza, Guerlac señala⁸ su convencimiento que la principal contribución del químico francés han sido sus estudios sobre el fenómeno de combustión, y que "if we cannot know why, and precisely when, he entered on this new path, we will be at a loss to account for one of the truly significant new departures in the history of science" (Introducción). De aquí que subtitule a su obra "The background and origin of this first experiments on combustion in 1772". Y de aquí también la secuencia de su desarrollo.

Para Guerlac, dos corrientes han confluído para que Lavoisier se abocara al tema de la combustión: la química analítica, farmacéutica y mineral, que prevalecía en la Europa continental de entonces, y la química "pneumática" británica, que con tanto éxito había descubierto y caracterizado diversos gases, introduciéndolos como miembros activos de la familia química. Y entonces "metodológicamente la clave de la revolución fue la sistemática aplicación, por parte de Lavoisier, de su 'reactivo': la balanza, no sólo a sólidos y líquidos, sino también a los gases". Esta evolución hacia la química de los gases, que tan fructífera ha sido, tal como lo ensueña el posterior desarrollo de la físico-química, provoca en Lavoisier un llamado de atención hacia la importancia de aquellos escurridizos entes; lo cual constituye, según Guerlac, el paso decisivo en la "Revolución química" y dado mucho antes de su descubrimiento del oxígeno y de diversos gases con sus particulares propiedades físicas y químicas.

Tras estas ideas desarróllase la exposición, cuidadosa, clara y erudita, y

⁸ HENRY GUERLAC, *Lavoisier - The crucial year. The background and origin of his first experiments on combustion in 1772*, Cornell University Press, New York, 1961.

donde la obra de Lavoisier recibe una nueva luz en lo que respecta a las famosas experiencias con respecto a la combustión del fósforo y del azufre y la reducción del óxido de plomo; nueva luz obtenida gracias no sólo a una inteligente utilización de la documentación respectiva —como por ej. en el caso de las ideas de Turgot—, sino también a las agudas observaciones y perspicaces suposiciones que propone Guerlac. No es un libro más sobre Lavoisier, sino una obra fundamental para el período abarcado. [J. E. B.]

* Producto de seis conferencias que pronunciara Eiseley en 1959, es esta una obra⁹ que se ha de leer con gusto. Su autor, “naturalista y cazador de fósiles” presenta en ellas sus reflexiones sobre el problema humano de la ciencia. Tomando motivo en ciertos hitos marcados en la historia de la ciencia, especialmente por obra de geólogos como Hutton y Lyell, es capaz de señalar su repercusión en la cosmovisión subsiguiente a través de un creciente “naturalismo” o naturalización del mundo, la muerte, la vida y el hombre; reflexiones que constituyen otros tantos capítulos del libro. Proceso de naturalización debido a los descubrimientos astronómicos y geo-antropológicos: los primeros destruyendo la imagen de la incorruptibles esferas celestes; los segundos, reemplazando el “catastrofismo” absolutista por los lentísimos procesos naturales más comprensibles, y el sostenido fijismo por una evolución en general muy exagerada, pero aparentemente más descriptiva del desarrollo natural del cosmos.

Mas si hubo exageración en una cosmovisión casi puramente mística de la naturaleza, no menos se dió y se está dando el vicio opuesto, con su culminación en la secularización absoluta del hombre: el hombre llegó, sí, a ser natural, *totalmente* natural; pero para ello “el biólogo procuró ‘animalizar’ al hombre, aunque tuviera que humanizar al mundo animal a los efectos de demostrar una conexión genética” (p. 91).

Pero cabe entonces preguntar: “¿En qué medida es humano el hombre?” (c. V). Porque según va la cosa, el ideal técnico-científico actual no parece conformar con una imagen espiritualista que, sin dejar de reconocer cuánto de *natural* hay en el ser humano, sabe claramente que no se trata de un animal más sobre la tierra. Aquí precisamente es donde cala más hondo Eiseley o, al menos, donde se destaca bien claramente su preocupación subyacente a toda la obra: la relación entre saber más y ser mejores: “La hazaña científica del mundo occidental, por grande que sea, no tiene gran cosa que ver con la creación de mejores seres humanos, ni tampoco con la autodisciplina. Se ha concentrado en cambio sobre las cosas y ha supuesto que el resultado sería el bienestar. De ahí su hambre de infinito... Hemos abandonado el pasado sin pensar que, sin el pasado el futuro que se busca no tiene sentido, y que ello conduce, como lo había anticipado Morris, al mundo del hombre sin arte, deshumanizado (p. 115). ¿Por qué no sin religión? Ya que es ella quien cimentará y prolongará esa estabilidad que añora nuestro autor y sobre la cual, con razón teme: “Una estabilidad tal como la que perdura, las buenas maneras humanas tal como aún existen, son restos de como la que perdura, las buenas maneras humanas tal como aún existen, son un antiguo orden cristiano. Diariamente va disminuyendo” (P. 120). “Sería ocioso negar que el progreso tiene su raíz en la ética cristiana... Hay un sentido en que se puede decir que el hombre entró en la historia a través

⁹ LOREN EISELEY, *El firmamento del tiempo*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.

del cristianismo... esa religión, por excelencia, es la que sacó a Dios de la naturaleza y elevó al hombre por encima de ésta. La lucha por la realización del alma humana... llegó a ser... la principal preocupación de la Iglesia" (p. 121). Y es lástima que luego de tan claras ideas, no se decida francamente Eiseley por continuar la vía y hallar la solución que busca. Porque la respuesta al último interrogante de su obra: "¿Hasta qué punto es 'natural' lo natural?", no se halla, sino en lo sobrenatural como Causa Primera. [J. E. B.]

* Esta publicación anual, cuyo vol. I acabamos de recibir¹⁰, "intenta, en primer lugar, ser un instrumento de investigación y crítica... no queriendo competir de otras revistas más antiguas, que publican artículos originales, sino complementarlas, suministrando en forma sistemática artículos críticos de conjunto sobre problemas y materiales de investigación en campos específicos, así como también de publicaciones recientes" (Nota Editorial). Concorde con estos propósitos, ofrece este primer número un conjunto de trabajos generales (L. Pearce Williams, "The physical sciences in the first half of the nineteenth century"; D. T. Whiteside, "The expanding world of newtonian research"; D. S. L. Cardwell, "Science and technology in the eighteenth century"; F. N. L. Poynter, "The history of medicine in 1960-61"; A. C. Crombie, "History and philosophy of science at Oxford"; G. Buchdahl, "History and philosophy of science at Cambridge."); una sección, "Essay Reviews", con comentarios bibliográficos amplios y otra, "Books Reviews", con comentarios más breves; "Notices of books", "Scientific manuscripts", "Doctoral these in preparation" (en Cambridge, Melbourne y Oxford). Todo en 130 pp. esmeradamente impresas. No nos queda sino aguardar los próximos volúmenes y augurar éxito a sus editores. [J. E. B.]

* Entre las numerosas antologías actuales con respecto al desarrollo de la ciencia, esta¹¹ se destaca, primero, por restringirse a la época pre-explosiva de la evolución científica, y segundo, por la selección misma. Y por cuan discutible pueda ser ésta, no hay dudas del acierto con que se han escogido los autores, tal como verá el lector con sólo citar, como hacemos, los más escogidos: *Vol. I*: O. E. Neugebauer, "Exact science in antiquity"; Sir Thomas Heath, "Greek mathematics and astronomy"; D'Arcy Thompson, "On Aristotle as a biologist"; F. Sherwood Taylor, "The origins of greek alchemy"; Ch. Singer, "Galen as modern"; P. Duhem, "Medieval physics"; E. J. Holmyard, "Chemistry in Islam"; E. A. Moody, "Laws of motion in medieval physics"; etc. *Vol. II*: G. Sarton, "The quest for truth"; A. Castiglioni, "The medical school of Padua and the Renaissance of medicina"; H. Morley, "Andreas Vesalius"; G. Holton, "J. Kepler's universe: its physics and metaphysics"; etc. Ambos volúmenes, bien presentados, acaban con una selecta bibliografía de los temas abarcados. Todo lo cual constituye una antología suficientemente coherente y cuya lectura deja una impresión bastante cabal sobre temas y épocas [J. E. B.]

* Muy a menudo ocurre que tanto se habla de ciertos notables hallazgos científicos o técnicos que simplemente se pierde de vista al hombre que los

¹⁰ A. C. CROMBIE - M. A. HOSKIN (curadores), *History of Science. An annual review of literature, research and teaching*, vol. I, 1962, W. Heffer and Sons, Cambridge.

¹¹ ROBERT M. PALTER (curador), *Toward modern Science*, Farrar, Straus & Cudahy, New York, 1961, 2 vols.

elaboró. Así ocurre, p. ej., con Newton: su citación es obligada cuando de la ciencia moderna y contemporánea se trata, pero muy poco o nada se sabe de su interesante personalidad. Y bien, la amplia biografía de More¹² viene precisamente a llenar esta necesidad, pues arrancando desde los primeros años de la vida de nuestro físico y de sus estudios en Cambridge, pasa revista a su labor como profesora, su teoría de la luz, los años del Trinity College, los trabajos químicos, la génesis de los *Principia*, etc., en un desarrollo de agradable lectura y ampliamente ilustrado con la nutrida correspondencia de Newton con otras personalidades de la época (Hooke, Oldenburg, Boyle, Leibniz, etc.).

Obra de alto valor humanístico y científico, no cansa nunca al lector a pesar de sus casi 700 páginas. [J. E. B.]

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

* La feliz reunión de dos factores tan importantes como autores y editorial ha resultado en una obra notable. En efecto, a las autorizadas plumas de Jean Rostand y Andrée Tétry ha unido Ed. Larousse su reconocido arte tipográfico, en una obra de gran formato, lujosamente impresa y encuadernada, que constituye una verdadera enciclopedia de la vida, biológicamente hablando¹³. Abriendo el panorama Rostand con un Prefacio sobre "Importancia material y moral de la biología", siguen "La célula" (Tétry), "La sexualidad" (Rostand), "La reproducción virginal o partenogénesis" (Rostand), "La fecundación" (Rostand), etc., hasta llegar a "Las teorías explicativas de la evolución", "La evolución humana" y "El porvenir del hombre", pasando por los problemas de los monstruos, el desarrollo y crecimiento, las metamorfosis, en vejecimiento y muerte, la herencia, etc. En total, 25 capítulos distribuidos en 450 grandes páginas, profusa y claramente ilustradas. Un amplio índice alfabético permite la rápida consulta de los numerosos temas tratados.

Y si bien nos repetimos sobre la importancia de la obra y sobre la autoridad científica de sus autores, damos al lector un toque de atención cuando Rostand habla de las implicaciones morales, sociales y religiosas de la biología actual. Aquí, y sin dudar de la buena voluntad de Rostand, es necesario disentir con algunas de sus apreciaciones, todavía muy parciales —sí que prudentes— hacia la faz científica de problemas mucho más complejos por humanos. [J. E. B.]

* Originalmente publicada en 1899 y revisada por el mismo autor en 1928, continua siendo esta *Historia de la Física*¹⁴ digna de lectura no sólo por su indudable valor histórico-científico sino muy especialmente por el método con que ha encarado Cajori su cometido: junto a la secuencia cronológica y biográfica, el trasfondo crítico necesario para que el lector pueda tener una cabal idea del real desarrollo y alcance de la física. Dentro de su brevedad, ha logrado el autor una muy buena historia de esta ciencia. [J. E. B.]

12 L. TRENCHARD MORE, *Isaac Newton. A biography*, Dover Publications, New York, 1962.

13 JEAN ROSTAND - ANDREE TETRY, *La vie*, Librairie Larousse, París, 1962.

14 F. CAJORI, *A history of Physics*, Dover Publications, New York, 1962.

* Es esta una reimpression de la edición de 1921 de la clásica obra de Keynes¹⁵ la cual no ha perdido su importancia, no obstante el tiempo transcurrido. "La estatura de John Maynard Keynes como economista teórico es colosal, y su obra sobre lógica y la teoría de las probabilidades ha sido a menudo oscurecida por este mismo hecho. Pero la contribución de Keynes a la filosofía de las probabilidades es tan original como sus estudios más celebrados", dice exactamente N. Russell Hanson en su introducción. Y así es. Y el interesado en el tema hará muy bien en no perder de vista a la obra. [J. E. B.]

* Importante es, a no dudarlo, la reproducción facsimilar de la clásica obra de Hooke¹⁶, padre de la microscopía. El original ha sido tomado de la primera edición publicada en 1665 por la Royal Society, agregándosele los índices de las ed. de 1745 y 1780 y otro suplementario preparado por R. T. Gunther; la Biblioteca de la Universidad de Pennsylvania proveyó el ejemplar clave. Interesa destacar que la obra no es una simple enumeración de observaciones microscópicas primitivas sino que, además, se hallarán en ella las ideas de Hooke con respecto al calor, la combustión, la teoría ondulatoria de la luz, los fenómenos de capilaridad, etc., y hasta la posibilidad de fabricar seda artificial, si alguna "ingenious inquisitive Person" es capaz de preparar cierta composición adecuada (p. 7). La impresión facsimilar ayuda a ambientarse y gozar más plenamente de la lectura. [J. E. B.]

* Continuando con su benemérita obra de poner al alcance del público los clásicos de la ciencia, presenta Dover Publications el *Tratado de la Luz*, de Huygens¹⁷ "en la cual se explican las causas de lo que sucede en la reflexión, refracción y particularmente en la extraña refracción del espato de Islandia", como reza su título completo. Conocidísima es la controversia entre Newton y Huygens con respecto al carácter corpuscular u ondulatorio de la luz y su repercusión a través de la física contemporánea. Pues bien, aquí tiene el lector la oportunidad de leer en su fuente las ideas de Huygens, no sólo referentes a la naturaleza de la luz, sino también a su propagación y otros fenómenos comprendidos en la óptica geométrica. La versión es la inglesa de 1912, debida a S. P. Thompson. [J. E. B.]

* Originada en un curso escolar, esta obra de Ney¹⁸ es una breve relación, muy completa, del alcance y contenido de la teoría relativista: mecánica y electromagnetismo clásicos, la relatividad especial, la relatividad general, cálculos de resultados según la teoría general, son los bien logrados capítulos que la componen. Y si bien la recomendamos al lector, advertimos que no es una obra filosófica y que para su comprensión habrá menester de "one year of general physics (nivel universitario), one year of calculus, and an open mind", como señala Ney en su prefacio. [J. E. B.]

¹⁵ J. MAYNARD KEYNES, *A treatise on probability*, Harper and Row, New York, 1962.

¹⁶ ROBERT HOOKE, *Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*, Dover Publications, New York, 1961.

¹⁷ CHRISTIAAN HUYGENS, *Treatise on light*, Dover Publications, New York, 1962.

¹⁸ E. P. NEY, *Electromagnetism and relativity*, Harper and Row, New York, 1962.



BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Filosofía de la cultura y de los valores*, Emecé, Buenos Aires, 1963; 330 páginas.

Filosofía de la cultura y de los valores, llama a este conjunto de ensayos, muy sistemáticos *in re*, aunque ocurran distintas repeticiones y digresiones *in verba*, el Dr. Octavio Nicolás Derisi, rector de la Universidad Católica Argentina e, indudablemente, figura y pensador señero de la filosofía y del tomismo argentinos. Título que responde con precisión al tema cuya analítica y desarrollo se lleva adelante: mostrar el ser de la cultura en su incidencia *ad extra* como naturaleza transformada por el espíritu, y en su radicación humana como humanismo o cultivo del hombre. Y establecer, además, cómo la cultura, en ambas vertientes, conlleva una referencia implícita o explícita, siempre, a los valores que ella realiza.

