

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Personalismo y Estatismo en la Enseñanza* 243

### ARTICULOS

OMAR ARGERAMI: *El arte y el intelecto* ..... 249  
OCTAVIO N. DERISI: *El comunismo a través de las concepciones materialistas de la filosofía actual* ..... 256

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO E. PONFERRADA: *Tomismo y pensamiento contemporáneo* ... 267  
TIBURCIO LÓPEZ GUZMÁN: *De amicitia* ..... 274  
ALBERTO CATURELLI: *La "Introducción a la Filosofía", de Hartmann* ..... 282  
J. E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* ..... 288

### BIBLIOGRAFIA

JOSEPH COMBES: *Le dessein de la sagesse cartésienne* (E. Komar), pág. 300; J. DE TONQUEDEC: *La philosophie de la nature: 2e. partie, La nature vivante et connaissante* (Guillermo P. Blanco), pág. 302; ST. THOMAS AQUINAS: *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* (J. E. Bolzan), pág. 303; ARTHUR KOESTLER: *Los sonámbulos* (G. E. Ponferrada), pág. 303; M. F. SCIACCA: *Filosofía e Metafísica* (Jorge Hourton), pág. 304; GUGLIELMO L. ROSSI: *Caso o causalità sulla scena del mondo? - Biologia e filosofia* (J. E. Bolzan), pág. 305; PAUL ROSTENNE: *Dieu et César* (Jorge Hourton), pág. 306; BERTRAND RUSSELL: *La filosofía en el siglo XX y otros ensayos* (Alberto Moreno), pág. 308; JACQUES CHEVALIER: *Historia del pensamiento, T. III* (J. E. Bolzan), pág. 308; EVALDO PAULI: *Tratado do belo* (Omar Argerami), pág. 309; C. FABRO: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Guido Soaje Ramos), pág. 310.

### NOTICIAS DE LIBROS

### INDICE DEL TOMO DECIMONOVENO

---

*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*)

## PERSONALISMO Y ESTATISMO EN LA ENSEÑANZA

### — I —

1. — *Todo el debate acerca de los derechos del Estado y de la persona y de la familia sobre la enseñanza y también sobre otros aspectos de la vida humana, como referente a la propiedad de los bienes materiales, el de expresión, el del matrimonio, etc., finca, en definitiva, sobre dos concepciones enteramente diferentes del hombre y de la sociedad; y es allí, en la crítica filosófica de esas dos concepciones, donde debe dilucidarse el problema. Es inútil entablar discusión si al Estado toca el control absoluto de la enseñanza, si antes no se establece con claridad la órbita precisa de las obligaciones y derechos estatales y el ámbito respectivo de las obligaciones y derechos personales y familiares. Todo el cargo quaestionis de quién tiene el derecho y el deber de educar, de poseer los bienes de la producción, etc., brota de una concepción filosófica acerca de la concepción del hombre y de la sociedad: espiritualista y personalista, la una y materialista y totalitaria, la otra.*

*Determinar las notas constitutivas de tales concepciones para ver cómo de ellas brotan lógicamente las consecuencias y actitudes prácticas, es precisamente el propósito de este trabajo.*

2. — *El hombre es un ser finito compuesto de materia y espíritu: por su cuerpo forma parte del mundo material y por su espíritu lo trasciende y se instala en el mundo de los valores absolutos: la bondad y bellezas trascendentes y, en definitiva, en el ser de Dios. Por su espíritu, el hombre no sólo es, sino también es dueño de sí por la conciencia y la libertad y es capaz de tomar posesión de las cosas y transformarlas para hacerlas servir a su propio bien y de perfeccionarse y enriquecerse en orden a la conquista de su Bien o Fin divino definitivo.*

*Esta inteligencia, conciencia y libertad, que emanan del espíritu, por las que el hombre puede y debe realizarse plenamente de acuerdo a las normas de su auténtico perfeccionamiento, cuya meta es la posesión plena de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas de Dios, en una palabra, este señorío de su propia actividad y ser espiritual y dominio de su perfeccionamiento constituyen al hom-*

bre y le confieren su dignidad de persona. Precisamente en esta raíz espiritual, que hace al hombre persona, finca su capacidad y también su obligación y derecho a la educación propia y de los hijos.

Entre el ser humano naturalmente dado y ese mismo ser plenamente actualizado con la posesión del ser Infinito, está el camino que el hombre ha de recorrer con su libertad para el perfeccionamiento de los diferentes aspectos de su ser de una manera integral y orgánica. Se trata de educar o actualizar los diferentes sectores de su actualidad en su unidad jerárquicamente humana, que culmina en su actividad espiritual abierta a la conquista del ser trascendente, que le otorga su actualidad o perfección específica.

Tal tarea de educación o perfeccionamiento humano comienza por el cultivo o enriquecimiento de la inteligencia con la verdad, con la instrucción, y con el enriquecimiento de la voluntad libre mediante la adquisición de las virtudes morales, que la inclinan habitualmente a querer los bienes de las diferentes apetencias del hombre de acuerdo a las exigencias del bien específicamente humano, es decir, de un modo jerárquico, de tal manera que los bienes de las facultades inferiores, lejos de impedir, se subordinen y colaboren al bien de las superiores y, en última instancia, al bien propio del hombre, que sólo logra en su vida y ser inmanentes por la posesión de la Verdad, Bondad y Belleza trascendentes de Dios.

3. — Para realizarse plenamente en su ser individual y social la persona humana ha de procurar la develación de la verdad en sus múltiples manifestaciones y en sus aplicaciones prácticas, ha de cultivar la investigación científica y técnica, especial y sobre todo la verdad en el ámbito sapiencial de la filosofía y teología, para lograr de-velar en su luz la genuina concepción del hombre y del cristiano en su ser y en su destino histórico y eterno, a la vez que integrar y ubicar en su justo lugar y señalar su exacto alcance a aquellos sectores determinados del saber científico y técnico. Y a la vez y bajo la orientación de esos grandes principios puestos en claro por la inteligencia ha de trabajar por colocarse en el verdadero sendero del perfeccionamiento estrictamente humano —y cristiano, en la economía sobrenatural, en que están colocados— individual y social por el cultivo de los valores morales y religiosos los cuales también confieren todo su cabal sentido a los valores o bienes científicos económicos y técnicos subordinándolos a ellos, y los hacen servir al progreso espiritual de la persona, de la familia y de la comunidad política.

4. — Ahora bien, tal perfeccionamiento o educación humana del propio hombre en su condición individual y social, mediante la adquisición de la verdad y del bien y, en general, de los valores que lo actualizan en los distintos aspectos de su ser bajo la hegemonía del espíritu; y de las cosas por medio de la ciencia y del arte y de la técnica para enriquecerse con su verdad, con su belleza y con su utilidad, es un deber en cuanto por tal perfeccionamiento se dispone y ordena a la posesión de su Bien o Fin trascendentes divinos para el que está esencialmente hecho y obligado para lograr a la vez su propio bien o plenitud ontológica.

La consecución del Supremo Bien y la consiguiente realización del bien y

*destino humanos y el ordenamiento moral para alcanzarlos, es un problema y deber eminentemente personal: es la persona quien debe obrar moralmente bien y educarse, por ende, para cumplir su destino temporal en orden a la consecución de su Fin Eterno. Y porque los niños y jóvenes no tienen aún la madurez necesaria para realizarlo por sí mismos, es la familia sobre quien recae tal obligación de la educación en todo su ámbito. A los padres, como autores de la vida de sus hijos, toca desarrollar o evitar esa vida en su aspecto natural y espiritual. La familia es la primera y natural escuela, y a los padres compete procurar a sus hijos la educación conveniente o procurársela por otros bajo su dirección.*

*Ahora bien, esta obligación de la persona a la propia educación y la de la familia a la de sus hijos, implica a la vez y por eso mismo, un derecho a la misma. Porque cuando uno está obligado a una acción, tiene a la vez el derecho o exigencia ante los otros de ser respetado en el desempeño de su actividad para cumplirla o, en otros términos, los demás tienen la obligación de respetar su libertad en el cumplimiento de su deber.*

5. — *La comunidad política o el Estado surge por una inclinación o exigencia natural de las personas y familias, primeramente, para lograr el amparo de sus derechos, que ellas por sí mismas no podrían defender frente a la violencia de las demás, y en segundo lugar, para lograr el bien común, constituido por todas aquellas condiciones necesarias para obtener de una manera adecuada sus propios bienes personales y domésticos, y que cada individuo o familia, abandonados a su propia capacidad, no podrían conseguir. El Estado no tiene otros derechos más que los que le vienen de esta finalidad y obligación, para las que ha sido naturalmente constituido: el amparo de los derechos y el bien común de las personas y familias que lo forman. Fuera de este bien común —en que podemos sintetizar ambas finalidades del Estado— no tiene ni obligaciones ni derechos, a no ser supletorios de las obligaciones y derechos de aquéllos, cuando las personas o familias están imposibilitadas de cumplirlos por sí mismas.*

6. — *Por consiguiente, el derecho a la educación, como los demás derechos de las personas y familias —tales como el de propiedad, de trabajo, de autodeterminación de elección de estado de vida y profesión— pertenecen inalienablemente —precisamente porque surgen de una obligación— a aquellas; y el Estado, lejos de poderlos asumir para sí o limitarlos, está constituido esencialmente —esa es precisamente la finalidad fundamental que le da origen— a defenderlos y asegurarlos y a conferir las demás condiciones necesarias para su pleno cumplimiento y desarrollo, en que consiste, precisamente el bien común.*

## — II —

7. — *Cuando el Estado, so pretexto de bien común, se apropia total o parcialmente tales derechos personales o familiares, se desnaturaliza como Estado, porque los derechos individuales y familiares —para defender los cuales precisamente ha sido constituido el Estado— y se convierte, por eso mismo, en usurpador y totalitario.*