Cultura y valor, pues, parecen los términos de una relación en cuya dinámica debe girar todo tratamiento del tema: la cultura, en la obra o en el hombre, como realización del valor y el valor, a su vez, como causa ejemplar de la cultura. Pero queda un problema, quizá el problema fundamental: la cultura, con su tensión prospectiva y realizadora hacia el valor es obra del hombre. Y, entonces, no podríamos saber qué sentido tiene nuestra obra en la cultura, de qué manera y por qué asumimos y realizamos el valor, si antes no sabemos qué es el hombre en cuanto tal; si antes no sabemos qué es y quién es el protagonista de la tarea cultural que hace la historia y, haciéndola, la trasciende. Por eso la obra de Derisi mueve su problemática sobre tres puntos de focalización que son uno, sin embargo: la cultura, los valores y el hombre. Pero como la cultura en cuanto realización y expresión de valores fundados ontológicamente, muestra al hombre en una estructura entitativa que se abre a sí misma por la referencia a tres valores supremos —la Verdad, el Bien, la Belleza— habría que agregar que el libro de Monseñor Derisi, a través del hombre, ilumina la presencia de una suprema fundamentación: la presencia de Dios, el llamado de Dios, que se patentiza en la raíz donde la cultura emerge y en el fin último que la moviliza.

Textualmente el Dr. Derisi inicia su trabajo por una descripción que diríamos fenomenológica del mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura, para concluir que sólo a nivel de la espiritualidad y específicamente por virtud de los actos intencionales, entendidos como referencia a otro en cuanto otro y a sí mismo en cuanto autoconciencia y autodeterminación, puede explicarse la vía emergente de la cultura. Precisamente hay cultura, señala con hondura el autor,

porque la intencionalidad pone al hombre en posesión del ser que es, subjetiva y objetivamente —conciencia y conocimiento— y del ser *que debe ser* de acuerdo al bien o fin propuesto al que se encamina la acción modificadora de su libertad.

Bastaría esa idea, nos parece, por lo demás muy fiel al espíritu del pensar tomista, pero no aclarada con tanta agudeza en los estudios de la escuela, para indicar qué clase de tomismo, repensado intante por instante por tesis, es el que nos propone aquí el autor: un tomismo vivo, positivamente constructivo, consciente de sí mismo y de las riquezas inteligibles que reserva para quienes quieran encontrar, en él, los fundamentos últimos del ser, sea en sus manifestaciones naturales y culturales, sea en su apertura frente a la opción del hombre y su destino.

La emergencia de la cultura desde el secreto qué de la intencionalidad espiritual, se reconduce, como es lógico, a una tesis teológica venerable: a diferencia de los seres materiales que sólo son vestigios de Dios, el hombre es su imagen. Y por esta imagen —inteligencia y voluntad libre—, una que sabe el ser y las leyes del ser como verdad, otra que ama y quiere el ser como bien, el hombre consciente y libremente transforma, perfecciona la naturaleza de las cosas y de sí mismo; humaniza la realidad en su conjunto, abre y desarrolla los horizontes de auténtico humanismo.

El análisis de las causas de la cultura como así sus dinamismos recíprocos que lo conducen a un rico esclarecimiento de la “comprehensión”, se continúa luego en una nueva problemática: la de dos sectores o dimensiones de la cultura que abarcan tanto la obra exterior, como la propia autoedificación por el perfeccionamiento de los hábitos intelectuales, morales y artísticos. Aquí es de mucho valor el orden de subordinación en que se mueve la obra de cultura. Así la actividad técnica o cultura de los medios, aparece subordinada a la cultura artística y ambas a la cultura moral. Pero, a su vez, la cultura moral, cuyo objeto es el Bien, se subordina a la actividad de la inteligencia que lo aprehende como Verdad. Por donde se concluye: “El hacer técnico-artístico y su cultura está subordinado y actúa para el obrar moral y su cultura, y estos para la contemplación y su cultura”. En palabras del autor, la subordinación va de lo útil a lo bello, de lo útil y lo bello al bien y del bien a la verdad. El *bíos theoretikés*, levantado a nuevos niveles por la radiación contemplativa del cristianismo, es por la suprema instancia de la condición humana. Marta y María, sí, pero al final, es María la que se queda con la mejor parte.

Y es esta apertura que mira hacia arriba, hacia el ser revelado en la inteligencia, descubierta por el hombre en todas las instancias de su ontología y de su acción, que Derisi accede a las exigencias de lo que podríamos llamar un auténtico humanismo cristiano; de un humanismo onto y teocéntrico como prefiere calificarlo. Precisamente humanizarse es perfeccionarse, cultivarse. Pero cultivarse es llevar el hombre del ser al poder y al deber ser. Aquello que el hombre puede, aquello que el hombre debe hacer de sí mismo es cultura humanista; es decir, la realización temporal de su ser que aboca a la trascendencia; que se cumple en la infinita plenitud de Dios.

La cultura y el humanismo comienzan en el plano del conocimiento, del querer y del hacer inmediatos; comienzan propiamente a nivel del espíritu encarnado, pero se levantan luego a la verdad, al bien, a la Belleza inteligibles como categorías constitutivas de la condición humana. E implican, por eso, una nota específicamente religiosa por cuanto la Verdad en sí, el Bien o fin último y la Belleza suprema son los caminos que nos conducen a la presencia de un Dios personal, de su creación y de su providencia. Humanismo teocéntrico, pues,

en lugar de los variados antropocentrismos del mundo moderno e inclusive en lugar del Cristocentrismo tal como lo entiende la escuela agustiniana y, en concreto, nuestro amigo Alberto Caturelli, con quien Derisi lleva adelante una discusión que quizá pudiera dar orígenes a nuevos esclarecimientos por ambas partes, ya que no creemos que la tesis del uno y otro se contradigan, como a primera vista puede parecer.

Planteadas ya las cosas desde el punto de vista del humanismo cristiano, hay pormenorizados desarrollos para mostrar tanto su fundamentación metafísica, como el modo de sus realizaciones temporales e históricas. En ese sentido son esclareedoras las páginas dedicadas a las *Weltanschauungen* e inclusive, dentro de cada una, a los estilos que llegan a mascar los caracteres expresivos de la persona singular en su unicidad irrepetible. Los capítulos referidos a "Conocimiento y Cultura", "Ciencia y cultura" y "Cultura y vida" patentizan, en parte, los temas señalados y, además, otros con más amplias perspectivas de elucidación. Así, de la espiritualidad intencional que descubre el ser y abre al hombre de sus niveles ónticos a sus horizontes ontológicos, poniendo la base de la cultura en la inteligencia y estableciendo luego las disciplinas formativas que van de la Filosofía a la ciencia, de la ciencia a la moralidad y de la moralidad al arte y a las técnicas, se pasa a la cuestión tan debatida de las relaciones entre cultura y ciencia, que parecerían contraponerse en mucho pensamiento sobre todo contemporáneo. Para Derisi, dentro de la visión ecuménica que sostiene toda su obra, esa contraposición es falsa. En realidad la ciencia es uno de los elementos integrantes de la cultura y, como consecuencia, del humanismo que se identifica con ella. Si a veces parece contradecirla es porque se ha empezado por negar la subordinación fundada en el ser del hombre y en la jerarquía de los valores. Es decir, si la ciencia, entendida como ciencia de fenómenos y sus leyes, niega el ser, fundamento de todo conocimiento; si la ciencia niega a Dios, principio de toda realidad, si la ciencia niega la libertad humana, ha roto la vía de acceso que le permitiría comprender la totalidad de la cultura como humanismo: esto es como cultivo del hombre en la totalidad única que lo constituye a diferentes niveles. Igual o análoga crítica es la que Derisi lleva adelante, con acuidad, para la oposición entre cultura y vida.

De mucha significación especulativa es también el análisis que tiene por objeto la esencia del valor. Allí los valores, luego de tratar críticamente la axiología actual, son definidos como bienes finitos o esencias valiosas *por hacer*, intermediarios entre el Bien divino y la libertad del hombre. Para esto recuerda el autor la doctrina fundamental de los modos de participación, ya que el valor se funda en ellos: participación real y participación lógica, una que mira al ser y las perfecciones puras, otra a las esencias y perfecciones mixtas. En el fondo semejante distinción es la que origina el que podríamos llamar realismo axiológico dentro de la filosofía tomista y que el autor ha venido tratando con creciente intensidad, desde su conocido ensayo sobre Max Scheler, hasta la Fundamentación metafísica del orden moral.

Otra perspectiva que abre Derisi es la que se vincula con la cultura y el humanismo pensados como grandes opciones o dilemas ontológicos frente a las formas deterioradas del pensamiento moderno, en orden a la jerarquización de la realidad, sin dejar de reconocer y señalar sus aportes positivos en el plano de las ciencias fenoménicas, de las técnicas factivas inclusive de las artes, para concluir en una crítica ajustada del existencialismo, el historicismo y el materialismo, todas, al fin, filosofías de la inmanencia. La crisis de los valores y del humanismo, por eso, no es sino la crisis de una concepción antropocéntrica y si

hay posibilidad de superarla, esa superación debe promoverse por un retorno al ser integral de la persona, a la trascendencia del ser y a la promoción de la vida humana en una escala de valores, que se funda en el ser, precisamente.

En los capítulos finales y tras un tratamiento expreso de la polémica entre De Koninck y Maritain sobre el bien común, donde Derisi establece de qué modo, en orden a la sociedad prima el bien común frente al bien personal, pero en un orden absoluto el bien de la sociedad se subordina a la trascendencia del bien personal, otro problema de mucha actualidad es planteado y resuelto de acuerdo a las premisas que sostienen la obra en su conjunto: el problema de Europa y la cultura. Para situar bien las cosas, hay que distinguir entre lo que Derisi llama el cuerpo y el alma de Europa. Lo primero es un simple lugar geográfico, pero lo segundo es un sentido: es la tradición griega, la tradición latina, la tradición cristiana que abre la vía justa de una comprensión ontológica de la realidad que descubre los objetos constitutivos del hombre: el ser, en orden a la inteligencia; el bien, en orden a la voluntad. Tal descubrimiento se iniciaría en la reflexión socrática, continuada por Platón y Aristóteles, para levantarse luego al orden sobrenatural por su armonía con la revelación. De esta línea histórica que funda Europa y que le da su sentido, nace el humanismo onto y teocéntrico propio de la Cristiandad medieval que se quiebra luego en el Renacimiento y la Edad Moderna. Por eso frente al drama de Europa habría dos posiciones: 1) la de los antieuropeos que simplemente nos proponen aniquilar la tradición y el espíritu de Europa; 2) la de los europeos auténticos (en cuyo ámbito de cultura también se encuentran los americanos, especialmente en América Latina) que quieren recuperar el espíritu originario y restaurar el humanismo verdadero; es decir al humanismo que pone su acento en los valores ecuménicos. En síntesis, al humanismo cristiano. Este es el sentido del dilema "Europeos o americanos"; dilema aparente pues europeos o americanos, por un regreso a las fuentes de nuestro espíritu, por una superación del equívoco en que se ha movido la cultura moderna, inclusive todo el proceso de la reforma religiosa, deben trabajar en común hasta encontrar la raíz que nos abra a nuestra condición de hombres. Esa condición está dada por tres valores: la Verdad, el Bien, la Belleza, se hace más que humana, divina, por la palabra y por la Encarnación de Dios.

En suma, un libro que a pesar de ciertas insistencias —explicables por el carácter circunstancial de muchos de sus temas— pone las cosas en su punto: muestra que la teoría del valor sólo puede integrarse y comprenderse desde una metafísica del ser. Mostrar que todas las articulaciones entitativas o éticas de la realidad se fundan en el ser, mostrar que todos los caminos de la inteligencia conducen al ser, mostrar que todas las obras del hombre, realizan y patentizan el ser, ha sido siempre el hilo de oro que hace uno el pensar de Octavio Nicolás Derisi; el hilo de oro que reúne estas 330 páginas de rica y fecunda meditación filosófica.

MANUEL GÓNZALO CASAS

EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, con las adiciones, notas marginales y correcciones póstumas; edic. Fondo de Cultura Económico, México-Buenos Aires, 1962.

Agotada la primera edición castellana de *Ideen I* de Edmund Husserl (1949), aparece ahora una segunda, que incluye —según lo indica el subtítulo— las "adiciones, notas marginales y correcciones póstumas" redactadas por el propio Husserl entre 1913, fecha de la primera edición alemana, y 1930. Comprende

asimismo la actual edición castellana un "Epílogo" que Husserl escribió como prólogo para la primera edición inglesa; y se basa en la edición alemana de 1950, al cuidado de Walter Biemel (Lovaina).

La razón de ser de esa reedición alemana de 1950 reside en que los Archivos Husserl proyectaban publicarlas por entonces inéditas *Ideen* II y III, y para ello entendieron ser conveniente volver a editar *Ideen* I, tiempo atrás agotada, con todas esas modificaciones y añadidos a que aludiéramos "supra". La actual edición castellana —siempre en traducción de José Gaos— difiere de su modelo alemán de 1950 en que no introduce en el texto las modificaciones con él compatibles, sino que las reserva íntegramente para un "Apéndice crítico" final.

El Fondo de Cultura Económica presta así el servicio de poner nuevamente al alcance del lector de habla castellana esta importante obra, con todas las modificaciones a que la sometió su autor con su escrupulosidad acostumbrada; pero quizá sea de lamentar que todos los añadidos, alteraciones y notas hayan sido remitidos al final, dado que es sabido qué dificultades crea para la lectura este tipo de apéndices y notas finales; resultan preferibles los insertados en el propio texto o al pie de página.

Como dice Biemel en su Prólogo a la edición alemana de 1950, "por las" notas de Husserl [...] y especialmente por las adiciones es posible sacar" conclusiones esenciales sobre el desenvolvimiento del pensar de Husserl. Junto" con las repetidas refundiciones de los lugares críticos pierde el texto su carácter" apodíctico algo rígido, irrumpen los problemas como tales y hacen posible" una discusión, es decir, ante todo una aproximación".

Queda con ello puntualizado el interés de esta nueva edición para los especialistas en Husserl; pero no parece, "prima facie", que las antedichas modificaciones textuales traigan consigo un cambio sustancial en el pensamiento husserliano, en su trayectoria idealista.

Con o sin sus alteraciones de 1913-1930, *Ideen* I muestra las razones del tránsito desde el leibnizianismo semiplatónico de *Investigaciones Lógicas* en su primera edición alemana, al idealismo trascendental. Nos parece que ellas residen principalmente en lo que sigue: para el tomismo, la *trascendencia* del conocimiento humano —su alcanzar el ente mismo como es en sí— fundia su *trascendentalidad objetiva*, porque sólo conocido el ente mismo transubjeto es posible conocer, con valor real, el ente en cuanto tal, y por tanto verdades suprauniversales válidas "analogice" para todo ente existente o posible; pero a la vez la *trascendentalidad subjetiva* de la apertura humana al ente ("anima quod ammodo omnia", "intellectus obiectum estnsin communi"), permite "exercite" la captación del ente en cuanto ente —y no como mero "factum" ciego— y por tanto aquella trascendentalidad objetiva. Pero Husserl no admitió el alcance trascendente auténtico del humano conocer, porque recibió de su circunstancia cultural dos prejuicios de origen remotamente escolástico-no tomista: a) el de que el conocimiento humano no alcanza sino *mediatamente* el ente en sí; b) el de la mera *idealidad* "material" de las esencias y "formal-vacía" del ser en cuanto tal¹. De allí resultó para él, por necesaria consecuencia, que sólo lo inmanente era indubitante, por lo que el valor trascendental de nuestro conocimiento sólo era posible por una trascendentalidad subjetiva² no relativa al ente real en cuanto

1 Cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik* von Thomas zu Heidegger, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959, caps. VII-XIV, págs. 79-357 (Sobre el "olvido del ser" o "Seinsvergessenheit").