*Tal actitud del Estado, proviene, pues, consciente o inconscientemente de*

*una concepción falseada del hombre y de la sociedad. En efecto, en ella va implícito el desconocimiento de tales derechos de la persona y de la familia y del ordenamiento moral y, consiguientemente, la negación misma del espíritu, ya que del espíritu brotan y en el espíritu se sustentan aquellas obligaciones y derechos. Negación que implica, por lo mismo, una concepción materialista del hombre: el hombre no es un ser espiritual con dominio de sí ni derecho para ejercerlo, sino un ser material enteramente sometido a la fuerza del estado; quien coercitivamente le impone lo que ha de hacer, sin limitación alguna moral, ya que, suprimido el espíritu, quedan suprimidos todos los derechos, y sólo vale la fuerza material. Desaparece el orden interior o moral de la persona, con sus obligaciones y consiguientes derechos, una vez negado el espíritu que lo fundamenta; y es suplantado por el único orden posible en tal situación: el exterior impuesto por la violencia. Y como quiera que actualmente quien posee la fuerza capaz de imponerse a todos es el Estado o mejor, quién está a su frente, todas las obligaciones y derechos emanan, desde entonces del Estado, no con un sentido moral interior de deber, sino puramente policial y exterior de sometimiento y concesión. Es ineludible hacer lo que él imponga, y se puede hacer lo que él permite. En ciertos momentos la fuerza puede estar en poder de una clase y, en tal sentido, también ésta puede convertirse en totalitaria.*

*Más allá del materialismo, que fundamenta esta concepción totalitaria del Estado, pero en íntima conexión con ella, está el panteísmo: el Estado se arroga los derechos de Dios y lo suplanta al convertirse en el último Fin del hombre; no ya como Dios, para obligarlo a su propia perfección y bien como participación o gloria de su Infinito Bien, sino para someterlo como a un esclavo o a una cosa, destituida de obligaciones y derechos, a sus propios fines estatales o de quien detenta el poder, a costa del bien del propio hombre. Cuando el hombre y la sociedad reconocen a Dios como a su Fin supremo, la persona, al par que logra su propio bien o perfección, consigue el amparo de su propia libertad, que precisamente por estar ordenada al Bien divino, no puede ser sometida —en ese ámbito de su ordenación a El, que es precisamente el ámbito de su actividad estrictamente personal y libre— a ninguna otra persona o Institución como a su Fin supremo y, por ende, con una entrega total.*

8. — *Conceder total o parcialmente al Estado cualquiera de los derechos, que por naturaleza pertenecen a la persona o a la familia en razón de sus propios fines, o, lo que es peor, reconocérselos como derechos propios, es desconocer la realidad y prerrogativas de la persona, que emanan de su espíritu, esencialmente ordenado a Dios como a su Fin o Bien supremo, y caer, en mayor o menor grado en el totalitarismo, que suplanta y anula el derecho con la violencia; la cual, por su mismo concepto, es esencialmente ciega y materialista y que, al colocar al Estado como fuente de todo derecho y obligación —por lo demás privada de todo sentido interior y moral— es a la vez panteísta.*

*Lo grave es que muchos hombres, que abominan del totalitarismo y sinceramente defienden los derechos individuales frente al Estado, en un plano económico o político, inconscientemente pagan tributo a él, cuando le reconocen el derecho en materia de educación o de familia —sobre la constitución o disolu-*

*ción del matrimonio, por ejemplo— es decir le conceden los derechos más sagrados de la persona y de la familia, precisamente porque tocan al orden espiritual y son, por ende, superiores al derecho sobre los bienes materiales, cual es el de propiedad. Quienes en nombre de los derechos de la persona se oponen, con razón, a conceder al Estado el dominio sobre los bienes de la producción, como pretende el marxismo totalitario, le conceden impunemente con mucha facilidad el derecho sobre la educación o sobre el vínculo matrimonial, sin percatarse que el totalitarismo es mucho más grave, por cuanto despoja a la persona de un derecho sobre algo espiritual. Se defiende la libertad de poseer, de hablar, de reunión, de prensa o información, y, por una falta de lógica se niega la de educar que, por su misma significación, es más fundamental que la de aquéllas.*

9. — *El marxismo comunista nos ilustra sobre el particular. Según él pertenecen exclusivamente al Estado tanto los bienes de la producción como la educación de los ciudadanos. Sin embargo la verdad es que vigila con más cuidado su estatismo educativo que el económico. En éste hace a veces ciertas concesiones para estimular la producción; en aquél, en el monopolio educativo, en cambio, jamás cede.*

*Más aún, en los países de regímenes no marxistas el comunismo se infiltra y trabaja, desde luego, en los sindicatos y ambientes obreros, en busca del monopolio estatal de los bienes de producción, pero se empeña más todavía en lograr el dominio sobre las asociaciones estudiantiles y adueñarse de los estudiantes y profesores universitarios, máxime dirigentes, y de los medios de difusión de la cultura: radio, televisión, revistas, periódicos, cines y teatros. En toda América Latina los centros y federaciones estudiantiles de Universidades Estatales, así como los puestos preeminentes de sociedades de autores, actores de cine y teatro, son objetivos de conquista del comunismo. Los dirigentes de este partido saben muy bien que quien posee la educación de la juventud y los medios de difusión de la cultura sobre el pueblo, tienen en sus manos la dirección espiritual de una nación. De aquí que los marxistas propicien y luchan sin cesar por lograr imponer y hacer aceptar por el pueblo el monopolio estatal de la enseñanza para poder, desde él, infiltrar más fácilmente sus teorías; y en todo caso para impedir que la Iglesia, y las Instituciones privadas y padres de familia puedan orientar la escuela con un sentido cristiano o espiritualista.*

*Por eso, quienes propician tal monopolio, a más de defender un estatismo totalitario, violatorio de los derechos de la persona y de su familia, consciente o inconscientemente están organizando un sistema educativo, capaz de convertirse en cualquier momento en el vehículo más eficaz para imponer una ideología y, concretamente en la situación actual, la comunista. El monopolio educativo no sólo es totalitario por privar a la persona y a la familia de uno de sus derechos más importantes, sino porque además, se constituye en el medio más eficaz en manos del Estado para inocular e imponer el totalitarismo en sus más variados aspectos.*

10. — *El monopolio escolar estatal es el peor de los totalitarismos, que pone en manos del Estado y de quien gobierna las mentes y las almas de la niñez y de la juventud para someterlas y ganarlas a cualquier ideología. La historia de*

*las últimas décadas demuestra fehacientemente cómo todos los totalitarismos de derecha y de izquierda han hecho del monopolio escolar el fundamento mismo y el medio más eficaz para imponer su concepción propia, mediante la inoculación de sus teorías a través del sistema escolar total y absolutamente controlado y sometido a sus garras.*

*El hecho de que se toleren las escuelas privadas, no quiere decir que haya desaparecido del todo el totalitarismo; porque entre el monopolio estatal educativo y escolar, tal cual se practica en los países comunistas y la libertad absoluta de enseñanza en que los educandos y sus padres eligen y erigen sus escuelas y adoptan el régimen escolar y sus maestros, sin más intervención del Estado que la que hace al fin y obligación de éste, que es el bien común, el totalitarismo o ingerencia indebida del Estado en la escuela, admite grados: intromisión y fiscalización de los planes de enseñanza, del régimen de promoción, de la designación de los profesores y de la erección de las escuelas, etc.*

*11. — Pero lo que deseamos dejar en claro en este artículo es que, por debate de la libertad o monopolio de la enseñanza, están subyacentes dos concepciones filosóficas que determinan ambas actitudes antagónicas: la espiritualista o personalista, que reconocen el Fin trascendente y divino del hombre, con sus consiguientes obligaciones y derechos frente a los demás y el Estado; y la materialista y estatista, que no reconoce ningún Fin divino trascendente al hombre ni, consiguientemente, ningún ser espiritual ni obligación ni derecho, y lo abandona a su propia suerte, sin defensa alguna frente a las imposiciones externas de la fuerza y, concretamente, del poder del Estado y del gobernante que ejerce la autoridad. Desde entonces el hombre y la familia carece de obligaciones y derechos, dejan de ser alguien para convertirse en algo sometido, en mayor o menor grado —según el nivel que alcance el totalitarismo o la violencia del régimen— a un sistema policial regimentado por prescripciones y por concesiones dejadas enteramente al arbitrio del Estado y de quien detenta su poder y su fuerza.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI



## EL ARTE Y EL INTELECTO

Cuando examinamos las disquisiciones, que muchas veces son sólo indicaciones, hechas por los autores grecolatinos acerca del arte y de la belleza, nos encontramos con tres notas a primera vista sorprendentes: 1) la caracterización moral de la belleza; 2) la total independencia recíproca entre arte y belleza; 3) la relación directa entre el arte y entendimiento práctico. Acostumbrados como estamos, por influencia del clasicismo estético, a pensar el arte en términos de belleza, y la belleza en términos de forma, nos parece anacrónica esta concepción de la antigüedad. Con tanto más motivo cuanto que solemos imaginar la liberación del arte a la sujeción de la belleza, y la de esta última del yugo de la moral, como una conquista de las más modernas corrientes del pensamiento. Bien mirada la cuestión, podemos considerarla encuadrada en las preguntas siguientes: ¿qué relación hay entre el arte y la belleza?; ¿entre el entendimiento y el arte?; ¿entre el arte y la moral? O, para ser más concisos, ¿qué es el arte?

El tema podrá parecer remanido y agotado. Y sin embargo, en más de un aspecto se halla todavía en vías de dilucidación. A esta queremos contribuir para que se logre en la forma más completa posible, aunque nos ceñiremos en lo que sigue a la relación entre el arte, como actividad humana, con el entendimiento.

### I

Cuando Aristóteles definió el arte como “un hábito operativo dirigido por la razón verdadera” (concepción que pasó a la Escuela como “*recta ratio factibilium*”), afirmó un principio intelectualista de la producción humana que mantuvo su vigencia durante toda la antigüedad clásica y la especulación medieval. Esta concepción alimentaba en su seno una aporía que se mostró irresoluble al ser cotejada con la realidad. Porque si admitimos que el arte “cuyo origen no es la satisfacción de necesidades sino el placer” representa un campo específi-

co e irreductible de la actividad humana, su relación con la "razón verdadera" resulta sumamente discutible. Y si afirmamos esta última relación, se desvanece en el terreno de lo incomprensible el hecho mismo del arte.