2 "Esta manera de preguntar conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, "que en cuanto precientífica es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella —y éste es el paso

tal, sino formada por la mutua inmanencia de los "yo" en una comunidad intermonadológica necesaria y apodíctica, cuya última raíz y origen era un Yo constituyente universal (Fink, con aprobación de Husserl).

Por eso es que Husserl, pese a ser personalmente creyente según Oesterreicher, como filósofo conduce al panteísmo idealista-metafísico, reproduciendo en cierto modo el tránsito de Wolff a Kant y luego a Fichte, Schelling y Hegel. De allí que el principiante deba leerlo con cautela, pese a las valiosas aportaciones de sus finos análisis noéticos y noemáticos.

JUAN ALFREDO CASAUBON

LUIGI BELLAFFIORE, *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, CEDAM, Padova, 1962.

Precedido por un trabajo de menor envergadura y análisis menos profundo ("La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico", Milano, 1954) ha aparecido de Bellafiore el presente estudio de la doctrina de la Providencia en G. B. Vico, integrando las publicaciones del Instituto Universitario del Magisterio de Catania, Italia ("Serie filosófica - Saggi e Monografie: N° 34"). Se trata del primer volumen de un "Corpus" que —según la promesa del Autor (pág. 19 nota 19)— integrarían el análisis de las doctrinas metafísicas, gnoseológicas e históricas de G. B. Vico. Es "el fruto de casi 10 años de estudio diario, apasionado, sin descanso" (pág. 12), llevado con seriedad y profundidad. G. B. Vico, muchas veces discutido e interpretado contradictoriamente, ha tenido un intérprete e indagador muy sagaz, fiel al pensamiento del Maestro.

La mayor parte de la obra de Bellafiore ha sido dedicada al análisis exhaustivo de las interpretaciones de la Providencia de Vico del positivismo, idealismo, vitalismo, existencialismo y pensamiento de muchos católicos, precediendo una exposición completa del pensamiento del propio Autor. El cuadro comparativo es completo, y muy necesario para una comprensión del tema. En particular hay una exposición muy amplia y documentada del pensamiento de Croce, que ha sido el intérprete de Vico que mayor éxito ha cosechado en Italia, y que ha tratado a fondo el mismo tópico que el Autor. Y la rectificación es aguda: "Vico con el Vico", en contra de los presupuestos hegelianos de Croce. A pesar de las muchas rectificaciones que ha habido, no es fácil destruir ídolos en el santuario. Bellafiore presenta un Vico profundamente trascendentalista, exactamente a las antípodas del "Espíritu Absoluto" y del inmanentismo declarado por Croce.

De la misma manera las respuestas a las varias interpretaciones son presentadas con una clara comparación de textos, que resultan en una misma conclusión. Para eso Bellafiore incluye en su obra la exposición del pensamiento de Vico en la historia, aclaraciones sobre los conceptos de Providencia natural y sobrenatural, para concluir en un estudio minucioso sobre la verdadera naturaleza de la Providencia en Vico, su auténtico significado y en síntesis total su doctrina al respecto.

Interesante la naturaleza de la concepción de Vico en comparación con "la Providencia clásica, de la más sublime tradición cristiana y católica" (pág. 149). El pensamiento del Maestro, nebuloso e impreciso a veces, ha sido en-

"más decisivo— a la "subjetividad trascendental" (así llamada con la vieja expresión, pero con "un nuevo sentido) como fuente de todo sentido y verificación del ser" (E. HUSSERL, *Op. cit.*, Epílogo, edic. cit., pág. 373).

cauzado en la línea teísta y trascendente que corresponde. El análisis final es completo: ortodoxia cristiana, con agudas precisiones exegéticas. El orden expositivo de la obra es didáctico; pero de una manera ágil y analítica Bellafiore lleva al lector a penetrar en el pensamiento de Vico con seguridad y profundidad, sin preconceptos filosóficos. Elige con acierto, subraya con justeza y concluye con claridad.

Es un libro clarificador, sin polémicas, que destruye mitos y leyendas filosóficos y que va a enriquecer con orgullo publicaciones destinadas al magisterio superior italiano, llevando a comprender los clásicos en sus concepciones auténticas. Ejemplo que debería ser imitado.

F. ZANONI

DINO STAFFA, *Il Tomismo é Vivo*, Roma, 1963, 32 págs.

Mons. Staffa, Secretario de la Sagrada Congregación de Seminarios y de la Universidad de los Estudios de la Santa Sede, reúne en este folleto dos discursos pronunciados en las Universidades Pontificias Lateranense y de Santo Tomás de Aquino (antes Angelicum) de Roma.

En el primero analiza la causa de por qué los Romanos Pontífices han hecho obligatoria la enseñanza del Tomismo en sus Universidades recién en el siglo XIX, y que no es otra sino la de oponer a la negación o destrucción total de la razón de la filosofía contemporánea, "*el realismo de Santo Tomás*", precisamente porque él encarna la filosofía connatural de la razón humana. En siglos anteriores los errores no habían sido tan profundos y, por eso mismo, no habían exigido tan radical remedio. Como hermosamente ha dicho Maritain: en la Edad Media la Providencia nos dio la síntesis filosófica admirable de Santo Tomás, la cual realmente quedó intocada y, por momentos, casi desconocida, hasta el siglo XIX, en que iba a ser necesaria su vigorosa doctrina para enfrentar los errores de la filosofía contemporánea.

El segundo discurso es el más importante. Staffa desarrolla el delicado punto de la compatibilidad de la investigación filosófica o racional de la verdad con la autoridad de la Iglesia, que manda en sus Escuelas la enseñanza del Tomismo. La Revelación necesita expresarse en conceptos y principios racionales que sean verdaderos, so pena de contaminar de error su propio contenido. Ahora bien, los principios tomistas son los principios evidentes aprehendidos por la razón humana y, por eso mismo, verdaderos y armonizables con las verdades reveladas. La Iglesia, al imponer el Tomismo, no hace sino imponer la filosofía verdadera. Y, aunque se trate de un mandato disciplinar y no de una definición dogmática, esta imposición de la Iglesia implica que la Filosofía Tomista es verdadera, porque de otra manera la Iglesia se expondría a imponer el error.

Afirma Staffa que el Tomismo es verdadero, porque se organiza como la Aprehensión del ser y de sus exigencias y, por eso, es también inmutable en sus principios, bien que tal aserto no implique que sea él un sistema estático y acabado, sino dinámico y en continuo crecimiento. A los tomistas de nuestro tiempo toca la tarea de actualizarlo, precisarlo y llevar su luz a los problemas de nuestro tiempo y enriquecerlo así con soluciones nuevas. Con abundantes textos de los últimos Pontífices demuestra Staffa que los demás autores escolásticos sólo son aceptados en la medida de su compatibilidad con el pensamiento de Santo Tomás. Frente a los filósofos modernos y contemporáneos,

el Tomismo ha de proceder con discernimiento crítico para incorporar a su núcleo doctrinal las auténticas contribuciones de aquellos.

En la última parte de esta disertación el Secretario de la Congregación romana pone de manifiesto *el sentido universal* del Tomismo, como la misma verdad que la estructura en sistema. De aquí que el Tomismo no sea una filosofía válida sólo para Occidente y para una época determinada, sino también para Oriente y para todo lugar y tiempo, precisamente porque la perennidad de sus principios está por encima del espacio y del tiempo. No así la concepción científica a que ellos se aplicaron. Cabalmente la verdad de tales principios ha recibido una prueba perentoria al conservar incólume su valor, una vez perimido el cuerpo de las ciencias a que se aplicaron.

Las disertaciones de Staffa constituyen un firme alegato en defensa de la validez perenne de la síntesis filosófica y teológica del Doctor Angélico, apoyado todo él en razones filosóficas intrínsecas, en documentos de los últimos Pontífices y en textos de los tomistas más sobresalientes de nuestro tiempo, tales como Maritain, Fabro, Ramírez, De Finance y otros.

Por lo demás, el lugar que el autor de estos trabajos ocupa en la Sagrada Congregación de Estudios del Vaticano, así como las Universidades en las que han sido pronunciados, confieren a ellos una significación excepcional, como exégesis autorizada del pensamiento y disposiciones vigentes de la Iglesia sobre la enseñanza de la Filosofía y de la Teología de Santo Tomás.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

MICHELE FEDERICO SCIACA, *Pascal*, Marzorati Editore, Milano, 1962.

Como t. 15 de las "Opere Complete", aparece esta tercera edición del *Pascal* de Sciacca, como homenaje del autor al tercer centenario de la muerte del pensador francés. La obra se articula en tres partes. En la primera: "El hombre y el científico", se conforma a grandes rasgos la biografía de Pascal según sus trabajos científicos; desde "L'ambiente e i primi anni" hasta "La rinunzia totale e dolce e la morte". Se hallará también en esta parte una resumida pero precisa valoración de Pascal científico; no tanto se trata de una exposición de sus numerosos trabajos —lo cual estaría un poco fuera de lugar dentro del carácter de la obra— cuanto una apreciación clara del significado de los mismos desde el punto de vista metodológico (cf. los párrafos "Pascal e Cartesio" y "L'esprit géométrique").

En la segunda parte, "Port Royal e le Provinciali", es el tema del jansenismo y la ortodoxia pascaliana motivo de cuidadoso y, al mismo tiempo, amigable análisis; lo cual no le impide, no obstante reconocer las buenas intenciones de Pascal, señalar taxativamente que está, sin duda alguna, empañado de jansenismo; porque si bien "Pascal fu sempre contrario all'intellettualismo giansenista, alla tesi che nega la validità dell'azione umana, al teologismo di Port-Royal, cioè a quanto nel giansenismo vi è di pericoloso ed erroneo; dunque, è giansenista fino al punto in cui il giansenismo resta un movimento religioso dentro lo spirito del Cattolicesimo" (p. 111-112).

En la tercera parte, la más amplia de la obra, aparece Pascal como "Filósofo cristiano". Aquí es donde Sciacca, sin perder ciertamente objetividad —pues que en esta reside uno de los grandes méritos del libro— penetra *cum amore* en el pensamiento más íntimo pascaliano. A través del estudio del

“Límite de la razón” (c. I), “El límite de la acción” (c. II) y “La nueva apología” (c. III), nos da el ilustre filósofo italiano un Pascal netamente dibujado según sus valores intelectuales; y acabado de colorar al injertar aquellos en el hombre-Pascal, para quien vale lo que Sciacca dice de los *Pensamientos*: “Leggere i *Pensieri* non è studiare una filosofia, ma conoscere un’anima, penetrare nel santuario del suo dolore cristiano, consolato da Dio, toccare con mano le piaghe gioiose di chi nel cuore porta il cilicio”. (p. 190).

En suma, una obra donde está Pascal y donde está Sciacca, doble motivo para que merezca leerse.

J. E. BOLZÁN

S. BRETON, *La mystique de la Pasion (St. Paul de la Croix)*. Desclée editeur S. A. Tournai, 1962. 252 páginas.

En la correlación esencial existente entre la dialéctica objetiva y la dialéctica subjetiva de la Pasión, cree muy acertadamente Breton, descubrir la evolución mística del alma de Pablo Danei —San Pablo de la Cruz— fundador de los Pasionistas, muerto el 18 de octubre de 1775; y así en el capítulo 8 de su penetrante estudio, nos ofrece esa síntesis del misterio de la Pasión, que es una síntesis de la espiritualidad del santo, enseñada, no con los escritos, sino con los sufrimientos y la experiencia de su larga vida.

La compasión no es solamente —concluye— una simpatía que sensibiliza con el sufrimiento de Cristo; es configuración, repetición original de los sentimientos del Señor Jesús en cada uno de nosotros. En un estadio particular, la compasión sensible y externa es un fenómeno de resonancia, y se traduce en la dócil actitud del siervo, pero a través de la compasión global, se aprecia lo que hizo el Maestro, y se convierte el siervo, en amigo que busca conformarse con El, e interiorizar sus actitudes. Viene luego, la comprensión del amor oblativo de Cristo; y el acto del Señor obliga a un acto oblativo de la creatura, como esposa de Dios, olvidada y desnuda de sí misma. El amor divino que se entreeve, después, en la noche de la Cruz; es verdaderamente el Principio hacia el cual todo debe retornar, y el Hijo de Dios crucificado, es el ejemplar de ese retorno que exige un absoluto abandono; pero la profundización del misterio va más allá, llega hasta el Abismo, hasta lo Inmenso e Inefable para detenerse definitivamente en un canto de alabanza y de admiración.

Ocho capítulos componen el libro, realizado con amor y verdadera ciencia, todos ellos densos pero escritos ágil y poéticamente, sobre todo el primero: Participación y Misterio. Cuidadosamente impreso por Desclée, lleva una bellísima cubierta, en brillante azul oscuro, foto Dessart, que representa el Ecce Homo en el pretorio.

G. A. GALETTI

NICOLAI HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 2t., 1960.

Las obras de historia de la filosofía son por su naturaleza trabajos muñecos contruidos en las trastiendas del pensamiento filosófico con los recortes de la filosofía. Tienen la necesidad propedeutica de las maniqués con los que

se nos enseña anatomía, y la simplicidad de los manuales en que se nos describe la fisiología, pero les falta aquello que hace interesante a la fisiología y a la anatomía: el exuberante y multiforme barboteo de la vida.

Por eso no eximen nunca de leer a los filósofos so pena de pensar que la filosofía es la descripción de la filosofía. Por eso hay historiadores de la filosofía que terminan por ser filibusteros del pensamiento, como los físicos que a fuerza de moverse en un horizonte intelectual de laboratorio terminan por convencerse que su mujer se reduce a una función matemática.

Esta es la razón por la cual nos llama la atención que el nombre de Hartmann prestigie un manual de historia de la Filosofía.

La esperanza no sale del todo fallida: Hartmann se introduce en el pensamiento del idealismo alemán con un movimiento dialéctico semejante al pensar originario.

Si “el rostro de la lógica de Hegel es doble” (pág. 260), uno de leyes secas, y otro donde parlotea la vida en el espíritu de la lógica; podríamos decir algo semejante de esta historia del Idealismo alemán.

Hay una forma rígida y simétrica, donde como en el pensamiento de los idealistas nos parece que están sacando “el mundo de un bolsillo” como en una especie de malabarismo dialéctico. Pero a través de la simetría geométrica y estereotipada, hay una real aproximación a lo vivo del pensamiento de Hegel, a lo que, como sucede en todo pensamiento auténtico, captó Hegel, des-veló Hegel del mundo objetivo, aunque conceptualizó mal.

Tal vez por eso a nosotros los latinos, acostumbrados a la luz del agóra y a la luz del ser, con el que dialogamos antes de preguntarle su nombre, tal vez por eso nos resulta un tanto pesada la lectura de Hegel y de los idealistas alemanes, y de esta historia sobre el idealismo alemán.

Pero esto, que por una parte es una desventaja, significa por otra parte un embarnos dentro de la penumbra nórdica del idealismo a fin de acostumbrar nuestros ojos, para leer en la oscuridad los auténticos perfiles de Hegel.

Y en este sentido Hartmann nos abre una nueva perspectiva para la lectura del idealismo.

Por ejemplo cuando nos dice que es un error concebir la dialéctica de Hegel como una deducción (pág. 257) puesto que la dialéctica hegeliana forma parte de su fenomenología, nos proyecta sobre un perfil, tal vez desconocido del horizonte hegeliano.

Lo que nos arriesgamos a decir, es que no vemos en Hartman, cómo emerge el pensamiento idealista del abstracto histórico alemán y del pensamiento crítico de Kant.

No digo que sea un defecto, sino que es una posición lógica en un alemán que escribe sobre la filosofía alemana.

¿Podría preguntarse por qué es una posición lógica? Yo respondería que un alemán no tiene “un punto de vista” sobre el idealismo alemán, escribe desde dentro y por tanto más le interesa inventarlo y describirlo que verlo surgir.

Usando la expresión de Ortega diría que el Idealismo es la “creencia” de un alemán y es la perspectiva de su filosofía. Por eso le resulta fácil aceptarlo aunque no pueda pensarlo, porque “ea quibus a pueritia intuimur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et per se notae”.

¿Quién puede pensar el dogmatismo racionalista de la metafísica de Fichte, de Schelling o de Hegel?

Leyendo esta historia del Idealismo, sentimos cómo el malabarismo lógico de la idea tenía que acabar lógicamente en el neurótico irracionalismo de Fichte

y Kierkegaard, o en la negación elegante de la Filosofía del burgués agnosticismo positivista del siglo XIX.

Qué otra cosa cabe cuando después de un trabajoso esfuerzo filosófico acabamos en la famosa "superación" del principio de contradicción: "Todos las cosas son en si mismas contradictorias". Y acota Hartman "el principio de Hegel es la negación de la contradicción y por tanto es la reposición de la contradicción en el mundo, es decir, de la realidad de la contradicción".

¡Y pensar que hay gente que habla del bizantismo escolástico!

No cabe aquí hacer un examen de cada una de las partes de la obra de Hartman pero sí, describirla a grandes rasgos.

La primera parte de la obra trata de uno de los períodos de mayor gravitación en el pensamiento occidental como término brillante del dogmatismo moderno.

Se trata del pensamiento poskantiano. Kantianos y antikantianos agrupados en el primer capítulo disponen el panorama para la aparición de Fichte en el segundo; luego el laborioso trabajo dialéctico de Schelling que remata en el capítulo cuarto con la Filosofía de los románticos, una lograda síntesis del pensamiento de Schellermacher, tan íntimamente vinculado a la filosofía de la religión.

El tomo segundo, es el más extenso, casi podríamos decir, el más logrado, y está totalmente dedicado a exponer el pensamiento de Hegel. La densidad del trabajo lo hace un tanto pesado, a pesar de estar escrito con el característico diáfano estilo de Hartmann.

El trabajo es substancialmente expositivo, con un recurso constante a las obras de Hegel y un deseo constante no sólo de seguir la línea de la filosofía hegeliana sino también de moverse con el mismo ritmo dialéctico.

Ocasionalmente Hartmann insinúa alguna crítica, desde su propio pensamiento.

La traducción de Herman Zuccki y de Emilio Estiú permiten leer cómodamente la obra en un correcto castellano.

Editorial Sudamericana ha entregado con esta obra un magnífico elemento de trabajo para el estudiantado y para toda persona culta que quiera estudiar este momento tan importante del pensamiento moderno. He dicho estudiar, porque la obra es muy densa y no se presta para una mera lectura, la cual además de pesada, resultaría sin provecho.

VICENTE O. CILIBERTO

GIUSSEPE SANTONASTASO, *Orientaciones actuales de las doctrinas políticas*, Colección Mundo de Hoy, Ed. Troquel, Bs. As., 1961.

Hacer un análisis de las actuales ideologías políticas —y cuando decimos actuales significamos no un presente cronológico sino existencial— formulándolo claramente y con auténtico rigor, constituye, ni más ni menos, el mérito que anima la obra de Santonastaso.

El A. parece liberarse del lastre que significa la formación jurídica para encarar esta clase de trabajos que opera para desdibujar y hacer superficiales muchos de los Tratados sobre la materia. Sólo un filósofo-político o un sociólogo de igual índole pueden apreciar, desde puntos de vista más vitales y comprensivos, el desarrollo del pensamiento sacando conclusiones valiosas para la convivencia social.

Santonastaso, con soltura y elegancia, con vigor y precisión, de cuya falta se resiente tanto la literatura política hispanoamericana, realiza una obra que no puede ser desconocida no sólo por quien desea adquirir una formación cultural integral sino por el propio especialista.

Su poca extensión no constituye un demérito para el libro, sino, al contrario, un aliciente para la búsqueda de complementación. Y es, precisamente aquí donde nos permitimos introducir una pequeña crítica: la bibliografía citada para cada capítulo no nos parece lo suficientemente representativa, lo que se prueba con la tendencia no satisfactoria que sigue el A. de citar preponderantemente a autores italianos en detrimentos de otros de más jerarquía y representatividad.

El autor parte de dos bases para concretar su juicio sobre las ideologías que analiza: el orden jurídico y la tradición religiosa y cultural.

Luego, toma conciencia de la crisis actual y nota: por un lado, la ruptura del orden jurídico, único sobre el cual se puede lograr una armónica convivencia, por el otro, la transferencia de la fuerza religiosa al plano político, algo así como la secularización del ansia de Absoluto latente en todo hombre, que trae aparejada la vigencia incondicionada del mito, con su secuela de "esclavitud bajo las nuevas oligarquías".

Ante ello enuncia las siguientes soluciones: avivar la gran tradición cristiana en la conciencia individual, reconstruir la política, en base a una milicia civil de ideales superiores que supere la concepción estatal que atribuye al hombre mero valor instrumental, propiciar la rehabilitación de éste que debe rehacer su "propio proceso de formación espiritual", con lo que se evita el dominio incondicionado de los menos, al desterrarse, en esta forma, el "facilismo".

La conclusión del A. afronta más decididamente el futuro —cumpliendo con la sentencia crociana de que todos van a la historia para satisfacer un interés presente— y retomando conciencia, nuevamente, de la coyuntura crítica afirma una relación dialéctica como necesaria para el progreso.

En efecto, los intentos para armonizar el Capitalismo y el Sindicalismo no sólo son estériles sino perjudiciales para el progreso social que, en el orden temporal deben crear las riquezas necesarias para el despliegue de la actividad individual.

Ambos, Capitalismo y Sindicalismo, hacen su aporte valioso —deben hacerlo— para la creación de bienes exteriores abundantes, y, además, el uno supone al otro, lo implica. Así, ejemplifica el A., a la sub-producción corresponde el sub-proletariado.

Todo esto no excluye un "derecho de integración de grupos por medio de una visión pluralista" que, en cambio, constituye la posibilidad de renovación de las fuerzas sociales, algo que nos recuerda la tesis de la "circulación de las elites" de los maquiavélicos.

Finalmente hace apreciaciones profundas sobre el régimen de masas, basadas en un trabajo de Giacomo Perticone, demostrando como todo el sistema de la representación política queda consunto y como, no obstante, su característica difusa, la "masa obligada".

Muchas de las conclusiones y afirmaciones del A. podrán no ser compartidas pero, a no dudarlo, nadie podrá negar reciedumbre a su análisis y, sobre todo, la objetividad con que las distintas posiciones son expuestas.

Este pequeño volumen —en su categoría— constituye un aporte valioso a la cultura general, hecho sin rebuscamientos, con la pretensión de ofrecer un

cuadro válido que sirva de pauta al hombre contemporáneo, preso dentro de la época de crisis.

FRANCISCO ARIAS PELERANO

ALBERTO ROUGÈS, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Obras Completas, vol. I, 145 pp. Cuadernos de Humanistas, Tucumán, 1962.

La Universidad de Tucumán ha comenzado la publicación de las Obras Completas de Alberto Rougès desaparecido en 1945 y, para mí, el mejor filósofo argentino de los primeros treinta años de este siglo; aun bajo la influencia del positivismo, pero incorporando la teoría de los valores, publicó su tesis doctoral en 1905 sobre *La Lógica de la acción y su aplicación al derecho*; luego sigue su evolución interna que lo llevaría después al seno de una personal metafísica de tipo platónico-agustiniano. Gracias al poderoso trabajo de Diego F. Pró¹ hoy conocemos bien esta evolución, el sentido de sus numerosos inéditos y facetas de su pensamiento que ignorábamos; quizá esta labor de Pró haya posibilitado plenamente este acto de justicia que es la publicación de sus Obras, Completas. El primer volumen que tengo a la vista es el de su obra más importante, más personal y que ya conocemos en la edición de 1943, dos años anterior a su muerte. En esta obra, como se sabe, parte del concepto bergsoniano de totalidad sucesiva; este concepto de Bergson pone en evidencia que el ser físico no es compatible con el puro "acontecer"; de donde se sigue que al mundo físico se le haya considerado ya como un ser sin acontecer en el mecanicismo o en un acontecer sin ser en el fenomenismo; más arriba, en la realidad espiritual, existe una unidad entre su identidad en el tiempo y su propio acontecer; entonces, el pasado no muere contrariamente a lo que pasa en el mundo físico en el cual los momentos se excluyen; la temporalidad del espíritu nada tiene que ver entonces con la materia y es, por tanto, interioridad; y así, desde el bergsonismo, Rougès abre una posibilidad interna y actual al platonismo y al agustinismo según su concepción del espíritu y de la interioridad. Mientras la realidad física no posee ni su pasado ni su futuro ya que su presente es el instante, el espíritu conserva su pasado y participa de la eternidad porque el mundo espiritual es un mundo de totalidades sucesivas; por tanto, el espíritu tiene como carácter propio la supervivencia del pasado; pero, al mismo tiempo, Rougès muestra su independencia respecto del mismo Bergson porque sostiene (contrariamente a la doctrina bergsoniana) que el espíritu es anticipación del futuro; por eso la vida espiritual es autocreación e identidad y en este su crearse consiste su libertad; luego, la dimensión temporal del presente pone la jerarquía de los seres; es decir, en un extremo existe la realidad física —cuyo presente es instante— y en el otro la eternidad —presente absoluto— y, entre ambos, "las vidas espirituales" reales o posibles; luego "la vocación suprema de lo viviente es la eternidad", itinerario hacia ella aun cuando cae pues siempre participa de ella; mientras su participación sea mayor, mayor será su jerarquía; Rougès lo dice bellamente: "situadas así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina". Agustiniamente (con referencia expresa a las *Confesiones*), la vida es presente del pasado y presente del futuro coexistente en el dinámico encaminamiento hacia el Ser cuyo hoy es su eter-

¹ D. F. PRO., *Alberto Rougès*, Valles Calchaquíes, Catamarca, 1957.

nidad. Esta doctrina que preanuncia los grandes temas de Lavelle por ejemplo, que remoja los temas plotinianos bautizados y transfigurados por San Agustín, implica que la muerte, en cuanto acto final de la vida, no tiene como en Heidegger, importancia decisiva (la absoluta imposibilidad de toda posibilidad); por el contrario, la muerte es medio para alcanzar la eternidad y, hasta cierto punto, el hombre vive en la eternidad que anticipa. Si uno piensa, puesto frente a este noble pensamiento filosófico, lo que era el país desde el punto de vista filosófico a principios de siglo, no puede menos que valorar en mucho este libro de Alberto Rougès que, con el tiempo, adquirirá los caracteres de un "clásico" del pensar filosófico argentino. Esta es la línea de esfuerzo que hay que continuar, el surco que debe cultivarse pues solamente en el suave perseverar de la diaria meditación es posible ir abriendo las posibilidades de la cultura nacional. Esperamos con mucho interés la continuación de las Obras Completas del filósofo tucumano.

ALBERTO CATUELLI

HEINRICH BECK, *Möglichkeit und Notwendigkeit*. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nikolai Hartmann. Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1961, 136 p.

Esta interesante monografía, cuya intención temática aparece ya delineada en el título y subtítulo ("Posibilidad y necesidad. Un despliegue de la teoría ontológica de la modalidad a partir de Nicolai Hartmann") aparece como tomo V de la valiosa serie Pullacher Philosophische Forschungen que dirigen Walter Brugger y Johannes Lotz. En esta misma revista he tenido la oportunidad de reseñar, con viva complacencia, los tres primeros tomos.

Como lo destaca con acierto el mismo Hartmann, en el prólogo de su obra "Posibilidad y realidad efectiva", la dilucidación del problema modal ilumina las cuestiones fundamentales de la metafísica. Consciente de la significación y de la importancia de esta cuestión decisiva y central el Autor se ha propuesto enriquecer la teoría respectiva de la "philosophia perennis" (en la línea de la tradición aristotélico-escolástica) por medio de un contacto crítico con la concepción hartmanniana.

En una primera parte, H. Beck funda sistemáticamente el problema de los modos del ser, después de haber fijado la noción preliminar de "ente"¹ y el sentido de "modalidad". La cuestión es así formulada: "¿Cómo hay que determinar modalmente el orden del ser? En su carácter universal de ser es necesario o contingente, absoluto o relativo? ¿Cómo, por decirlo así, se ve

¹ Sobre este párrafo cabría, tal vez, formular algunas observaciones: a) si bien el "ser" es "no-sensible" (p. 11), debería, acaso, recordarse que según la clásica determinación escolástica es un "sensible per accidens". b) En la discusión con el escepticismo y el relativismo (p. 12-14) no sería una "petitio principii" afirmar que "ein Vorbegriff, der dieses Sein meint,..." (p. 13) ya que se cuestiona precisamente si ese determinado "Vorbegriff" mienta "ser" que es "criterio de la verdad del juicio o de la predicabilidad del concepto" (ibid.). c) ¿No convendría destacar aun a ese nivel inicial pero radical de la tematización que el "ente" (Seiendes) se predica principalmente de la totalidad subsistente en lugar de limitarse a señalar que "llamamos un ente a todo lo que de alguna manera está en el orden o en el ámbito del ser" (p. 14) ?

el mundo si es necesario, y cómo, si es casual? ¿Qué deriva de su modalidad de ser para nuestra conciencia del existir y del mundo? (p. 33). Y más adelante: “¿qué carácter modal posee el mundo en la última y más profunda dimensión de su ser?... ¿Cómo es menester caracterizar cualitativamente el ser del mundo en punto a la relación que en él tienen recíprocamente sus modos? ¿En el mundo, en cuanto es un ente², son idénticas la posibilidad y la necesidad? ¿Y si lo son, en qué sentido?” (p. 36). Hartmann, por una parte, afirma la identidad de posibilidad y necesidad y, en consecuencia, un determinismo universal dentro del mundo, y, por otra, niega un origen absoluto trascendente y atribuye al todo cósmico absoluta casualidad (ibid.). Estas tesis hartmannianas son solidarias y congruentes con el carácter premetafísico o físico-categorial de la ontología a que pertenecen, en la que el ser es abordado desde “afuera” y queda como algo “irracional” o “transinteligible”. Para ella se trata de determinar la conexión del ente singular con los otros “co-entes” (Mitseienden) o sea de establecer lo que un ente significa para otro ente en punto a la posibilidad y necesidad de éste en el contexto cósmico. Frente a esta actitud metódica de N. Hartmann que, si bien se justifica en haber visualizado fenomenológicamente el carácter modal de la dependencia físico-concreta de los entes entre sí, resulta insuficiente por mantenerse en la superficie categorial del ente, el A. preconiza una estructura metódica integrativa que incluya el análisis metafísico-trascendental (el de la tradición aristotélico-escolástica que enfoca el ente desde “adentro”) y el método inductivo categorial. De este modo las tesis ontológicas válidas de N. Hartmann quedan mejor aclaradas y fundadas y, a su vez, la metafísica aristotélico-escolástica se enriquece en sus aspectos formales y, sobre todo, materiales (p. 36-44).