Pero, ¿qué significa esto de "hábito operativo" y "razón verdadera"? Partiendo del presupuesto de que toda potencia se especifica por su objeto y de que toda operación se fundamenta en una potencia, la actividad humana está toda ella determinada de acuerdo con las potencias específicamente humanas, es decir, el entendimiento y la voluntad. Pero la voluntad misma depende en su operación de la guía del entendimiento, lo que equivale a establecer que toda acción humana se fundamenta en la operación del entendimiento. La finalidad que este se propone frente a su objeto puede también ser doble: la aprehensión de los principios realizados en las cosas concretas, o la captación de las cosas mudables en la invención del sentido de su mutación. En el primer caso tenemos el conocimiento especulativo, principio de las ciencias; en el segundo, el conocimiento práctico, síntesis de la experiencia y principio de las artes. Las artes, a su vez, pueden estar dirigidas a la acción o a la producción, con lo que tendríamos el conocimiento práctico propiamente dicho y el conocimiento poético o productivo. Todos estos conocimientos están sujetos al logos, que determina su verdad y, en cuanto cualidades adquiridas, constituyen los hábitos intelectuales. En resumen, significa que hay tres posibles tipos de hábitos intelectuales: especulativos, prácticos y operativos. Estos últimos son los que constituyen el arte.

Pero el arte así caracterizado no es más que lo actualmente denominado "técnica", en el sentido de método para la producción. La única diferencia posible en esta concepción entre las bellas artes y las técnicas está dada por la finalidad que se propone el entendimiento; en un caso, la satisfacción de una necesidad; en el otro, el placer de la obra hecha. En otros términos: un bien útil en el primero, un bien agradable en el segundo. Y como "la finalidad es el principio de la operación", las bellas artes se definen como lo operado, no para satisfacer una necesidad, sino para conseguir un placer. Conclusión en la que se apoya la definición escolástica de la belleza: "*pulchra sunt quae visa placent*" (definición que permitió ligar el arte con la belleza). Lo importante es hacer notar aquí que el arte es un modo de actuar trascendente que depende pura y exclusivamente de una operación estrictamente intelectual. Esta acción, por otra parte, se valora sólo por la pericia y la idoneidad con que se efectúa. Por último, su jerarquía ontológica está dada por su relación directa con la capacidad abstractiva del entendimiento, razón por la cual "la poesía es más filosófica que la historia".

La contradicción interna de esta concepción está dada por el hecho mismo de poner como causa de la operación artística la "inspiración" o el "entusiasmo", que se definen estrictamente como pasiones a-intelectuales. Ya Platón había establecido el arte como una actividad supraintelectual que no puede reducirse a reglas y no puede enseñarse. Concepción que renacerá en el romanticismo alemán como la teoría del genio. Todo el movimiento pendular de la estética clásica estará delimitado por estos dos polos antitéticos: la pretensión de regular intelectualmente el arte, y la concepción de este como "inspiración".

## II

La cuestión teórica de "hasta dónde debe el filósofo seguir al artista en la determinación de lo que es el arte" puede resultar un apasionante tema de polémica y también, no hay por qué negarlo, de investigación. Pero no es lugar este para sumergirse en tales mares. Damos por sentado que el arte no es lo que el esteta dictamina que debe ser el arte, sino lo que el creador realiza con las características de arte. Lo cual, en apariencia, no constituye más que una hermosa *petitio principii*. Porque ¿quién determina en qué consisten las características del arte? Hay en este planteo una innegable simplificación, y hasta una *metábasis eis allo genos*, para repetir la frase aristotélica. Bien mirado el asunto, tenemos que dilucidar dos planos que no pueden girarse juntos, so pena de entrar en un laberinto de confusiones: 1) hay cierto género de objetos, de obras, de productos, a los que denominamos obras de arte; 2) dentro de este conjunto, hay algunos productos que juzgamos especialmente valiosos, razón por la cual los consideramos de modo especial "obras de arte". Lo importante en este caso no es discernir las obras artísticamente valiosas (labor que corresponde a la crítica del arte), sino determinar cual es el meollo de esa actitud humana que definimos con el término "arte".

Y es precisamente en este terreno, donde se vuelve sumamente problemática la serie de relaciones intelecto-belleza-moral-arte que señalábamos más arriba.

Para empezar por el principio, tratemos de poner en claro las características que una primera visión nos muestra en eso que llamamos "arte". La evidencia experimental y la significación semántica del término permiten dilucidar las siguientes:

- 1) una actitud factiva
- 2) una actitud personal
- 3) la realización de una "obra".
- 4) una directa y especial relación entre esta obra y el autor.
- 5) la "impredicación" de esta obra.

De estas características, las tres primeras son probablemente las que nadie discute y las que todos aceptan como directamente relacionadas con el arte. No sucede lo mismo con las otras dos. Sin embargo, no son menos reales que las anteriores.

La relación especial del autor con su obra fue señalada desde la más remota antigüedad por todos los autores que se interesaron por la dilucidación de esta tan anciana pregunta: "¿qué es el arte?" A tal punto que para Platón la obra no era producto de la personalidad del artista, sino de una divinidad que lo poseía; y el clasicismo inventó la categoría del arte como "estilo" para señalar lo personal de esta producción. Lo que, se quiera o no, siempre tiene la obra de arte, es la impronta, el sello personal del autor, el ser un reflejo más o menos fiel de la personalidad de la que procede. Pero esta causalidad eficiente del creador no es la causalidad de la idea; no hay entre el producto y el productor la relación de ejecución de un proyecto racionalmente elaborado. La obra es, por así decirlo, una excrecencia de la personalidad del artista, algo

que le brota aun a pesar suyo, algo que él no se “propone” sino que “le viene”, sin que importe por ahora de donde. Algo impremeditado.

Y es esta impremeditación lo que primero nos ha de llamar la atención frente a la *recta ratio factibilium*. La creación artística, fenomenológicamente considerada, no es un acto del entendimiento. No tiene nada de actitud lógica. Más aún, no está regulada en sus principios por normas lógicas. Un ejemplo que hubiera debido llamar la atención de los estetas lo constituye la famosa *sección áurea*. ¿Cuántas secciones áureas, desde la de Policeto a la de Zeising, pueden contarse en la historia del arte? y ¿cuántas obras maestras no responden a ninguna de estas “secciones”?

Pero hay algo más. Si prestamos atención a eso que llamamos el mundo de arte, nos hallaremos con que la actitud a que responde no sólo es a-intelectualista, sino que muchas veces es decididamente anti-intelectualista. El arte, aun aquel que podemos denominar clásico, ha pretendido siempre, y esta pretensión es una de sus constantes, liberarse del dominio de lo racional y de lo intelectual. Para volver una vez más a Platón, éste reconoce sin más la arracionalidad de la “poesía” cuando la explica por la “posesión divina” o el “entusiasmo”; e inclusive lo confiesa cuando declara: “yo no llamo arte a una cosa arracional” (Georgias 465 A). Quizás alguien encuentre motivaciones intelectuales a la “fiebre de pintar” de Miguel Angel, pero probablemente le cueste un poco más hallarlas en el surrealismo. Esta fuga o esta liberación (como quiera que se la llame) encuentra su expresión en dos grandes líneas de intención:

- 1) la liberación de la naturaleza
- 2) la liberación de la lógica

Y repetimos una vez más, este hecho podrá encontrarse discutible desde el punto de vista de la crítica del arte (lo que en muchos casos no tiene miras de suceder), pero debe ser aceptado como dato indiscutible por el esteta.

### III

Si adoptamos como dato inconcuso la división psicológica entre conciencia e inconsciencia, entre actividad consciente e inconsciente, podría quizá resolverse el problema sin mayor dificultad aceptando que la obra de arte es la manifestación de las vivencias inconscientes del individuo. Solución tentadora por su simplicidad. Pero sospechosa, porque resume toda la problemática de la obra de arte en un “no se puede saber” que no representa más que un disfrazado escepticismo.

Por otro lado, y dejando para una consideración posterior el problema de “en qué consiste la obra de arte”, podemos decir que toda producción artística manifiesta un significado, pero no un significado racional ni una freudiana expresión de tendencias reprimidas, sino un significado de cosas, de algo que el artista no sólo educa de sí mismo, sino que transmite de otros, o de otras cosas. Sin embargo, lo que el artista expresa no es el significado de una realidad; por lo menos no de una realidad como la que vivimos a diario, o la que consideramos comúnmente como la “verdadera” realidad. El artista no expresa verdades; es

decir, no las expresa en el sentido corriente del término. El problema de la expresión es el que permite la dilucidación de nuestra pregunta fundamental.

Para determinar qué es lo que expresa el artista, debemos determinar antes qué es la individualidad del artista. Sin entrar en el problema técnico de su definición metafísica, puede considerarse esta individualidad como un punto ubicado (temporal y espacialmente) y en relación con un doble entorno que constituye su mundo; un mundo interno y un mundo externo. Hasta una cierta "distancia" de este punto central se extiende una zona definida, la zona focal del mundo propio del individuo: la consciencia. Esta consciencia se extiende hacia el mundo interno en la captación de los actos de conocimiento, apetencia, o afectivos, que entran en la formación del "yo vigil" o yo consciente. Y en su dirección hacia el mundo externo llega a las cosas, sucesos, percepciones o situaciones que constituyen el mundo vigil o mundo consciente del individuo. Más allá se extiende el universo inconsciente de la personalidad. Sin embargo, no termina aquí la distinción. El mundo consciente es la zona que rodea inmediatamente al punto o núcleo central del yo, pero este núcleo mismo no está *dentro* de la zona consciente. Esta última es como un halo o una capa que rodea a este centro, pero que no lo incluye. Lo que el individuo percibe conscientemente es la dirección o tendencia, el ordenamiento de los distintos elementos a este punto central, no el punto mismo. Es poco más o menos la afirmación de la Escuela de que no conocemos al yo sino en sus actos. Pero no vamos a entrar en discusiones de orden técnico. Lo que nos importa es señalar en sus lineamientos fundamentales esta estructura de la personalidad individual, sin que ello constituya una pretensión de resolver una psicología filosófica. Dos datos nos van a permitir el desvelamiento de la "expresión artística":

1) Que el mundo es para cada individuo un universo de significaciones, algunas de las cuales tienen una existencia consciente y práctica; otras van más allá o están fuera de las necesidades de la existencia cotidiana.