La segunda parte corresponde a una crítica immanente y a un ulterior desarrollo de la teoría ontológica hartmanniana de la modalidad” (W), “posibilidad” (M) y “necesidad” (N) puede resumirse en el siguiente aserto: M implica W, W implica N. Tesis que encierra un momento estático y otro dinámico: el primero es la identidad real (“sachliche”) de posibilidad y necesidad, y el segundo consiste en el carácter de la relatividad “relacionalidad” externa de los modos (p. 48-49). Como orígenes histórico-doctrinales de la tesis en su aspecto estático son indicados Parménides y los Megáricos (Diodoro de Cronos), y, en su aspecto dinámico, Hobbes y Meinong, cuyos respectivos argumentos son analizados y puestos en relación con la postura de N. Hartmann (p. 48-57).

Después de exponer los dos argumentos, el formal y el material, aducidos por Hartmann, y la relación entre ambos, tal como éste la interpreta, el A. señala que, lamentablemente, H. no se ha percatado de que el concepto de posibilidad no es el mismo en uno y otro argumento: “La necesidad correspondiente al argumento material... se originó en el fundamento exterior... y finalizó en el ente fundado... En cambio, la necesidad descrita en el argumento formal no indica una relatividad hacia fuera, comienza y concluye en el mismo ente...” (p. 67). Por ello, se cierra para H. el acceso a Dios, en quien exclusivamente coinciden ambas suertes de necesidad, que en el mundo son diferentes (ibid.). Ante la cuestión de si la necesidad que afecta a todo lo real (Wirkliche) es necesaria o no necesaria, e. d. casual, H. se decide por el segundo miembro de la alternativa (p. 68-69). Aquí se inserta el es-

² En el texto “Sind in der Welt unter der Rücksicht, das sie ein Seiendes ist, M und N eins... ¿Pero, en qué sentido puede considerarse al mundo como *un* ente?”

fuerzo del A. por mostrar que la “supramodalidad” (Ubermodalität)³ abre el ámbito de lo absoluto y que la solución de H., en cuanto afirma un primer comienzo absolutamente casual de la serie modal y no alcanza la necesidad interna metafísicamente absoluta, es inaceptable e incluso un “ungeheurer Missbegriff” (p. 69-73). Según H. la estructura modal ofrece a los ontólogos la posibilidad de discernir las distintas esferas del ser y sus diferencias respectivas. El A. esboza una deducción de la teoría hartmanniana de las esferas a partir del principio de la modalidad (p. 75-78), ilustra con el caso de la esfera ideal la interna estructura modal de las esferas (p. 78-80) y, por último, resume la analítica ontológica que H. brinda del ser real en atención a su modalidad respectiva —estructura modal del devenir, de la causalidad, de la finalidad y de la libertad— (p. 80-87). De esta analítica se desprende el concepto hartmanniano del ser: “La dilucidación del ser real mediante el concepto de la modalidad físico-concreta en general pone de relieve en la esencia de la realidad una cierta dureza, como lo mostró la primera parte de nuestro análisis modal del proceso real. La segunda parte permite, sin embargo, reconocer que en el curso de una visualización exclusiva de la modalidad concreta en el ser real esta dureza degenera en una brutalidad sin sentido, ciega y sorda, en la que el hombre no puede vivir ya con auténtica libertad. En correlación con una dureza tal de la realidad las esencialidades y los valores, unas u otros indiferentes, se retiran a una esfera de enervada debilidad y óptica ingravidez” (p. 88).

En la tercera parte del libro se asiste a la transición desde la crítica inmanente a una crítica en función de las “cosas mismas” y a un desenvolvimiento ulterior de las tesis ganadas sobre el tema. Limitado por su método fenomenológico-empírico⁴ Hartmann no llega más allá de la posición fundamental de Kant: permanece dentro de los límites de la experiencia; ello así aunque, en oposición a Kant, se atreve a enunciados hipotéticos sobre el ente en sí. Por eso hace de la indiferencia y no-necesidad entre el ser de un ente y su esencia que son, en rigor, principios de ser y no entes, una indiferencia y no-necesidad entre entes: entre un ente concreto “real” y un ente concreto “ideal”⁵. Y es el mismo método de H. el que permite la suposición de que la totalidad de los entes no tiene, en sentido absoluto, ningún fundamento de su ser: además, el obrar del ente no es conducido por la esencia ni está al servicio de un plenario llegar-al ser de la esencia, sino que resulta con necesidad de la colocación de los entes ya dados. Y el A. explica: “Donde no hay distinción metafísica de ser y esencia, no es preciso un fundamento extrínseco que sostiene la esencia en el ser ni es posible un desplegarse de la esencia hacia el ser, un actuar télico y con sentido”. (p. 96-97).

³ Con este término, tomado de W. Brugger, designa el A. la relación de los modos absolutos (cf. p. 22-23).

El ejemplo utilizado por el A. para ilustrar la “necesidad supramodal” y sobre todo, la posibilidad de la combinación numérica 35 (p. 23) resultan, tal vez por su concisión excesiva, poco eficaces para el propósito dilucidatorio.

⁴ En p. 89 nota 161 el A. señala los obstáculos que han impedido a Hartmann el acceso a la dimensión metafísica de profundidad: “Diese Hindernisse liegen in seiner rein phänomenologisch-kategorial-konstatierenden Methode und funktionalistischen Geistmetaphysik”.

⁵ Habría sido menester, tal vez, insistir más en el problema de la esencia *individual* (p. 96 y p. 79 nota 128).

La obra remata con un panorama metafísico en el que después de establecer la estructura metafísica de acto y potencia del devenir como tal⁶, el A. examina la posibilidad metafísica en las formas categoriales particulares del devenir (dominios inorgánico, orgánico y antropológico) y concluye con una alusión al último fundamento de posibilidad del mundo en devenir (p. 98-121). Tal vez sea pertinente reproducir las siguientes líneas del A. que recapitulan sus conclusiones: "En el orden del ser no domina ni una rígida necesidad, inexorablemente dura y sin-sentido (determinismo de Hartmann) ni una caótica no-necesidad sin estructura y sin-sentido (indeterminismo y dinamismo de Sartre) sino una necesidad tética y con sentido que no excluye un ámbito interno de no-necesidad (libertad), e.d. rige un orden dinámico (= "móvil, no rígido"). Este orden es posibilitado por una estructura de acto-potencia inmanente a lo que deviene, y, en definitiva, por un fundamento trascendente que es Acto Puro" (p. 120-121).

Al final el libro contiene una prolija bibliografía —trabajos de N. Hartmann—, literatura sobre éste y su teoría de la modalidad y, por último, estudios de otros autores sobre el problema modal en general y sobre sus trasfondo ontológico general (p. 123-133— y un índice de nombres y de temas (p. 134-136).

A través de esta amplia noticia del denso contenido del libro de H. Beck podrá apreciarse el interés del tema y el alto valor técnico de los análisis, y advertirse que la obra ofrece también, a pesar de la sobria concisión de su desarrollo, una eficaz introducción a la ontología hartmanniana y un haz de fecundas sugerencias para la promoción de la metafísica aristotélico-escolástica.

GUIDO SOAJE RAMOS

WILLIAM H. KANE, O. P., *Approach to Philosophy*, The Thomist Press, 1962, 23 x 15 y 180 pp.

"Elements of Thomism" subtítulo el P. Kane a esta colección de ensayos aparecidos durante un período de veinte años en *The Thomist*. Reúne en ellos el benemérito fundador del Albertus Magnus Lyceum siete ensayos con los títulos: "Introduction to Philosophy"; "The nature and extent of Philosophy of Nature"; "The first principles of changeables being"; "The naturalistic approach to natural science through motion and matter"; "Abstraction and the distinction of the sciences"; "Introduction to metaphysics" y "The subject of metaphysics"; ocupando la mayor parte del volumen los problemas de la filosofía de la naturaleza, como notará el lector, al menos por la mención de los títulos. Y por ellos mismos, sumada la personalidad del autor, podrá echar cuentas de la im-

⁶ En el planteamiento del problema respectivo (p. 101) se echa de menos una distinción relativa al "fundamento de posibilidad" (Ermöglichungsgrund): ¿es causa o condición? Y, luego, otra: ¿si es causa, de qué género? ¿Eficiente o material? Sin estas distinciones ¿el problema no queda afectado de cierta ambigüedad?

¿En la elaboración del primer argumento aducido por el A. no habría que incluir, acaso, la alusión expresa a la causa material, en caso de tratarse de un ente físico?

En el segundo argumento (p. 102-103) parece el A. pensar en el "Grund" exclusivamente como causa eficiente. Si esto es así, no queda bien claro en el texto cómo el "ser potencial" (potentielles Sein) sea intrínseco al ente fundado. ¿O no lo es de ningún modo para el A.?

portancia de esta recopilación, que no tiene nada de peyorativa y sí mucho de recomendable, tanto por su faz didáctica como por su contenido doctrinario, del más puro cuño tomista.

J. E. BOLZAN

FRANCIS X. CANFIELD (curador), *Philosophy and the modern mind*, Sacred Heart Seminary, Detroit, 1961, 21 x 14 y 65 pp.

Las autoridades del Seminario del Sagrado Corazón (Detroit, U. S. A.) han tenido la muy recomendable idea de organizar estas *Cardinal Mooney Lecture Series*, "tanto con el deseo de mantener a los estudiantes del Seminario en contacto inmediato y vital con el pensamiento de las figuras señeras contemporáneas en las varias artes liberales, como de contribuir de un modo más decidido a las posibilidades culturales del pueblo", como se dice en la Introducción. Para lo cual se han seleccionado ahora con no menos acierto los temas que los autores: V. E. Smith se ocupa de "Moder physics and thomistic philosophy"; J. Collins, de "The religious theme in existentialism"; y A. C. Pegis, de "St. Thomas and the origin of the idea of creation". Claramente impreso en rotaprint, se trata de un recomendable folleto mas no facilmente asequible, nos tememos.

J. E. BOLZAN

NOTICIAS DE LIBROS

R. PANNIKER, *La India, gente, cultura y creencias*, Ed. Rialp. Madrid, 1960.

En el presente ensayo, R. Panniker nos pone en contacto con diversos aspectos de la vida y cultura del pueblo hindú. Muestra el autor cómo, bajo todas las manifestaciones de esa milenaria civilización, por tratarse de una comunidad y civilización sacra, se agitan ponderables fuerzas de carácter religioso. Si la gran "oportunidad" de la India, a mitad de camino entre oriente y occidente, consiste en señalar al mundo una "vía media", más allá del capitalismo y del comunismo, no podrá empero realizar su misión histórica si no desarrolla todas las virtualidades que atesora, aún sin sospecharlo, bajo el orden sacro. Y ésta, señala Panniker, si se sabe superar las complejas dificultades que por supuesto ello entraña, es la gran oportunidad del cristianismo, pues sólo él puede actuar la necesaria transformación del hinduismo, valorando y vitalizando sus formas con la Verdad.

C. AYALA

G. GENTILE, *L'Sprit, L'Histoire, la Verité*, textos escogidos por VITO A. BELLEZA, traducción de Joseph Moreau, prefacio de M. F. Sciacca, Aubier, Ed. Montaigne, París, 1962.

De la vasta producción de G. Gentile, el profesor Belleza ha seleccionado los textos que configuran la síntesis filosófica del eminente filósofo y pedagogo, y los ha ordenado dentro de un plan que se desarrolla de acuerdo al desenvolvimiento del pensamiento del propio autor desde Los Conceptos Fundamentales del Actualismo, hasta sus últimas aplicaciones sociales a través de la Auto-Conciencia, del Logos y Verdad, La Experiencia y El Arte y La Religión.

La traducción francesa, cuidadosamente realizada por Moreau, está presentada por M. F. Sciacca en un Prólogo donde señala los puntos sobresalientes, la personalidad y la doctrina del que fuera su maestro, G. Gentile.

OCTAVIO N. DERISI

ISRAEL I. MATTUCK, *El pensamiento de los Profetas*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1962.

El Autor está convencido de que es posible encontrar en la obra de los profetas hebreos una guía religiosa permanente, tanto teórica como práctica. No sólo por el contenido del mensaje que anunciaron, sino porque ellos mismos consideraban que su misión era difundir el conocimiento de Dios y de su Ley en un sentido universal. Esta convicción hace que el libro tenga una finalidad precisa: presentar las ideas de los profetas de tal modo que aparezca su importancia para la vida y el pensamiento humanos. Una presentación histórica del profetismo, que muestre a la vez la actualidad del mensaje.

Tentativas de esta índole han sido frecuentemente causa de graves anacronismos. Pero Mattuck evita felizmente el obstáculo, porque sabe muy bien que la condición indispensable para interpretar a los profetas es prestar atención escrupulosa al sentido de sus palabras en las circunstancias que las hicieron brotar, a su significado dentro del marco intelectual de su tiempo. Con seguridad en la información y lenguaje claro, el autor introduce a sus lectores en la experiencia y en la doctrina de los profetas: su concepto de Dios, sus principios éticos, las relaciones entre profetismo y política. Particularmente interesante es el capítulo dedicado al sentido profético de la historia.

El libro abunda en observaciones valiosas, pero tiene una limitación fundamental: su autor es judío y, como es natural, en ningún momento afirma que la misión real de los profetas —como la de todo Israel— ha sido dar testimonio de Cristo, en quien las profecías llegan a su cumplimiento.

A. LEVORATTI

D. HILBERT - W. ACKERMANN, *Elementos de Lógica Teórica*, traducción del alemán de Víctor Sánchez de Zavala, Colección Estructura y Ficción, Ed. Tecnos S. A., Madrid, 1962.

En la cuarta edición de esta obra, W. Ackermann ha introducido las siguientes modificaciones: 1.— En el *cálculo proposicional* para fundamentar la construcción admite principios de la teoría de las expresiones válidas universalmente mediante las tablas veritativas. Suprime el sistema axiomático que parte de fórmulas lógicas primitivas (al modo de Principia Mathematica) e introduce un sistema basado en la "deducción natural" de Gentzen. Añade dos nuevas secciones: una sobre lógica intuicionista y otra sobre la implicación estricta. 2.— En el *cálculo de clases* incluye procedimientos de decisión. 3.— En el *restringido cálculo de predicados* introduce un sistema axiomático que es ampliación del presentado en el cálculo proposicional. Se agregan los principios axiomáticos del cálculo de predicados con identidad y una sección sobre la introducción de "aquel, el que" y de funciones. 4.— En el último capítulo *cálculo generalizado de predicados* se presenta la axiomática como prolongación de la anterior.

En todo el libro se distinguen variables semánticas de sintáctica. Se agregan ejercicios que no figuraban en las ediciones anteriores y se modifica el simbolismo.

Recomendamos, sin reservas, su estudio. Creemos que no debe haber una mejor introducción a la axiomática que la iniciada en § 9 "Axiomática del cálculo proposicional".