2) Que el inconsciente no es una simple bohardilla biológica, o una jaula de bestias instintivas que han de tenerse a buen recaudo, sino que por el contrario, la actividad superior de la persona, el mundo de las formas, el archivo del pasado individual, el reino del espíritu, son en gran parte inconscientes.

Pues bien, la captación del significado de las cosas depende fundamentalmente de la actitud personal frente al universo. Las dos actitudes más comunes son las que podemos denominar actitud práctica y actitud teórica. Conocemos las cosas, nos servimos de ellas, comprendemos su significado en relación con las necesidades cotidianas de nuestra existencia. Pero hay una tercera actitud posible: la estética. Es decir, la actitud "contemplativa", la que descubre en el universo significaciones que no son de orden práctico, ni de orden intelectual, ni sujetos de razonamiento, sino que se imponen al individuo por el simple estar allí; son significaciones invasoras, pero lo son sólo para ciertas individualidades. Así como hay distintos elementos factoriales de la inteligencia, distintos tipos y modos de percepción, diversas conformaciones temperamentales, hay también distintas "actitudes" ante el mundo, que constituyen algo así como una tipología estética del hombre.

Estas significaciones "secretas" de las cosas son las que el artista capta, pero no son lo único que transmite. En el paso inconsciente de las mismas a través de la vida inconsciente de su personalidad, se amalgaman con todo el mundo de vivencias que en este universo inconsciente interior bulle continuamente. Referidas ambas modalidades al núcleo central del yo, constituyen una unidad que se expresa como elaboración personal de aquello que el creador *vive*, y no solamente de lo que experimenta.

#### IV

La significación vivida de las cosas es lo que se expresa en la obra de arte. Pero aún queda por resolver el cómo de esta expresión. Si llamamos "experiencia poética" a la vivencia estética del universo, esta experiencia constituye el elemento desencadenante del mecanismo de la creación artística. Esta experiencia no es una percepción en sentido estricto (no es consciente); no constituye un acto intelectual, no es un razonamiento. Es fundamentalmente una actitud de "simpatía", un conocimiento afectivo de esa realidad fuera de lo común. Y es un conocimiento inmediato, directo, logrado en una actitud puramente contemplativa; en una palabra, una intuición. Por ello podemos denominarla sin temor como "intuición poética".

La calificación de "poética" hace inmediata referencia a la *poiesis*, a la producción. ¿Cuál es el papel de esta intuición poética en relación con la *obra* de arte? No es la causa, no es el estímulo eficiente de la producción; es el estímulo-signo que se constituye, dentro del campo inconsciente de la personalidad, en el núcleo de una estructura de vivencias personales que poco a poco va cobrando cuerpo en la intimidad del artista, hasta saltar a su consciencia como un imperioso impulso de hacer, como una tendencia irrefrenable de realizar, como "intuición creadora", como inspiración. Esta intuición creadora es también una actitud afectiva, un estado emocional que debe descargarse en la obra.

El estado de inspiración se caracteriza por dos elementos que determinan su peculiaridad: es un estado intencional, y es un estado de indeterminación. En otras palabras, la intuición creadora no contiene *en sí misma* elementos racionales o intelectuales, aun cuando en la expresión que la realice aparezcan estos elementos. Ello se debe a que el hombre intelectualiza siempre y de algún modo los elementos que expresa, labor que la psicología se ha encargado de poner en claro de modo incontestable. Pero así como la estructuración consciente de los sueños no es sino una esquematización más o menos lógica del mundo alógico que forman las imágenes oníricas, la intelectualización de la inspiración poética no atenta contra su índole fundamental y típicamente arracional. Esta es, en último término, la razón por la cual la intuición poética no puede expresarse sino en la obra. El artista no crea por teorías, ni mucho menos por raciocinios, sino por necesidad impulsiva. En este sentido podría aceptarse la caracterización de este fenómeno como un "instinto artístico".

Por otro lado, o mejor dicho por esta misma razón, en la consciencia del artista no aparece un modelo, un diseño, un patrón de la obra que va a producir. Todo lo contrario, hay en él una dirección, una tendencia, una especie de vago

esquema cuya realización debe lograr de modo semejante a como actúan los "buscadores del tesoro": cada paso hacia la realización le proporciona un indicio, un dato, por medio del cual debe dirigirse al siguiente hito de la obra. La obra no sale como Palas Atenea armada de la cabeza de Zeus. El artista se encuentra como un explorador que debe recorrer un camino con sólo un mapa en blanco y una brújula más o menos defectuosa en la mano. Si nos propusiéramos entrar en un terreno al que todavía no hemos llegado en nuestra indagación, podríamos señalar que en esta característica de la intuición poética se halla el fundamento de la diferencia entre arte y artesanía. El artesano sigue un modelo que copia con mayor o menor fidelidad. El artista tiene un *exemplar* que le impele más o menos indeterminadamente a realizar algo. De aquí que toda auténtica obra de arte sea siempre única, mientras que la obra artesanal es siempre repetible.

\* \* \*

Como conclusión de lo anterior podemos afirmar que la relación entre la intuición poética y el entendimiento es simplemente una relación accidental, y especialmente, una relación que aparece en la realización intelectualizada de la primera. El *arte* es, desde este punto de vista *la realización del mundo de vivencias subjetivas del artista desencadenada por la percepción de los significados estéticos de las cosas*. Y en cuanto tal, nada debe al entendimiento.

OMAR ARGERAMI  
Instituto Terrero  
La Plata

# EL COMUNISMO A TRAVES DE LAS CONCEPCIONES MATERIALISTAS DE LA FILOSOFIA ACTUAL

## I

1. Por debajo de cualquier afirmación o actitud práctica hay siempre una Filosofía, al menos implícita. Más aún, las múltiples afirmaciones o maneras de ver y juzgar la realidad y actuar frente a ella brotan generalmente de una concepción de la vida —no siempre consciente y explícita— que tiende a unificar todos sus aspectos.

Sería difícil determinar, si en su origen y en cada caso concreto la multiplicidad de juicios ha sido determinada por la concepción de la vida o, si, viceversa, a tal concepción se ha llegado como consecuencia y exigencia de aquellas afirmaciones. Lo común es que hay una interacción entre ambas. En todo caso, lo cierto es que, por una inclinación natural, el entendimiento tiende a unificar todas sus afirmaciones en algunos principios, que constituyen el fundamento último de las mismas y lo que se llama hoy la *Weltanschauung* o concepción del mundo y de la vida; la cual, una vez constituida y arraigada en la mente, influye y asoma constantemente en los juicios de apreciación de las cosas y de los hombres y tiende a informar también las actitudes prácticas de la conducta. Con mayor o menor fuerza y cohesión, según que sea consciente o inconsciente, explícita o implícita, fundada o simplemente admitida sin crítica, esta concepción de la vida está en la raíz y actúa y confiere unidad a las diversas actividades, teóricas y prácticas, de cada persona. Cuando tal cosmovisión es explícitamente admitida y fundada constituye ya, al menos en principio, una concepción filosófica.

Esto que acontece en un individuo, acontece también proporcionalmente en los grupos sociales. Una concepción del mundo puede penetrar y llegar a dominar en un pueblo y en una época, muchas veces sin que los componentes de tales grupos lo adviertan.

Dilthey fue quien descubrió la *Weltanschauung* como forma unitaria de-



terminante y presente en la raíz de las diversas expresiones espirituales y culturales de una época. Más aún, desconociendo la verdad y los valores absolutos y trascendentes al hombre, que determinan su actividad cultural en sus notas esenciales o constitutivas, permanentes a través de las más diversas y múltiples formas de realización concreta, relativizó enteramente la actividad espiritual humanas, que transforma la propia actividad y ser y el de las cosas en relación con él, es decir, la cultura, al hacerla depender exclusivamente de tal concepción del mundo, a su vez exclusiva e irracionalmente determinada por factores puramente históricos. El evidente carácter histórico de toda expresión cultural es extremado y llevado hasta el *historicismo* total, a una dependencia absoluta del hecho cultural respecto a los factores circunstanciales históricos, con negación de sus causas trascendentes de la verdad y de los valores, y de sus causas correlativas de inteligencia y voluntad, por parte del hombre, que dan origen a su esencia permanente en sus múltiples y variables encarnaciones históricas.

Pero si prescindimos de su historicismo relativista, que absorbe totalmente las esencias y valores permanentes en las fauces de fuerzas irracionales históricas y damos a la verdad y a los bienes trascendentes, que determinan la vida del espíritu, su valor absoluto o esencial, y reconocemos la supremacía e irreductibilidad del espíritu sobre la vida inconsciente, el descubrimiento de Dilthey logra exacto sentido: la vida espiritual del hombre, de su inteligencia y voluntad libre, con sus bienes trascendentes absolutos, está siempre radicada en una situación *histórico geográfica*, de la que procede la unidad de caracteres provenientes de esta *encarnación* concreta de la *cultura*. De aquí que en todas las manifestaciones espirituales de una época o región determinada —técnicas, científicas, artísticas, filosóficas y religiosas— se encuentren ciertos *caracteres comunes*, que brotan de la misma concepción del mundo, al menos en lo que hace a la unidad de la *encarnación histórico-geográfica* de las diversas concepciones simultáneas del mundo. Porque aun las diversas concepciones del mundo se revisten de los mismos caracteres, provenientes de la misma *encarnación* o vivencia histórica.