El libro de Hilbert-Ackermann es ya un clásico. Es altamente plausible el esfuerzo realizado por Ackermann al introducir estas modificaciones de fondo así como la tarea de traducirlo al castellano llevada a cabo por la Editorial Tecnos, de Madrid.

A. MORENO

JOSEPH MATTAI, *Philosophia Moralis*, S. E. I., Torino, 1961.

Dividida como es frecuente en los Manuales escolásticos, en Etica General y Especial (Individual, Intersubjetiva, Social y Política) aparece innegable en esta obra la preferencia por los temas de Etica Especial. Creemos, sin embargo, que en los Seminarios y Centros de Estudios Esclesiásticos, se debe acentuar el tratamiento de aquellos problemas filosóficos que ocupan el primer lugar en la reflexión filosófico-moral contemporánea. Así, por ejemplo, resulta pobre el capítulo sobre la norma moral; allí la refutación de Kant se hace en pocas líneas (p. 20). En el orden de los problemas de la Etica General como así también en cierta terminología se nota la influencia de la *Ethica Generalis* de De Finance (1959).

G. BLANCO

JOSEPH DE TONQUÉDEC, S. J., *La Critique de la Connaissance* (Les principes de la Philosophie Thomiste, I) III^e Edition, XXX - 565 pp., P. Le-thielleux, París, 1961.

Sabido es que esta obra del P. De Tonquédec J. I. constituye uno de los aportes fundamentales del tomismo contemporáneo a la solución de los problemas planteados por la Crítica del Conocimiento.

La seguridad de juicio y el señorío con que el autor se mueve dentro de la obra de Aristóteles y de Santo Tomás dan a este ya clásico libro un valor de fuente de rica información, de trabajo cuyo desconocimiento es injustificable. Agotada la edición de 1929 se reimprime en 1961 con la sola eliminación de un texto falsamente atribuido a S. Tomás. Nos alegramos de que esta obra vuelva a estar al alcance de los estudiosos. Pero también nos extrañamos de que este libro no aparezca actualizado: ¿El P. De Tonquédec no tiene nada que contestar a sus críticos? ¿No nos tiene nada que decir sobre los importantes trabajos de *Crítica del Conocimiento* aparecidos desde 1929: Maritain, Gilson, Maréchal...? ¿No se ha progresado desde esa fecha en lo que atañe al conocimiento del pensamiento de S. Tomás?

G. BLANCO

VINCENZIUS MIANO, *Psychologia Metaphysica*, S. E. I., Torino, 1961.

Sin desconocer el Autor que la Psicología que él llama *Metafísica* es en realidad Filosofía Natural (pág. IX, nota 2) y juzgando con buena razón que

se debe omitir la denominación de *Psicología Racional* por la connotación wolffiana que encierra (pág. X) prefiere mantener el adjetivo "metafísico" en virtud de la subalternación a la metafísica. Pero no aparece claro a qué tipo de subalternación se refiere, o cómo la entiende el Autor, aun recurriendo al lugar que da como referencia (*Crítica Cognitionis*, c. X, 1 y 2).

Esta *Psychologia Metaphysica* aparece dividida en *Biologia Philosophica* y *Antropologia Philosophica*, y el fundamento de tal división se busca en la duplicidad de métodos: experiencia objetiva y reflexión. Lo que nos complace en este Manual, entre otras cosas, es que incluye el estudio del vivir vegetativo.

La doctrina es tomista, con referencias a problemas y posiciones actuales. La Segunda Parte (Art. I) se abre con un capítulo sobre la compleja unidad de la naturaleza humana como punto de partida para el ulterior análisis antropológico. Pero el Artículo II del mismo Capítulo, que versa sobre las potencias operativas, está allí totalmente fuera de lugar, puesto que la noción de potencia es fundamental en la explicación de todo viviente.

G. BLANCO

GERHARD SZCZESNY, *El futuro de la incredulidad*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.

El autor cita como lema una frase de Wittgenstein: "Aquello de que puede hablarse, debe decirse con claridad; de lo que no pueda decirse con claridad, vale más no hablar". Parafraseando, no dudamos en apuntar que "Aquello de que quiere hablarse, debe decirse con conocimiento de causa; de lo que se ignora, vale más callar". *That's that*. No se trata aquí del futuro de la incredulidad, sino de la disparatada exposición de lo que Szczesny piensa es el cristianismo y la teología —de ambos no tiene sino una elementalísima idea, indigna de un pretendido crítico-profeta— y aun un amasijo de irrespetuosidades con relación al dogma y a la Iglesia. Por lo cual deploramos que Fabril Editora se haya prestado a cobijar tal engendro, sin valor alguno desde ningún punto de vista. Lo que alienta es considerar que si este pegote —este unum per accidens— es el futuro de la incredulidad, entonces ésta se halla muy próxima a la corrupción.

J. E. BOLZAN

FRANCIS H. BRADLEY, *Apariencia y realidad. Ensayo Metafísico*, Edición de la Universidad de Chile, 2 vols., 1961.

En una cuidada edición nos ofrece la Universidad de Chile la obra metafísica de Bradley, el más profundo de los representantes del idealismo inglés neo-hegeliano. Obra indudablemente importante por cuanto se halla en ella claramente expuesto el pensamiento del autor, tanto en su idealismo gnoseológico como en su monismo, consecuencia ambos de aplicar al conocimiento y a la naturaleza respectivamente, su doctrina acerca de las relaciones internas de los entes ("No cabe, pues, concebir una pluralidad inde-

pendiente de las relaciones en las cuales se sostiene”, t. I, p. 103); sujeto y objeto no su sino modos en que el Todo se manifiesta, y la *realidad* empírica es *apariencia* de lo único verdadero, del Absoluto. La verdad es siempre condicional, no dándose, sino mayor o menor validez (cap. XXIV) y la experiencia no toca sino lo fenoménico, (las cosas y sus propiedades: causalidad, espacio, tiempo, etc.), donde surge la contradicción y por lo cual hay que recurrir al Absoluto.

No obstante, el pensamiento de Bradley es coherente y sus agudas objeciones merecen ser tenidas en cuenta.

E. COLOMBO

DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings*, Nelson and Sons, Edinburgh, 1962.

En la serie “The Nelson Philosophical Texts”, el P. Allan Wolter, O. F. M., presenta una selección de textos extraídos de las obras de Doctor Subtilis. Previa una breve y clara introducción bio-bibliográfica, divide Wolter su selección latino-inglesa según seis secciones: I) *Metafísica, la ciencia de los trascendentales* (extractos de Quaest subtil. Met. Aristotelis”; “Opus Ox.” y “Reportata París”); II) *El conocimiento natural de Dios* (extr. “Opus Ox.”); III) *La existencia de Dios* (idem); IV) *La unidad de Dios* (idem); V) *El conocimiento humano* (idem); VI) *Espiritualidad e inmortalidad del alma* (idem). Las notas aclaratorias del texto inglés, así como los índices (autores y materias) van recogidos al final del volumen.

Como toda selección, no podrá dejar de tener esta las críticas derivadas de criterios más o menos dispares en cuanto al detalle. Sin embargo, la selección de Wolter hará que el lector culto inglés logre obtener una idea bastante acabada de la metafísica de Scoto. El formato manual y la agradable presentación tipográfica harán más agradable la tarea.

Una errata se ha deslizado: en p. 36, línea 1, léase “finitum” en lugar de “infinitem”.

J. E. BOLZAN

D. D. RUNES (Curador), *Classics in Logic*, Philosophical Library, New York, 1962.

En un grueso volumen de 800 páginas, ha reunido Runes más de 60 textos sobre “Epistemología, teoría del conocimiento y dialéctica”, como reza el subtítulo de la antología. En orden alfabético aparecen extractos de Abelardo, Alberto Magno, Al-Farabi, Santo Tomás, etc., hasta Scoto, Spinosa, Thomassius, Wittgenstein y Zabarella; no faltando los nombres de Boole, Bolzano, Husserl, Frege, Carnap... y los menos frecuentes de Sartre, Lulio, Casiodoro o Arnauld.

En todos los casos se da una breve noticia biográfica del autor y lista de sus principales obras; indicándose al pie de página aquella cuyo es el extracto. Al final de la colección de textos aparecen los “Agradecimientos”, donde figuran las versiones utilizadas, destacándose aquí, primero, que Runes

ha utilizado en todos los casos traducciones existentes; y segundo, la imprecisión en la cita de los autores antiguos, tanto griegos como medievales. (Por ejemplo, se cita "Abailard, Peter. Tr. by H. E. Wedeck from *Sic et non*", simplemente).

E. COLOMBO

C. A. HONROTH, *Grafología emocional objetiva*; HONROTH-ZARZA, *Si y no en la grafología clásica*, ambos de Ed. Troquel, Buenos Aires, 1962.

La grafología emocional pretende realizar —según afirma C. A. H., con su particular modo de expresarse, en el prefacio de la primera de las obras— la simbiosis de la experiología caracterológica con la más elevada condición que distingue al ser humano: la motórica de su emocionalidad.

Para expresar las cargas afectivas de carácter subjetivo, objetivo o identificador contenidas en un escrito, propone H. distintos "lapsus calami"; el enfático, el emocional, el mixto y con contracción, y además la observación de cualquier accidente grafoescritural y el estudio de las palabras reflejas y de estímulo. Enseña la aplicación práctica de la grafología emocional, ofrece su método de análisis, e indica el valor de su test emocional. Constituye un aporte novedoso a la grafología, y puede servir de complemento a la llamada grafología clásica. Se necesita buen esfuerzo para seguir en su totalidad la línea de su pensamiento, y por momentos el castellano padece de germánicas resonancias.

"Si y No en la grafología clásica", es el fruto de la investigación realizada por un equipo de médicos, científicos, psicólogos y psiquiatras, con el fin de establecer un estudio comparativo entre grafología clásica caracterológica y grafología emocional "como ciencia psicográfica objetiva universal". Por ello insiste en una revisión de conceptos como edad, sexo, ambivalencia, tipología, etc., de la grafología clásica, para que abandonando —según los autores— su posición de investigación caracterológica, se ubique en forma racional fisiológica y psicológica y complete su "funcionalismo" con el giro impreso por la grafología emocional. Es un ponderable ensayo que habrá de tenerse en cuenta para posteriores estudios y se ha presentado en un largo capítulo dividido en 28 apartados. Se cierra el libro con otros dos capítulos titulados: Proposición y Conclusiones, seguidos de una buena bibliografía. Presentó ambos libros, bien impresos, la editorial Troquel.

G. A. GALETTI

DONALD J. ALLAN, *Aristote, le Philosophe*, Ed. Nauwerlaerts, Louvain, 1962.

Se trata de una pulcra versión francesa de la conocida *The Philosophy of Aristotle*, que Allan publicara hace unos diez años. Al indudable valor de su original inglés se añaden en este caso los retoques y agregados de mano del mismo autor. La traducción de Charles Lefèvre es un poco libre, a fin de

adecuarse al genio de la lengua; pero por cuanto ha sido aprobada por el mismo Allan, tiene el lector la seguridad de la fidelidad a su pensamiento; pudiendo penetrar entonces en la vida y obra del Estagirita, su evolución filosófica (Parte I), su concepción del universo y el hombre (Parte II), su ascensión desde las substancias a Dios (Parte III), su lógica y gnoseología (Parte IV), su ética, retórica y política, en fin (Parte V); para acabar con una valoración del aristotelismo y su amplia vigencia actual (Conclusión).

Una *Nota Bibliográfica* (textos, traducciones y obras, éstas distribuidas según temas), y dos *Indíces* (obras y temas; lugares y personas) completan el preciso y agradable panorama.

J. E. BOLZAN

C. MULLER, *Science and faith. Co-existence or synthesis?*, Ed. Nauwerlaerts, Louvain, 1962.

Es esta la versión inglesa del ensayo que, sobre "La science et la foi", publicara el autor en la colección *Etudes de Pastorale* (Ed. Nauwelaerts). No obstante las laudatorias palabras del traductor y las exageradas apreciaciones del prologuista, Mons. Nauyakkara —Obispo de Kandy— se trata sólo de un esbozo a grandes rasgos de los problemas que puede suscitar en el científico creyente ciertos aspectos de la ciencia; ilustrado todo con algunos ejemplos que se quedan bastante a mitad de camino, en razón de la brevedad de la exposición (34 pp. en total).

J. E. BOLZAN

FRIEDRICH HERR, *Cristianismo europeo*, Ed. Guadarrama, col. "Cristianismo y Hombre actual", Madrid, 1962.

"Al hablar del cristianismo europeo hay que tener presente este hecho: pese a que llevamos casi dos mil años predicando el Evangelio, fue necesario que llegase el siglo XIX para que su doctrina se convirtiese, por ejemplo, en tema de una conferencia, una lección o un ensayo" (p. 15). Pues bien, es ésta una colección de conferencias (aunque no se aclara siempre explícitamente) que intenta esbozar algunos aspectos particulares del cristianismo a través de la temática histórico-europea y de cinco capítulos de recomendable lectura. Y si bien es cierto que los tales interesarán más vivamente al lector europeo, no dejan de tener para todos la importancia que concede el carácter ecuménico del cristianismo. Sabe Heer que "el cristianismo sólo puede ser comunicado por hombres vivos, es decir, hombres llenos de Cristo. Surge allí donde hay un cristiano auténtico. Este, como fuente, llama, origen de radiantes fuerzas vitales, transmite su vida a otros hombres como testigo de la realidad de su Maestro. Así vive, humanamente hablando, el cristianismo, y así vive la Iglesia... y así muere también... cuando los hombres ya no están dispuestos a testimoniar con su vida la realidad, la alegría y la paz, la fuerza y el poder de Aquél que les ha enviado". Esto es, que no se trata de

resolver humanamente toda una cosmovisión cristificada ahora; no nos es posible pensar como "el hombre viejo", sino "renovarnos por el conocimiento" de Cristo. De aquí la meditación: "¿Qué ocurriría si los católicos hubieran vuelto contra su propia conducta, reformándola, el odio que hasta mil novecientos cuarenta y cinco sintieron contra los nazis y otros adversarios?" (p. 103). Graves palabras que podemos calzar como de medida, ahora como en todos los tiempos.

El cristiano es un hombre comprometido a no abandonar el arado, a no pensar sino a través de una metanoia irrenunciable.

E. COLOMBO

C R O N I C A

EL XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Según habíamos venido anunciando a nuestros lectores, tuvo lugar en la ciudad de México, entre los días 7 y 14 de setiembre, el XIII Congreso Internacional de Filosofía. De nuestro país asistieron Mons. Derisi, M. Gonzalo Casas, R. Frondizi, J. Kogan, el P. Renaudiére de Paulis, E. Pucciarelli, el P. Ismael Quiles y J. E. Bolzán.

El sábado 7 se inauguró oficialmente el Congreso, en un acto que contó con la presencia del señor Presidente de México, quien declaró iniciadas las Sesiones. Previamente habían hablado, refiriéndose a la celebración, el Dr. Francisco Larroyo, Presidente del Comité Organizador, y el Dr. Felice Battaglia, Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. En horas de la tarde de ese mismo día se visitó la magnífica Ciudad Universitaria, concurriendo luego a la inauguración de la Exposición del Libro Filosófico.