Este carácter común o, si se prefiere, este *mismo estilo*, lo encontramos siempre en las manifestaciones de la cultura de un determinado momento y lugar, aun cuando ellas sean expresión de concepciones diversas del mundo y de la vida.

2. Ahora bien, si analizamos ciertas corrientes actuales de la cultura, en la *sociología*, en la *economía*, en la *técnica* y en el *arte*, en la *psicología*, en las ciencias *empírico-matemáticas* y en la *moral*, encontraremos que todas ellas frecuentemente obedecen y son la expresión de una *concepción materialista del hombre y de su vida*, que las determina desde su raíz.

En efecto, si atendemos a las corrientes, si no más profundas ciertamente las más difundidas, de la *psicología actual*, nos será fácil comprobar que ellas no sólo prescinden del alma espiritual, sino que tienden a explicar todas las manifestaciones de la vida psíquica, aun las espirituales, como determinadas y enteramente dependientes de la vida inferior y, en definitiva, de la *materia*.

El *psicoanálisis*, en sus diversas formas y principalmente en la freudiana, quiere dar razón de los fenómenos conscientes superiores por determinación ne-

cesaria de los fenómenos inconscientes inferiores y, concretamente, de la *libido*, que desde la subconsciencia determina toda la vida consciente. Tal posición niega la existencia de otras tendencias superiores y la actividad misma del espíritu con la libertad que le es propia y con todo el psiquismo superior a la materia y que distingue al hombre esencialmente de los animales. Tal actitud implica una reducción del hombre a un ser y vida puramente sensitivos, encerrado dentro de un mundo de instintos y de tendencias exclusivamente sexuales, regido a su vez por un determinismo riguroso, propio de la materia; el cual, por eso, cuando no es satisfecho, crea las anormalidades de la vida humana: neurosis, etc.

3. Otro tanto sucede con el *sociologismo* materialista, instaurado por Comte y continuado con apariencias científicas por Durkheim y Levy Bruhl, que, desarrollado en la misma dirección por diversas escuelas actuales, tiende, no sólo a someter al hombre a las influencias sociales, verdad que nadie niega, sino a constituirlo en un producto exclusivo y total de tales influencias, de manera tal que si pudiéramos señalar todas las causas sociales que actúan sobre un individuo en un determinado medio y momento, podríamos *a priori* predecir de antemano su comportamiento y actuación. Y, por eso, negando o al menos prescindiendo totalmente de la libertad, se tiende a hacer de la sociología una *ciencia rigurosa* puramente inductiva, a la manera de las ciencias naturales, como si la actividad del hombre estuviese enteramente sometida y regulada por un *determinismo necesario* de sus estímulos, de modo que lo que sucede, no sólo sucede *de hecho* sino *de derecho*: *tiene que suceder*; como si no existiese en él, a más de una actividad material e instintiva dependiente del organismo y gobernada por leyes necesarias, *otra actividad enteramente inmaterial o espiritual*, un obrar libre, que, si bien en el común de los hombres y frente a parecidos estímulos, responde también de un modo análogo, sin embargo no se trata de una actividad necesaria, sometida a un determinismo causal que agota las posibilidades de la actuación en un solo objeto, como acaece en la actividad material inorgánica, biológica e instintiva, sino de una actividad *libre*, que *puede* actuar de diverso modo en las mismas circunstancias, y que, aun actuando sustancialmente del mismo modo, se realiza de maneras y motivaciones distintas, precisamente por ser libre, y que las estadísticas no tienen en cuenta y dejan de lado.

Por lo demás, según este *sociologismo positivista y materialista*, el hombre es enteramente un producto de la sociedad, constituido y cambiante bajo su influjo, sin esencia o elemento alguno permanente.

4. *El tecnicismo* actual tampoco considera los medios técnicos como instrumentos materiales forjados por el *espíritu* e impregnados de sus intenciones para someter la materia al bien y perfeccionamiento del hombre, sobre todo en su aspecto espiritual específico, sino sólo como *medios* creados por el hombre para acrecentar los goces de los sentidos y, en definitiva, para hacer más placentera su vida material sobre la tierra.

5. En el dominio del *arte* existen corrientes dominantes también que pretenden diluir todo *objeto esencial trascendente* en puras sensaciones materiales, cuando no intentan sumergirse en expresiones de un *irracionalismo* caótico y grotesco —que confina en la anormalidad y la locura—, como sucede en ciertas

realizaciones musicales y pictóricas, cuando no en un *amoralismo*, principalmente de tipo sexual, que procura suprimir toda norma y valor morales de estas actitudes y dejar la convicción de que no existe criterio alguno para discernir entre lo moralmente bueno o malo. Algunas obras de teatro, de Sartre o de Sagan, como "*Las Manos Sucias*", intentan fundamentar este *amoralismo* que ya había sustentado antes en sus obras filosóficas, tales como "*El Existencialismo, ¿es un Humanismo?*"

6. Las ciencias *empírico-matemáticas* y *económicas* ocupan hoy un lugar preeminente en la cultura actual, y en muchos casos pretenden encerrar en sus fórmulas toda la realidad, sin excluir la humana; que, por eso mismo, no puede ser enteramente *material*. Esta actitud, so pretexto de ciencia, desconoce y niega validez a todo conocimiento de objetos y valores trascendentes a lo puramente empírico: no sólo no reconoce por encima de estos conocimientos científicos de la materia un saber sapiencial, hecho de *Filosofía* y *Teología*, que tiene como objeto una *verdad absoluta y trascendente* a lo puramente fenoménico, y que es superior a ellos y en los cuales éstos alcanzan su cabal sentido e integración, sino que además le niegan toda validez y se arrogan para sí una suprema instancia del saber: sólo son los fenómenos materiales y cuantos, sin ser ni esencias ni valores absolutos; y, por eso, sólo son aquellas ciencias *empírico-matemáticas* y *económicas*, que los expresan y manejan. Las demás ciencias se reducen o emanan de ellas, sin trascender el ámbito de tales fenómenos materiales.

Una realidad espiritual, una cualidad o un objeto que, de cualquier forma, escape a la comprobación empírica, carece de objetividad y sentido. La realidad está circunscripta a los límites de la experiencia verificable de muchos.

7. Si no hay o, al menos, no cuentan para la vida el espíritu y la libertad, ni el ser ni los valores trascendentes, tampoco hay ni puede haber *moral de normas absolutas*. El hombre es un puro hacerse fenoménico, un autocreador de sí y de sus valores y normas, como pretende el *Existencialismo fenoménico* y *materialista*, que, por la misma razón, es también *ateo*, y que encuentra su máxima expresión en Sartre. No hay normas ni valores objetivos y absolutamente vigentes. Cada uno elige libremente sus valores y sus normas de conducta de acuerdo a su situación concreta. No es el valor o la norma quien se impone y dirige al hombre, sino al revés, es el hombre *des-esencializado* y reducido a *puro hacerse*, quien da vigencia subjetiva a los valores, al elegirse o autodeterminar su existencia, reducida a su vez a puro acaecer empírico-finito. Si aún se habla de libertad y moral, tales términos han perdido todo sentido y constituyen en todo caso un *equivoco* respecto a la significación tradicional.

8. También en esta misma posición materialista se ubica generalmente la *lógica matemática*. Aunque en sí misma sea independiente del *neo-empirismo*, al que está históricamente vinculada, y así haya sido cultivada por eminentes lógicos, como el padre Bochensky, sin embargo, de hecho, está insuflada por una concepción *nominalista* y, como tal, *empirista*, ya que supone que solamente son objetos de la filosofía los *datos empíricos verificables*, es decir, observables por los sentidos exteriores de varios observadores a la vez. Todo lo demás: el *ser* no sólo de Dios sino también del mundo, y aun los mismos hechos de la conciencia, caen

fuera del ámbito de la filosofía, que sólo tiene como objeto expresar en lenguaje matemático los datos empíricos verificables. Posición, que evidentemente se funda en una *concepción materialista* de la realidad, ya que tales *datos verificables* pertenecen siempre a la materia, y se niega vigencia filosófica a todo otro objeto extraño a ellos.

8. El *materialismo dialéctico e histórico* de Marx reduce todo el ser del mundo y del hombre a *materia*. El hombre no es sino una *necesidad* de comer, beber y engendrar; y la *naturaleza* no es sino la respuesta que da *satisfacción* a esa *necesidad*.

Para que esta respuesta se adapte mejor a las necesidades del hombre, éste las transforma con el *trabajo* —con el trabajo material, que es, por eso, el único título de valor de las cosas— valor también enteramente material, constituido como *satisfacción* de aquellas necesidades biológicas. El trabajo espiritual no cuenta en esta concepción. Aun el trabajo intelectual debe subordinarse al bienestar material para que tenga sentido de trabajo retribuable.

Nada de espíritu superior a la materia en el hombre. Sólo es la *materia*, sometida a un *determinismo dialéctico y ciego*, de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* y que constituye, por eso, la *estructura* misma de la realidad. Tal estructura dialéctica, que desenvuelve ciega y necesariamente a la materia, no es otra que la de los *bienes de la producción*, por los que la *necesidad* del hombre y la *satisfacción* que le proporciona la *naturaleza*, se realizan en un plano cada vez más evolucionado. Esta estructura dialéctica de los bienes de la producción engendra el tipo de *sociedad*, como primera y fundamental *superestructura*, de la que se derivan, también dialéctica y necesariamente, las demás superestructuras: la *economía*, el *derecho*, el *arte*, la *moral* y la *religión*; las cuales no poseen ningún fundamento ni valor absoluto, sino puramente utilitario, relativo al momento o instancia del devenir social y, en definitiva, de evolución dialéctica de la materia.

El *materialismo dialéctico* desemboca así en un *materialismo histórico*. La historia no es precisamente el resultado de la penetración del espíritu —*inteligencia* y *libertad*— en la duración temporal, propia de la *materia*, sino, inversamente, es el resultado del cambio dialéctico de la estructura de la realidad material, la cual a su vez también dialéctica, necesaria y ciegamente cambia las estructuras restantes y, con ellas, los modos de pensar y actuar del hombre: el *derecho*, la *economía*, el *arte*, etc. En una palabra, no es el espíritu quien transforma el mundo material y al hombre mismo y sus instituciones y consciente y libremente engendra la historia, sino que es la *materia* quien engendra el espíritu —no como realidad, sino como puro fenómeno o superestructura— y su historia con sus instituciones y conocimientos, en un devenir dialéctico inexorable e inconsciente.

10. Si lo consideramos más detenidamente, lo que une a todas estas diversas corrientes de pensamiento, dominantes en la actualidad, es una *concepción materialista de la vida*. Todas ellas encarnan dicha concepción en un determinado sector de la cultura.

Ahora bien, de todos estos materialismos, únicamente el *comunismo* comienza por estructurarse y declararse paladinamente como una *concepción materialista y dialéctica de la realidad total*; concepción que luego se proyecta en todas las ma-

nifestaciones humanas y culturales, explicadas siempre como una aplicación de aquel materialismo.

Pero el comunismo no es sólo una *teoría*, sino además una *práctica* y una *táctica*, que se vale de todas estas teorías materialistas mencionadas en los diversos dominios de las ciencias con proyecciones sobre la conducta y modos humanos de vida, como el *freudismo*, el *sociologismo determinista*, el *cientificismo* y *tecnicismo empirista*, el *existencialismo* y la *lógica matemática*, para introducir, bajo apariencia de *ciencia* y *arte*, una explicación materialista de uno u otro aspecto de la vida espiritual humana —el *psíquico*, el *social*, el *científico*, etc.— a fin de poder llegar a infundir, desde una u otra de estas posiciones pseudo-científicas materialistas, una radical y *total concepción materialista de la vida* y, concretamente, el *materialismo dialéctico histórico*, esencia misma de su sistema.

De aquí que el comunismo para su difusión eche mano de todos los medios de difusión de la cultura: la escuela, especialmente la universidad, el teatro y el cine, los periódicos y revistas, la radio y la televisión, para ir inoculando, no siempre directa e inmediatamente, su concepción materialista —que por su primitivismo y pobreza de fundamentación y las consecuencias totalitarias, negadoras de la libertad y de la moral, provocan fácil repudio— sino la del freudismo, del sociologismo y demás concepciones materialistas, así como también del teatro y de la literatura, en que se destruye el sentido moral de la vida y se lo sustituye por el absurdo y lo irracional, es decir, una u otra posición materialista que se presenta en nombre de la ciencia o el arte, pero que tiende siempre a destruir la doctrina espiritualista en una u otra de sus manifestaciones, vg., la metafísica, la moral, la religión, etc., y ello en nombre de la *ciencia*. El comunismo tiene una especial preocupación de presentarse como producto de la *ciencia* y, por eso, se adelanta con estos mensajeros suyos, presentándose a la vez como expresión de literatura u otro arte cualquiera. Encubierto en la pseudo-expresión artística y la pseudo-explicación científica, desde ellas se aplica a derribar una tras otra las tesis del espiritualismo. Sabe muy bien que una vez haya aceptado un hombre una posición antiespiritualista, como exigencia de la ciencia, bien sea en un solo punto, a través de ella penetra en él una concepción materialista, que, por una lógica interna, tiende a dominar los demás sectores del espíritu, de la inteligencia y de la voluntad, y posesionarse de todo el ámbito de la actividad humana.

La aceptación del materialismo freudiano en el plano psíquico, p. ej., presentada ya como teoría científica, ya como realidad aceptada en una obra de teatro o como terapéutica de una enfermedad, es el primer paso hacia la aceptación de una concepción enteramente materialista, desde la cual al comunismo sólo hay un paso imperceptible, fácil de dar, y dentro del cual el freudismo y demás posiciones pseudo-científicas materialistas se ubican cómodamente dentro de una unidad de la *Weltanschauung* materialista.

Este paso es tanto más fácil de dar, cuando el hombre no sólo ha aceptado una concepción materialista en cualquier sector de la cultura, sino que también la ha llevado a la práctica. El materialismo teóricamente aceptado y prácticamente vivido en algunos de los aspectos de la vida espiritual conduce, por una lógica interna de la *Weltanschauung*, a la supresión de las defensas espirituales contra el comunismo.

Hay, pues, una *conexión ideológica* entre las posiciones del freudismo, el sociologismo, etc., —sobre todo en su expresión empírico materialista— y el existencialismo irracionalista, por una parte, y el comunismo por otra, que les viene de su *materialismo*, a la cual se añade la *conexión práctica*, desde que el comunismo utiliza tales posiciones para ir eliminando paulatinamente el espíritu con sus objetos trascendentes de verdad y de bien absolutos, y hacer penetrar el materialismo en todo el ámbito de la cultura.

Tal conexión, que *de jure* vincula estas corrientes materialistas al comunismo, *de facto*, también las une. Todas estas posiciones pseudo-científicas crean una mentalidad y una forma de vida materialista que preparan y facilitan el acceso de las mentes al comunismo. No es casualidad encontrar frecuentemente psicólogos, físicos, etc. comunistas, llegados a esa actitud, no por motivos de reivindicación económica o social, como acaece en no pocos obreros, sino por la *unidad de la concepción materialista*, en la que han penetrado por algunos de sus accesos, generalmente de la propia disciplina cultivada. Y ello en virtud de una inclinación natural e invencible de la mente de llevar los principios hasta sus últimas conclusiones para lograr así una visión unitaria de la realidad. De aquí que cuando se acepta el materialismo en un sector de la realidad —máxime si es de la realidad humana espiritual— la inteligencia tiende a desenvolverlo en todo el ámbito del ser. Y como el comunismo se presenta hoy como el materialismo total y vigente en muchas mentes, al ofrecer la solución de todos los problemas desde su supuesta raíz económica, los demás materialismos parciales —*físico, lógico, psicológico, sociológico y existencialista*— tienden a desarrollarse e *integrarse* en una *concepción comunista*.

Por lo demás los hechos confirman este aserto. Un materialista en uno de los mencionados aspectos de la realidad es *siempre* o comunista o afecto al comunismo, al menos de una manera teórica, cuando no militante. Incluso cuando se pretende oponerse al comunismo soviético o chino, pero sin dejar de defender un comunismo teórico, por una lógica interna se llega a las mismas conclusiones de aquél; a la negación de la libertad y de los derechos de la persona y a su sometimiento absoluto al Estado. Vemos cómo freudianos, lógicos-empiristas, sociólogos, existencialistas y artistas de vanguardia son casi siempre comunistas o filocomunistas, así enaltezcan la libertad y la democracia: una visión materialista de la vida los vincula inexorablemente con el comunismo.

Más aún, todas estas concepciones materialistas de la psicología, sociología, física, arquitectura y artes, son *utilizadas* por el propio comunismo, bajo la apariencia de *ciencias y artes*, como puntas de lanzas de su propia posición: conocen muy bien la conexión lógica de aquéllas con él. Una vez dominada la mente por una de esas concepciones, esa inteligencia, sin darse cuenta, está ya dominada por una cosmovisión materialista, y los reparos filosóficos, morales y religiosos del espiritualismo, que aún conserve, irán cayendo uno tras otro, por una lógica interna del principio admitido; máxime cuando su conducta se someta a esa visión materialista de la vida.

Por esa misma razón, el comunismo quiere adueñarse de las universidades e institutos de enseñanza, principalmente de aquellas escuelas, desde las cuales, so capa de ciencia, puede inocular tales concepciones de la vida en uno u otro sector

de la cultura. No es por casualidad que el comunismo procura posesionarse de las facultades y cátedras de psicología, sociología, físico-matemática, arquitectura y medicina, artes y letras; y de los medios de difusión para transmitir semejantes concepciones, mucho más que de los mismos obreros. El comunismo, con gran sagacidad, es una teoría que quiere adueñarse primero de la inteligencia, y ante todo de la inteligencia de la clase dirigente: de los intelectuales y conductores de la sociedad por uno u otro motivo.

## II

11. Para refutar y combatir con inteligencia y eficacia al comunismo, conviene atacar en su raíz materialista, desde donde se rebaten todas estas formas de materialismo, comenzando por recordar que el hombre no es un espíritu encerrado en un cuerpo, sino una unidad substancial de espíritu y materia, de tal suerte que ninguna actividad espiritual puede realizarse sin el concurso de la vida psíquica inferior ni, por ende, sin la colaboración del cuerpo. En todo proceso espiritual hay un proceso psíquico-corpóreo que lo sustenta.

Por otra parte, esta faceta material que acompaña siempre a la actividad espiritual, por su misma índole, es directa y fuertemente comprobable mediante la intuición de los sentidos y procedimientos de verificación científica. En cambio, la prueba de la índole espiritual del proceso psíquico no es verificable por los sentidos, precisamente por la índole espiritual del mismo, sino demostrable por un razonamiento claro y evidente, pero sólo asible por la inteligencia, no siempre cultivada en todos los hombres y en muchos enteramente sometida a la vida material.

De aquí que todas estas teorías materialistas, sin excluir al comunismo, por el aspecto material que en verdad acompaña y condiciona toda la actividad espiritual, fácilmente comprobable por la intuición sensitiva, y por la índole misma de simplicidad y claridad que toda explicación material presenta, pueda seducir a muchos espíritus, principalmente jóvenes, desprovistos de formación filosófica y crítica. Todas estas teorías se basan en hechos fáciles de comprobar y, por eso, son casi siempre verdaderas en lo que afirman. Su error está precisamente en la unilateralidad de tal afirmación que oculta y niega otros aspectos de la realidad humana, los cuales sólo pueden explicarse con la intervención de la realidad espiritual. No se puede negar, p. e., la influencia de la *libido* en muchos procesos y trastornos de la vida psíquica. Es el aspecto verdadero de la teoría freudiana. Su grave error radica en pretender reducir toda la vida psíquica, aún en sus manifestaciones superiores, tales como la actividad intelectual y libre, artística, moral y religiosa, a efectos sublimados de la *libido*, y negar un psiquismo espiritual, irreductible a la materia. También es fácil de comprobar la influencia que el factor económico, y concretamente los medios de la producción, ejercen en la sociedad y en la historia, de acuerdo al aserto comunista. Lo falso del sistema es querer explicar *a priori*, por solos factores económicos, toda otra actividad del hombre y de la historia, aun la más desinteresada de los artistas, sabios y santos, y en todos sus aspectos.