El domingo 8 fue dedicado a agasajar a los congresistas, iniciándose de hecho las sesiones el lunes 9. El esquema programático fue el siguiente:

SESIONES PLENARIAS:

- Tema I: *El problema del hombre*
- Tema II: *La crítica de nuestra época*

SYMPOSIA:

- I: *La argumentación filosófica*
- II: *La noción husserliana de la Lebenswelt*

- III: *Derecho natural y axiología*
- IV: *Valor in genere y valores específicos*
- V: *Información y comunicación*

COMUNICACIONES LIBRES:

- I: *Lógica y filosofía del lenguaje*
- II: *Teoría del conocimiento y de la ciencia en general*
- III: *Filosofía de las ciencias exactas y naturales*
- IV: *Filosofía de la sociedad, de la cultura y de la historia*
- V: *Filosofía jurídica y política*
- VI: *Ética y problemas de la libertad*
- VII: *Axiología*
- VIII: *Antropología filosófica*
- IX: *Estética y filosofía del arte*
- X: *Metafísica, filosofía de la religión y filosofía en general*
- XI: *Historia de la filosofía*

En líneas generales, el programa se desarrolló así: todos los días, por la mañana, *Sesión Plenaria*, dedicadas las tres primeras (días 9, 10 y 12) al Tema I, y las siguientes (días 13 y 14) al Tema II. Por la tarde tenían lugar las sesiones correspondientes a los *Symposia* y las *Comunicaciones Libres*. Además, las horas intermedias se ocuparon con las reuniones especiales de las diversas Comisiones del Instituto Internacional de Filosofía.

En las **Sesiones Plenarias** hablaron, en primer lugar, los especialmente invitados a hacerlo (G. Marcel y M. F. Sciacca —cuyos trabajos fueron leídos, a pesar de estar ambos ausentes—, A. Muñoz Alonso, F. J. Rintelen, J. Zaragüeta, L. de Raeymaeker, M. A. Virasoro, M. B. Mitin, F. Larroyo, W. Schneider, T. P. Rajú y Ch. A. Moore) haciéndolo entonces los inscriptos, por orden alfabético. En estas Sesiones expusieron sus pensamientos nuestros compatriotas Mons. Derisi (“El fundamento divino de la esencia y existencia del hombre”), M. A. Virasoro (“Para una fundamentación de la antropología filosófica como ciencia estricta y una nueva concepción del hombre”), M. Gonzalo Casas (“El ser de América”), I. Quiles (“Nirvana y experiencia metafísica”) y Jacobo Kogan (“El factum espiritual en el hombre”); enviando también comunicaciones A. Caturelli (“¿Quién es el hombre?”) y E. Fernández Sabaté (“Esencia revolucionaria del hombre occidental”). A cada expositor se le concedió sólo 10 minutos —y en una de las Sesiones, la premura de acabar hizo se redujera este tiempo a ¡4 minutos!— lo cual contribuyó a que en muchos casos resultara penoso tratar de seguir pensamientos sumamente abreviados o bien expuestos con celeridad tal que aun los traductores perdían el hilo del discurso. Además, quien quería objetar o pedir alguna aclaración, debía anotarse y esperar hasta el último día dedicado al tema, con lo cual varias objeciones perdieron actualidad o simplemente no se entendían.

Mejor suerte cupo a los *Symposia*, pues allí se destinaron tanto horas de trabajo cuantas comunicaciones se presentaron, siguiéndose inmediatamente a cada exposición la discusión correspondiente, a la cual se concedió una hora completa. Eso permitió, si no agotar el tema, al menos satisfacer algo más las exigencias de los interesados. En el *Symposio* IV, R. Frondizi presentó su tra-

bajo “Valor in genere y valores específicos”.

En las *Comunicaciones Libres* se trabajó también con cierta comodidad de tiempo, puesto que se concedían 20 minutos al expositor, 10 minutos a cada uno de los participantes que objetaran o solicitaran aclaración, y 10 minutos nuevamente al autor a fin de contestar a los anteriores. También aquí nuestra patria estuvo presente, pues expusieron sus trabajos J. E. Bolzán (“La interacción observador-observado y la temática causal”), en la Sesión II) y Mons. Derisi (“Lo permanente y lo transitorio en la cultura”, en la Sesión IV), habiendo enviado también comunicaciones A. Moreno (“Significación lógica de la logística”) y E. Fernández Sabaté (“Principio, legalidad, causalidad”).

El panorama del Congreso se completó con una serie de treinta conferencias, destinadas a difundir ciertos temas fundamentales de la filosofía, las cuales estuvieron a cargo de destacados representantes de diversas corrientes: Battaglio, Ayer, M. Reale, J. Wahl, J. Zaragüeta, etc.; y donde pudo destacarse la numerosa y entusiasta concurrencia que acompañó en sus tres exposiciones a Mons. Derisi, quien se refirió sucesivamente a “Esencia y existencia de la cultura”, “Los sectores de la cultura” y “Los fundamentos de la cultura: los valores”, presentando así a sus oyentes un ajustado panorama del problema cultural. Además, durante el Congreso se repartieron algunos volúmenes de las *Memorias*, así como los cinco pequeños volúmenes correspondientes a los *Symposia*; se espera que el total de las *Memorias* abarque unos doce volúmenes.

Como el lector podrá observar, el conjunto conformó un nutrido panorama de trabajo, que pudo llevarse exitosamente a cabo gracias a la abnegada labor de las autoridades del Congreso, y especialmente a la dinámica actuación de su Secretario General, el Dr. José Luis Curiel, siempre pre-

sente en todo cuanto a Congreso y congresistas se refiriera. Y cabe destacar el interés que mostró siempre la prensa, dando diariamente amplia noticia de la marcha del Congreso.

Y por cuanto resultaría impropio querer dar una opinión crítica detallada de lo que dicho Congreso fue, sólo nos limitaremos a señalar las observaciones que creemos más destacadas. En primer lugar, se hizo evidente que sólo dos posiciones tienen realmente vigencia en el pensamiento contemporáneo: la que denominaremos ampliamente "espiritualista", de algún modo dependiente o deudora del pensamiento cristiano (de hecho, la parte más vigorosa la constituyó el pensamiento decididamente cristiano), y la "materialista", representada por el marxismo en todas sus tonalidades (que no son muchas). En segundo lugar, fue claro, a medida que transcurría el Congreso y se oían las distintas ponencias —algunas realmente disparatadas— la ausencia de ideas no ya originales o profundas sino simplemente claras en una gran proporción de autores: no era infrecuente hallar a uno que estaba dando vueltas para poder explicar su posición, muchas veces simple y elemental, con un vocabulario súmamente imperfecto y verborágico, que estaba demostrando la real ausencia de una técnica de la expresión filosófica. No pretendemos quitar nada al respeto que merece el hombre para expresar sus ideas, pero estimamos que un Congreso de Filosofía debe exigir una preparación mínima de parte de sus participantes, ejerciendo sus autoridades un control para evitar que la simple inscripción pueda ser motivo para someter a dura prueba la paciencia del auditorio, con una cronofagia que va, indudablemente, en desmedro tanto de otros autores como del Congreso mismo y aun de la filosofía, ya hartamente burlada en punto a desvaríos. Así se evitaría, por ejemplo, hacer creer al público que debe considerarse "filó-

sofo" como el representante cubano que, muy suelto de cuerpo, declaró que, "por cuanto filosofía y política están muy relacionadas", él hablaría de esta última, despachándose a gusto a favor del régimen imperante en su patria. Y esto fue plaga en las Sesiones.

En resumen, la posición espiritualista triunfó ampliamente, tanto en cantidad como en calidad (a pesar de todo). Los materialistas no aportaron nada nuevo ni convincente, más aún, tal vez la mejor contrapropaganda del marxismo soviético haya sido haberse presentado, puesto que a la chatura de sus representantes se unió la monótona repetición de los sabidos tópicos por parte de todos ellos (pues una vez oído Mitin, el primero, nada fundamental se agregó): la filosofía soviética dio la impresión de un monstruo unicerebral-mul-tioral. Aun en sus relaciones con la prensa fueron originales, puesto que sólo "hablaron" una vez arribado el académico Fedoseev, quien lo hizo por todos ellos, aun frente a las preguntas más triviales.

J. E. BOLZAN

ALEMANIA

—El *Thomas-Institut* de Colonia, celebró su sesión anual los días 15, 16, 17 y 18 de octubre pasado, bajo la presidencia del Prof. Dr. P. Wilpert, actuando como secretario el P. W. Eckert, O.P. El tema estudiado fue "*Los judíos en la Edad Media*"; numerosos trabajos fueron leídos por los medioevalistas intervinientes, entre los cuales se contaban no sólo conocidos profesores alemanes, sino también especialistas ingleses, franceses y españoles.

—La *Albertus Magnus Akademie* realizó sus jornadas de estudio del 30 de setiembre al 18 de octubre, sobre el tema "*Persona y mundo*": consistieron en la lectura y discusión de textos de Santo Tomás, dirigida por profe-

sos especializados, aparte de las diversas comunicaciones leídas.

—En Heidelberg tuvieron lugar, del 29 de julio al 1º de agosto, las *Jornadas Hegelianas*, organizadas por el Seminario Filosófico de la Universidad. Como consecuencia de las Jornadas, quedó constituida una *Sociedad Internacional para la Promoción de Estudios Hegelianos*.

ARGENTINA

—Nuestro colaborador, el Dr. *Alberto Moreno*, Profesor de Lógica Matemática en la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, ha obtenido por concurso el cargo de "Asistant Professor" en la Universidad de Glasgow (Inglaterra). En esa institución dictará cursos entre el 1º de noviembre del corriente año y el 30 de setiembre del próximo, sobre el "Tractatus" de Wittgstein y doctrinas positivistas y analíticas asociadas y sobre Lógica Simbólica. Desempeñará esta tarea en el Departamento de Lógica que dirige el profesor R. J. Hirst.

AUSTRIA

—Organizado por la Universidad de Salzburgo, la *Göerresgesellschaft*, la Confederación Benedictina Salzburgesa, la Facultad de Teología, y la Sociedad Académica Católica Alemana, se realizó el *encuentro de Salzburgo 1963*, durante los días 4 al 18 de agosto. El tema estudiado fue "La verdad en la filosofía y teología de nuestro tiempo". Numerosos trabajos fueron leídos y discutidos.

BELGICA

—En Amberes se reunió, del 17 al 19 de abril de 1963, el *XXV Congreso de Filólogos*. La sección Filosofía estuvo dedicada al estudio y discusión de la obra del P. *Teilhard de Chardin*.

Se escucharon nueve trabajos sobre este tema.

ESPAÑA

—El Presidente del *Instituto Luis Vives de Filosofía* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Monseñor *Juan Zaragüeta y Bengoechea* cumplió en enero del año pasado 80 años. Con tal ocasión la institución que preside editó un volumen con trabajos que había publicado en revistas y obras colectivas, y que hasta ahora no había reunido.

—La *Sociedad Española de Psicología* realizó, del 15 al 20 de abril pasado, su VIII Reunión Anual, que a la vez se consideró como el *Primer Congreso Nacional de Psicología*. No contó con un tema fijo, sino que se presentaron numerosos trabajos, predominantemente de Psicología Aplicada.

—La *Universidad Internacional Menéndez Pelayo* ha publicado un volumen titulado "*Técnica y Cultura Actuales*", donde reúne disertaciones pronunciadas en sus célebres cursos veraniegos.

ESTADOS UNIDOS

—El *Instituto Internacional de Filosofía de Santa Bárbara* (California), ha editado las actas de los coloquios realizados durante el año 1961 sobre el tema "*La tolerancia: sus fundamentos y sus límites teóricos y prácticos*".

—Bajo la dirección de *Etienne Gilson* ha comenzado a aparecer una nueva *Historia de la Filosofía*, en cuatro volúmenes; el primero, dedicado a la Filosofía Antigua, es debido al profesor Anton Pegis, el segundo, que trata de Filosofía Medioeval, es del profesor Armand Maurer; el tercero, sobre Filosofía Moderna, pertenece a E. Gilson y T. Langan, y el cuarto y último, sobre Filosofía Contemporánea, fue preparado por E. Gilson, A. Maurer y T. Langan.

—El 17 de abril de 1963 se reunió en Boston la *American Catholic Philosophical Association*, celebrando su 37º “meeting” anual. El tema fue “La Filosofía en una sociedad pluralista”, dividido en varias secciones.

FRANCIA

—En Decano de la Facultad de Teología de Estrasburgo, Monseñor *Maurice Nedoncelle* ha sido nombrado Doctor Honoris Causa en Teología por la Universidad de Lovaina. El P. Albert Dondayne, Decano de la Facultad de Teología de Lovaina, hizo entrega del nombramiento y pronunció el elogio del homenajeado.

—Falleció en Saint-Tropez, a la edad de 80 años, la psicoanalista *María Bonaparte*, discípula de Freud, autora de varias obras y de traducciones de los libros de su maestro.

—En ocasión del 50º aniversario de la ordenación sacerdotal del P. *Fulberto Cayré*, los *Etudes augustinnes*, que él dirige, han publicado una obra colectiva en su homenaje; comprende dos volúmenes y reúne un gran número de trabajos de conocidos investigadores.

—La revista *Esprit* ha dedicado un número al estudio y discusión de las ideas del P. *Teilhard de Chardin*.

—La revista *Archives de Philosophie*, dirigida por los jesuitas franceses, dedica un número doble a la filosofía de *Fichte*, en ocasión del segundo centenario de su nacimiento.

—Con la intervención de F. Mauriac, J. Danielou, H. de Lubac, R. Aron, A. Liegé, J. Domenech y A. Colin, se realizó en París, el 16 y 17 de febrero de 1963 el Congreso Nacional de la *Federación de Estudiantes Católicos*; versó sobre el tema “*Sentido cristiano del hombre*”.

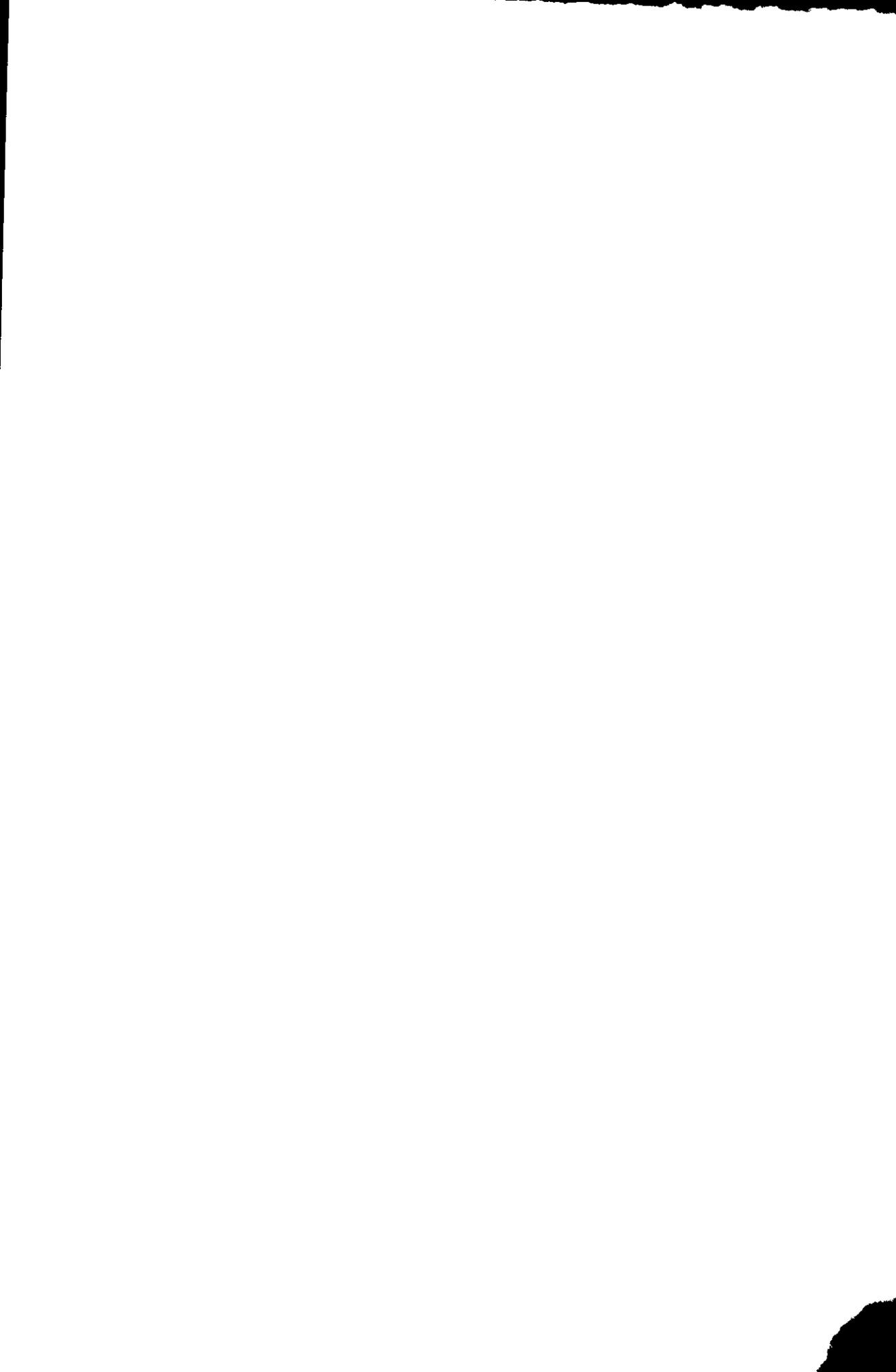
—El *Centro Católico de Intelectuales Franceses* ha dedicado el número 40 de su publicación *Recherches et Debats* al pensamiento del P. *Teilhard de Chardin*.