12. De aquí que la refutación del materialismo marxista y de todas estas

concepciones materialistas parciales, de que el comunismo se vale como de otras tantas teorías pseudo-científicas para introducir el materialismo en las almas, deba llevarse a cabo más que como refutación del mismo, como instauración de una positiva y verdadera concepción del hombre y de la vida, que, reconociendo los aspectos materiales concomitantes y condicionantes de la vida espiritual específica del mismo, ponga a la vez en evidencia la esencial superioridad e irreductibilidad de ésta sobre aquella. Cuando una persona adquiere conciencia clara de los fundamentos del espiritualismo, fácilmente diluye los equívocos y unilateralidad de la concepción materialista bajo cualquiera de sus formas.

13. Como método viable conviene refutar al freudismo, al neo-positivismo lógico, al sociologismo, al cientificismo empírico y el existencialismo, primeramente en un plano *teórico* filosófico-científico, poniendo en evidencia la limitación y la insuficiencia y simpleza de su materialismo para dar razón de los hechos de la vida humana en todo su ámbito, especialmente en el de la inteligencia y de la libertad, inexplicables sin la realidad del espíritu; y poner en evidencia también cómo una explicación materialista acabaría lógicamente con la vida específicamente humana y libre, intelectual, moral y religiosa, con la vida misma de la persona, sumergiéndola en una vida puramente animal, dirigida por un determinismo egoísta instintivo. Lo primero que hay que hacer frente a estas teorías es demostrar claramente que no sólo no son científicas, sino que desconocen y deforman además la mejor parte de la vida psíquica y que, por eso mismo, acaban siendo *anti-científicas*.

En segundo lugar, es preciso desenmascararlas en un plano *práctico*, haciendo ver cómo todas estas teorías materialistas contradicen los hechos mismos de una ciencia objetiva, tal como lo han hecho, en parte, Bergson frente al *positivismo* y Husserl frente al *psicologismo* de su tiempo, poniendo en claro con los hechos científicos que tales *filosofías de los hechos no respetan los hechos* y los sustituyen con teorías *a priori* y contradictorias, como es la negación de la metafísica en nombre de una posición que no deja de ser metafísica. Otro tanto habría que hacer con las manifestaciones pseudo-artísticas de estas escuelas, mostrándolas en su verdadera realidad e intención: de que no sólo no son auténticas, sino que constituyen verdaderos tentáculos y medios de difusión comunista, para destruir las defensas del espiritualismo: la religión, la moral, la filosofía, etc. e inocular así su concepción materialista de la vida y preparar la implantación de su sistema social y, tras él, su férrea dictadura. Tal como lo hemos hecho en un trabajo anterior publicado en esta misma revista (nº 70) conviene insistir en que el totalitarismo más brutal, con el desconocimiento de los derechos de la persona humana y de la familia, no es sólo un *hecho* accidental en los países comunistas, sino una *exigencia lógica de su materialismo*; el cual, al desconocer el espíritu, desconoce *ipso facto*, la verdad, el bien y los valores trascendentes y, por ende, toda norma moral absoluta, destruyendo así los derechos de la persona y la persona misma, a la que reduce a un fragmento de materia sometido a las leyes inexorables de la misma, encarnadas en la sociedad y concretamente en el Estado. En el materialismo sólo cabe un orden de fuerza brutal, que ejerce el Estado y quien lo representa, de un modo puramente policial.

14. Pero ante todo es menester difundir una concepción espiritual de la vi-



da y su fundamentación teórica y hacerla vivir en toda su magnífica realidad, en sus dimensiones prácticas del derecho, la moral y la religión, de la ciencia, del arte y de la técnica y que constituyen el mundo y la vida propia de la persona humana y que le confieren su dignidad y grandeza y su modo específico de vida, esencialmente superior al de los seres materiales.

Hay que llegar a infundir y cimentar la visión espiritualista de la vida no sólo en los estudiantes de colegios y universidades —allí sobre todo, desde luego—, sino en todos los ambientes, valiéndose de los medios de difusión: diarios y revistas, radio y televisión, cine y teatro. Hay que vencer al materialismo comunista en su mismo terreno y con los mismos medios que él emplea, poniéndolos al servicio de la verdad y del bien, que son valores del espíritu. Es menester poner en evidencia también con hechos y razones que el hombre no es un mero animal, que lo mejor de su ser y de su actividad está en su ser y vida espiritual, hecha de inteligencia y de libertad y que, precisamente en virtud de esa realidad y actividad espirituales, es *hombre*, con obligaciones y derechos, y que gracias a ellas ni el Estado ni la clase ni las leyes psicológicas y sociológicas son capaces de encadenarlo, y que sólo por un aspecto de su ser y actividad, el que proviene de su cuerpo, paga tributo a ellas; pero por su libertad y por su inteligencia está por encima y es capaz de romper todas esas cadenas; y que, finalmente, en virtud de su ser espiritual inteligente y libre es *persona* y, como tal, con un fin trascendente y divino, que lo coloca, bajo ese aspecto, por encima de toda creatura y de todo poder terreno.

15. En un *plano práctico*, es necesario hacer vivir la vida espiritual en todo su ámbito y esplendor y poner en evidencia la bondad de las consecuencias de tal vida: que mientras el *materialismo* atrae con su vida fácil de los sentidos y de los instintos, con la supresión de la religión y de las normas morales, conduce inevitablemente al egoísmo y al envilecimiento, a una vida social despedazada y, en definitiva, al atropello de la persona y de sus derechos y al sometimiento de la misma a las pasiones, a la clase social y al más absoluto y cruel de los totalitarismos: un pedazo de materia en manos del Estado; y que, en cambio, el *espiritualismo*, que comienza por exigir al hombre una conducta sometida a las exigencias morales de los valores trascendentes propios de su vida espiritual y que, en definitiva, son las exigencias del Fin o Bien trascendente divino, conduce al mismo, precisamente por ese camino de sometimiento al orden moral y religioso, a su propio bien o perfeccionamiento humano, a la organización jerárquica de la familia y del Estado, como otras tantas instituciones, constituidas, no para sojuzgarlo, sino para ampararlo en sus derechos y ayudarlo al mejor alcance de su propio bien personal y al ejercicio pleno de su libertad, en una palabra, conduce al logro del bien temporal del *homo viator* mediante una vida humana digna y ordenada a sus verdaderos bienes trascendentes, que realizan su bien inmanente, con obligaciones y derechos, como preparación a una vida inmortal de felicidad del *homo beatus*.

16. Y como quiera que el Cristianismo es no sólo una doctrina, sino una religión que hace partícipe a los hombres de la vida de Dios, “por añadidura” restituye en ellos la vida espiritual en todo su alcance, ya que aquella vida sobre-

natural sana y conforta la misma vida espiritual de la naturaleza humana para instaurar en ella su dimensión divina.

De aquí que el Cristianismo en su doctrina y en su vida ha sido y sigue siendo concretamente la *encarnación* más vigorosa del *espiritualismo natural y sobrenatural* y la energía espiritual más vigorosa y eficaz para desalojar de las almas y de los pueblos, en todos los tiempos, el materialismo en sus múltiples formas, también en su forma más virulenta actual, que es el comunismo con sus tentáculos pseudo-científicos antes mencionados, contemplados tanto como teoría como modos de vida. Más aún, únicamente un Cristianismo vivido en su doctrina y en sus exigencias prácticas puede *de hecho* librar al mundo del comunismo. Este es el primero en reconocer esta verdad, cuando coloca al Cristianismo como su principal enemigo. Además observamos cómo cuando un hombre o un pueblo es auténticamente cristiano, aunque sea pobre, está libre del comunismo, y lo está no sólo en la práctica y *de hecho*, sino desde la raíz más honda de una concepción espiritualista de la vida, concepción que "por añadidura" le confiere la concepción sobrenatural cristiana de la misma. La fuerza puede contener durante un tiempo al comunismo y hasta podría someterlo, pero sólo una doctrina y vida de vigencia como el Cristianismo puede desalojarlo de las almas y extinguirlo totalmente con su espiritualismo vivo. Sin negar la urgencia de la fuerza para contener el comunismo, lo que necesita el mundo es una actualización de la vida cristiana en todos los hijos de la Iglesia y en todos los cristianos de buena voluntad: un testimonio de la doctrina de Cristo hecha vida, que penetre más y más en todos los hombres hasta hacer desaparecer este virus del comunismo, que encuentra en el materialismo hedonista su mejor aliado; y que, por eso mismo, con la insuflación espiritualista de un Cristianismo auténtico será desalojado, para dar lugar a una sociedad espiritualmente renovada e instaurada en un orden interior, donde se salven los derechos de la persona y de la familia dentro del bien común del Estado.

OCTAVIO N. DERISI

## NOTAS Y COMENTARIOS

### TOMISMO Y PENSAMIENTO CONTEMPORANEO \*

Si, como la experiencia diaria nos lo enseña, es difícil ser cristiano, y no es fácil ser filósofo, ya podemos calcular la dificultad que importa ser filósofo cristiano. Sin duda hay muchos para quienes su cristianismo no significa mayor problema: viven una cómoda adaptación del Evangelio a sus gustos personales. Y también existen filósofos para quienes la filosofía no implica gran trabajo: se encastillan en un sistema hecho y repiten lo que sus creadores dijeron; o, lo que resulta menos riesgoso, no se ubican en ninguno y mariposean por todos, con gran ahorro de energías mentales y de compromisos molestos.