ITALIA

—Ha fallecido en Roma el P. *Novato Picard*, O.F.M. Este religioso alemán, nacido 1905 en Maguncia, se doctoró en Roma en Filosofía y luego fue alumno de Heidegger en Friburgo. Enseñó Filosofía en Gerheim y luego en Roma, donde se radicó en 1937. Fue decano de la Facultad de Filosofía del Antonianum, donde dictó cursos de Filosofía Moderna, Metafísica y Gnoseología.

—Una nueva publicación filosófica aparece desde el año pasado, *Ethica*. Estará dedicada al estudio de la Filosofía Moral anglosajona, vista desde un enfoque espiritualista. La dirige el Prof. Gianfranco Morra.

—La falta de ediciones modernas de obras clásicas de la filosofía ha llevado a la editorial Zanichelli a presentar una colección, que será dirigida por Luigi Pareyson, y que se titulará *Classici della Filosofia Moderna*.



LIBROS RECIBIDOS

EDITORIAL TECNOS, Madrid

- D. Hilbert W. Ackerman, *Elementos de lógica teórica*, 1962
- E. Nagel, *Lógica sin metafísica*, 1962
- K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, 1962

DOVER PUBLICATIONS, New York

- G. Agricola, *De Re metallica*, 1950
- D. D. Runes, *Despotism. A pictorial history of tyranny*, 1963
- G. Thibaut, *The Vedanta Sutras of Badarayana, with the commentary of Sankara*, 2 vols., 1962
- F. M. Muller, *The upanisads*, 2 vols., 1962
- J. Legge, *The texts of Taoism*, 2 vols., 1962
- H. E. Barnes, *A history of historical writing*, 1962
- R. Dedekind, *Essays on the theory of numbers*, 1963

MARZORATI, Milano

- M. F. Sciacca, *Diálogo con Maurizio Blondel*, 1962
- M. F. Sciacca, *Così mi parlano le cose mute*, 1962
- F. Piemontese, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, 1963

EDITORIAL GREDOS, Madrid

- N. De Anquín, *Ente y ser*, 1962
- J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, 1962
- A. Marc, *El ser y el espíritu*, 1962
- A. González Alvarez, *Tratado de Metafísica. Ontología*, 1962
- L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, 1962
- F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, t. V, 1963

EDITORIAL TROQUEL, Buenos Aires

- E. M. Gathier, *El pensamiento hindú*, 1963
- A. González Alvarez, *Filosofía de la Educación*, 1963
- M. F. Sciacca, *Existencia de Dios y ateísmo*, 1963

FABRIL EDITORA, Buenos Aires

- L. Eiseley, *El firmamento del tiempo*, 1963
- J. A. C. Brown, *Freud y los post-freudianos*, 1963

ED. NAUWERLAERTS, Lovaina

- B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1963
- T. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, 1963

PRENTICE-HALL, New Jersey.

- J. A. Oesterle, *Logic. The art of defining and reasoning*, 1963
 M. Black (curador), *Philosophical analysis*, 1963
 M. Black (curador), *The importance of language*, 1963
 M. Black, *Critical thinking*, 1962

DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, Pittsburgh

- R. C. Kwant, *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, 1963
 S. Strasser, *Phenomenology and the human sciences*, 1963
 J. A. Peters, *Metaphysics. A systematic survey*, 1963
 E. J. Van Croonenburgh, *Gateway to reality*, 1963

UNIVERSITY OF WASHINGTON PRESS, Seattle

- E. H. Madden, *Chauncey Wright and the foundations of pragmatism*, 1963
 J. F. Boler, *Charles Peirce and scholastic realism*, 1963

* * *

- F. Piemontese, *Problemi di filosofia dell'arte*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962
 P. Wintrebert, *Le vivant, "créateur" de son évolution*, Masson, París, 1962
 J. L. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, M. Casalini Ltd., Montreal, 1962
 G. Ricci, *La ragione tradita da filosofi e atei*, ed. del autor, Milano, 1962
 R. Masi-M. Alessandri, *Religión, ciencia y filosofía*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona, 1962
 P. Chauchard, *Notre corps, ce mystère*, Beauchesne, París 1962
 Archivio Di Filosofia, *Pascal et Nietzsche*, Cedam, Padova, 1962
 O. Alberti, *L'unità del genere umano*, Desclée, Roma, 1962
 S. Sambursky, *The physical world of late antiquity*, Basic Books, New York, 1962
 J. De Tonquedec, *La philosophie de la nature*, P. II: *La nature vivante et connaissante*, Lethielleux, París, 1962
 Varios, *Técnica y cultura actuales*, Universidad Internacional "Menéndez y Pelayo", Curso 1961 de Humanidades y Problemas contemporáneos, Ed. del Servicio Español del Profesorado del Movimiento, Madrid, 1962
 A. Muñoz Alonso, *La persona humana*, Ed. Luis Vives, Zaragoza, 1962
 A. Muñoz Alonso, *El magisterio como forma de vida*, Ed. Del Magisterio Luis Vives, Santiago de Compostela, 1962
 R. F. Larcher-P. H. Conway, *Saint Thomas Aquinas: Exposition on the Physics of Aristotle* (traducción), 5 fasc. Pro-manuscrito, College of St. Mary of the Springs, Columbus, 1958-1963
 C. Desjardins, *Dieu et l'obligation morale*, Desclée, Bruges, 1963
 D. Diderot, *Tratado de lo bello*, Univ. Nacional de La Plata, 1962
 A. Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Universidad Nacional de Córdoba, 1963
 J. M. Ramírez, *De Ordine, placita quaedam thomistica*, San Esteban, Salmanticae, 1963
 I. I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962
 B. Russell, *La filosofía en el siglo XX y otros ensayos*, Ed. Alfa, Montevideo, 1962

- M. H. Otero, *La crítica de la abstracción y la teoría del mundo en Berkeley*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1961
- G. Gentile, *L'esprit, la vérité et l'histoire*, textes choisis, Ed. Aubier, París, 1962
- R. Schubert-Soldern, *Mechanism and vitalism*, University of Notre Dame Press Notre Dame, 1962
- Varios, *History of Science*, W. Heffer, Cambridge, 1962
- M. Ghio, *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco*, Ed. di "Filosofía", Torino, 1962
- J. R. Partington, *A history of chemistry*, vol. III, Macmillan, London, 1962
- H. W. Turnbull (curador), *The correspondence of Isaac Newton*, 3 vols., Cambridge University Press for The Royal Society, 1959-1961.
- S. Breton, *La mystique de la Passion*, Desclée, Tournai, 1962
- K. Jaspers, *General psychopathology*, University of Chicago Press, 1963
- J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, P. U. F., París 1962
- G. Gentile, *Opere*, vol. 35, Ed. Sansoni, Firenze, 1963
- F. E. Marciano, *Il pensiero scientifico di Descartes*, S. E. I., Torino, 1962
- M. B. Hesse, *Models and analogies in science*, Sheed and Ward, London, 1963
- J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963
- A. Muñoz Alonso, *Meditaciones sobre Europa*, Ed. Europa, Madrid, 1963
- A. Basave Fernández del Valle, *Teoría de la democracia*, Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de Nuevo León, México, 1963
- J. R. Sanabria, *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1963
- G. Hasenjaeger, *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der moderne Logik*, Verlag K. Alber, Freiburg im Br., 1963
- B. Baumrin (curador), *Philosophy of science*, vol. I, The Delaware Seminar, Ed. Interscience-Wiley, New York, 1963
- E. Kant, *Opus Postumum*, ed. Zanichelli, Bologna, 1963
- J. R. Newman, *¿Qué es la ciencia?*, Ed. Aguilar, Madrid, 1962
- A. Muñoz Alonso (curador), *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, Servicio Español del Movimiento, Madrid, 1963



INDICE DE TOMO DECIMOCTAVO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI	<i>Multiplicidad material y unidad espiritual</i>	3
OCTAVIO N. DERISI	<i>Debilitamiento de la moral</i>	83
OCTAVIO N. DERISI	<i>Materialismo dialéctico y totalitarismo</i>	163

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI	<i>Para una filosofía de la Universidad</i>	7
JOSÉ I. ALCORTA	<i>La moral existencialista y la regulación racional tomista</i>	31
OCTAVIO N. DERISI	<i>La cultura y las culturas</i>	38
ALBERTO MORENO	<i>Lógica proposicional en Juan de Santo Tomás</i>	86
A. G. VAN MELSEN	<i>La ciencia y el futuro de la humanidad</i>	108
FERMÍN DE URMENETA	<i>Actitudes del tomismo y del ockamismo ante los problemas de lo singular y lo universal</i>	122
REGIS JOLIVET	<i>Luis Lavelle</i>	169
AVELINO M. QUINTAS	<i>La continuidad entre la dogmática jurídica, la teoría general y la filosofía del derecho</i>	185

CARLOS A. LUNGARZO MELCON	<i>Lógica y logística</i>	197
OCTAVIO N. DERISI	<i>La ética existencialista y marxista</i>	225
ANCEL T. LO CELSO	<i>Ontología del arte moderno</i>	235

NOTAS Y COMENTARIOS

OMAR ARGERAMI	<i>Acerca de un panorama</i>	46
J. E. BOLZAN	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	51
OMAR ARGERAMI	<i>Ausencias metafísicas</i>	127
VERA PASSERI PIGNONI	<i>El tema de América en la filosofía de Cutarelli</i>	131
JAMES A. WEISHEIPL	<i>El renacimiento tomista</i>	247
UMBERTO PADOVANI	<i>La metafísica clásica y Michele Federico Sciacca</i>	261
J. E. BOLZAN	<i>Boletín de Filosofía de las ciencias</i>	267

BIBLIOGRAFIA

ROMEO CRIPPA	<i>Profilo della critica blondeliana</i> (J. Hourton) ..	65
J. ROSTAND	<i>¿Es posible modificar el hombre?</i> (O. N. Derisi)	66
D. D. RUNES	<i>Letters to my teacher</i> (J. Radulescu)	67
W. A. KELLY	<i>Psicología de la educación</i> (G. Blanco)	68
A. AÇKERMANN	<i>Psicología aplicada</i> (G. Blanco)	69
D. KATZ	<i>Psicología de las edades</i> (G. Blanco)	69
P. MORAUX, S. MAN- SION, D. A. CALLUS, L. B. GEIGER, E. V. IVANKA, A. THIRY	<i>Aristote et Saint Thomas d'Aquin</i> (O. N. Derisi)	70
OLOF GICON	<i>Problemas fundamentales de la filosofía antigua</i> (B. Raffo Magnasco)	135
PARMENIDES-ZENON- MELISO	<i>Fragments</i> (O. Argerami)	136
J. DANIELOU	<i>Escándalo de la verdad</i> (M. C. Cymbalista)	137

A. CATURELLI	<i>La filosofía en la Argentina actual</i> (O. N. Derisi)	138
M. F. SCIACCA	<i>Dialogo con Maurizio Blondel</i> (J. Hourton)	139
R. M. McINERNEY	<i>The logic of analogy</i> (J. A. Casaubón)	142
A. GUIRDHAM	<i>Una teoría de la enfermedad</i> (E. B. Soerensen) . .	144
A. P. GIANELLI	<i>Meaningful logic</i> (J. A. Casaubón)	148
L. BUQUET	<i>Orientaciones actuales de la economía</i> (C. A. Belaúnde)	149
VARIOS	<i>Aristote et les problemes de methode</i> (J. E. Bolzán)	149
T. P. KIERNAN	<i>Aristotle's Dictionary</i> (J. E. Bolzán)	150
G. MARCEL	<i>Fragments philosophiques</i> (O. N. Derisi)	151
G. GENTILE	<i>Opere Complete</i> , t. XI (O. N. Derisi)	152
A. BASAVE	<i>Ideario filosófico</i> (O. N. Derisi)	152
A. WALZ	<i>Saint Thomas d'Aquin</i> (J. E. Bolzán)	154
VOLTAIRE	<i>Philosophical Dictionary</i> (E. Colombo)	154
A. HARNACK	<i>History of Dogma</i> (E. Colombo)	155
ARISTÓTELES	<i>Argumentos sofísticos</i> (J. A. Casaubón)	155
OCTAVIO N. DERISI	<i>Filosofía de la cultura y de los valores</i> (M. G. Casas)	281
E. HUSSERL	<i>Ideas...</i> (J. A. Casaubón)	284
L. BELLAFIORI	<i>La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico</i> (F. Zanoni)	286
D. STAFFA	<i>Il tomismo è vivo</i> (O. N. Derisi)	287
M. F. SCIACCA	<i>Pascal</i> (J. E. Bolzan)	288
S. BRETON	<i>La mystique de la Pasion</i> (G. A. Galetti)	289
N. HARTMANN	<i>La filosofía del idealismo alemán</i> (V. O. Ciliberto)	289
G. SANTONASTASO	<i>Orientaciones actuales de las doctrinas políticas</i> (F. Arias Pelerano)	291
A. ROUGES	<i>Las jerarquías del ser y la eternidad</i> (A. Caturelli)	293
H. BECK	<i>Möglichkeit und Notwendigkeit</i> (G. Soaje Ramos)	294

W. H. KANE	<i>Approach to philosophy</i> (J. E. Bolzán)	297
F. X. CANFIELD	<i>Philosophy and the modern mind</i> (J. E. Bolzán)	298
<i>Noticias de Libros</i>		299
<i>Crónica</i>	71, 157 y	307
<i>Libros Recibidos</i>	76 y	313

IMPRESO POR DEL ATLÁNTICO S. A.
EMILIO CASTRO 7598
BUENOS AIRES