No obstante estas tristes comprobaciones y pese a las dificultades que supone, es preciso que haya filósofos cristianos. El Evangelio debe orientar la totalidad de la vida humana, y en ella lo decisivo es la vida de la razón. Para que las cosas tengan un sentido, es indispensable saber razonar; y para el cristiano, el razonar no puede aislarse de su fe: debe saber razonar no sólo correcta, sino cristianamente.

Quien seriamente quiera ser filósofo cristiano debe asumir a la vez la pesada responsabilidad de la filosofía y la no menos grave de su cristianismo, cosa, como acabamos de notar, bastante complicada, y sobre todo muy comprometida. Debe realizar una delicada y ardua tarea: reflexionar sobre lo real a la luz conjugada de las evidencias naturales y de su fe sobrenatural, sin mezclar los campos propios de la filosofía y de la teología, pero sin separarlos; buscando sólo la verdad, con pasión por ella, pero sin prejuicios, sin intenciones ocultas, sin finalidades apoloéticas o propagandísticas. Labor penosa, difícil, llena de riesgos, pero tremendamente necesaria.

Para peor, un elemento perturbador ineludible viene a enredar aún más las cosas. La historicidad es uno de los rasgos típicos de la existencia humana. Resulta, pues, lógico, que el pensamiento plantee continuamente nuevos problemas, descubra nuevos horizontes, deleve nuevas inquietudes. La verdad no se aviene a ser cómodamente poseída: exige un continuo esfuerzo de conquista y de reconquista, incita a ser mejor comprendida, más profundizada y sobre todo aplicada a nuevas coyunturas. Así, el clima intelectual de todas las épocas es cambiante. Tras los períodos de paz surgen los conflictos y las crisis. Es que la verdad es coextensiva con el ser: en donde hay realidad hay verdad, y es preciso que el

---

\* ALBERT DONDYNE, *Contemporary european thought and Christian faith*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1960, 211 pp.

filósofo sepa buscarla y hallarla. Nada más propio, por consiguiente, del trabajo filosófico, que el auscultar sin descanso las inquietudes de cada tiempo, sus anhelos y sus fórmulas, aún erradas, para descubrir la porción de verdad que encierran.

Nuestra época ha insistido en la "actitud de encarnación" del Cristianismo. El cristiano ante el mundo no puede tener otro modo de ser que el de Cristo, Verbo divino encarnado en una humanidad llena de limitaciones y miserias, a la que asume para redimirla. No puede, si quiere ser fiel a su condición, ceder a la doble tentación que siempre lo acecha: la de evadirse del mundo y la de disolverse en él. Debe salvar al mundo, y para ello debe aceptarlo y amarlo tal como es, con todas sus fallas y errores y con todos sus valores positivos; sin convivencia con el mal, pero con una gran comprensión y amor por los que lo padecen; abrazando con firmeza y humildad el don de su fe, pero sin hacer de ella una bandera de combate, sino un instrumento de redención.

Tratar de realizar, siquiera en parte y modestamente, un trabajo como el que acabamos de esbozar, provoca siempre reacciones. Sin esquematizar demasiado, podemos reducir estas reacciones a dos: las del sector llamado "integrista" y la del "progresista". Sus propios sostenedores le dieron estos nombres, así que podemos emplearlos con tranquilidad. Basta reflexionar un momento para comprender que estas contrapuestas posiciones no son sino manifestaciones dialécticamente opuestas de una misma pereza intelectual. En efecto, el integrista se instala cómodamente en lo ya adquirido y apostrofa de progresismo a todo esfuerzo de avance, de conquista y hasta de comprensión de las ideas ajenas; para él el mundo se divide en dos campos antagónicos, el del bien y la verdad y el del mal y el error; entre ambos debe existir una separación absoluta para evitar todo peligro de contaminación. Es la reedición del viejo error de los maniqueos, tantas veces refutado y siempre renaciente.

La posición del integrista tiene su contraparte en la del progresista. Este también se instala cómodamente, pero esta vez en el veloz vehículo de la novedad del día. Lo importante no es ya conquistar la verdad, sino estar con quien dijo la última palabra en el tema de moda; y se acusa de integrista a todo el que se atreva a apelar a lo adquirido por el esfuerzo intelectual de los siglos precedentes, que en general solo se conoce por de fuera. De hecho pareciera que ya no hay verdad o error, sino sólo el vertiginoso gusto de lo nuevo, que se convalida por sí mismo. Frente, por ejemplo, al tomismo, el progresista lo considerará una rémora del pensamiento; bueno para la Edad Media, es incapaz de servirnos en este siglo atómico, materialista y escéptico, que exige otros modos de pensar. Pero no creemos que el integrista sea más indulgente: para él también será preciso abandonar el tomismo, pero esta vez porque representa una claudicación ante el mundo pagano, representado por el aristotelismo, exaltador de la razón y de la libertad en detrimento de la fe y de la obediencia. Para los integristas será pagana; para los progresistas, clerical; para ambos la filosofía tomista carece de validez.

El P. Dondeyne piensa de otra manera. Hace algunos años publicó un libro semejante al que ha suscitado las reflexiones que preceden, "*Foi chrétienne et pensée contemporaine*"<sup>1</sup>. Invitado a autorizar una versión inglesa, revisó completamente su estudio anterior, corrigió expresiones, agregó párrafos enteros, quitó otros y redactó dos capítulos nuevos, de singular interés. De manera que, pese a ser fundamentalmente la misma, esta obra podría considerarse nueva. Desearíamos, según nuestra costumbre, dar una idea del contenido de cada uno de sus capítulos y luego hacer una breve valoración crítica. La recensión de una obra no tiene, creemos, por función propia el dar ocasión al comentarista para exponer sus propias opiniones, sino sobre todo dar a conocer al lector el contenido de ella y el

<sup>1</sup> Comentada en nuestra revista, cf. SAPIENTIA, 1953, VIII, 73 (N. de la R.).

juicio crítico que merezca. Las reflexiones que preceden reflejan la impresión que deja el conjunto de la obra.

La *introducción* nos ubica en la perspectiva propia del estudio que intenta realizar: un diálogo con el pensamiento contemporáneo, a través de su forma más importante, la fenomenología existencial, sin descuidar otras realizaciones, como el marxismo, el neopositivismo o el psicoanálisis. Los temas serán precisamente aquellos que muestran con más agudeza las inquietudes intelectuales del mundo contemporáneo y que, a la vez, más inciden en la visión cristiana de la realidad: la historicidad, fácilmente deslizable en posturas historicistas, incompatibles con la inmutabilidad de la verdad; la temporalidad, para muchos inconciliable con una realidad eterna trascendente; lo irracional, dimensión innegable de nuestro ser, cuyo descubrimiento lleva a negar valor a la inteligencia y al concepto, y así anular el sentido de la revelación; la validez actual del tomismo, machaconamente subrayado por la Iglesia, pero a la vez discutido por muchos pensadores católicos; por fin, los límites de la propia fenomenología existencial.

El capítulo primero expone "*Consideraciones generales sobre la fenomenología existencial*", tendencia característica de nuestra época. Como toda filosofía verdadera, la fenomenología existencial (que abarca tendencias distintas y aun opuestas) tiene una intuición central que le da unidad, estilo y valor de verdad. Para descubrirla, el autor analiza el dilema entre naturalismo e intelectualismo: el primero considera al hombre como producto de influjos físicos y sociales que lo hacen una cosa más; el segundo ve en el hombre un espíritu libre que construye su representación del mundo. Ambas visiones se dividen el campo del pensamiento. A la primera abonan los descubrimientos científicos, fruto de una reducción de lo más a lo menos, de lo humano a lo biológico y de esto a lo químico; esta reducción anula lo cualitativo y solo retiene lo mecánico. Lo serio del problema es que lejos de quedarse en un plano puramente fenoménico se traduce en una filosofía científicista, de corte materialista y determinista. El intelectualismo reduce lo inferior a lo superior: la inteligencia es la fuente del saber, de la verdad y del ser. La immanencia del conocimiento se convierte en una espontaneidad pura; la filosofía tendrá por objeto el estudio de la subjetividad, cuyas notas inclinan a considerar como absoluta y creadora. La conclusión será un monismo, en que ser y pensar se identifican.

La fenomenología existencial no acepta estos planteos. Hay en ambas posiciones presupuestos dogmáticos, ajenos a la naturaleza de la filosofía, que elimina todo supuesto por ser reflexión sobre los primeros principios. Estos presupuestos dogmáticos son, en el naturalismo, el resolver el conocimiento en la captación de cualidades sensibles, cuando lo que se percibe son objetos estructurados; el reducir la ciencia a un sistema de relaciones funcionales, que es una abstracción que supone un contacto prerreflexivo con el mundo. En el intelectualismo hay un error semejante: se supone que la reflexión es autosuficiente, cuando en realidad es una vuelta sobre la experiencia originaria de nuestro ser en el mundo. Por fin, en ambas posiciones hay serias deficiencias antropológicas: no se explica la originalidad del "yo", vivido en primera persona, cuando los procesos naturales son "en tercera persona", ni como todo conocer es intencional, volcado hacia objetos externos al yo.

El punto central de referencia de la fenomenología existencial es la intuición fundamental, no necesariamente conceptual, de la cual depende todo lo demás. Esta intuición es la de nuestra "existencia", o sea, la experiencia del modo propio de ser del hombre, que lo distingue de los demás seres. Se presenta como una presencia en el mundo, de tipo intencional. La capacidad de conocimiento humano no es reductible a una relación causal entre un sujeto y un objeto, o viceversa, sino a un intercambio entre un "noema", correlato de la conciencia ajeno a

ella, y una "noesis", intención. La conciencia no es ni pasiva ni activa exclusivamente, sino a la vez pasiva y activa; es actuada y actúa.

El segundo capítulo estudia "*La historicidad de la existencia humana*". Los descubrimientos científicos han dado al hombre contemporáneo una visión enormemente ancha del universo; se ha logrado medir la antigüedad del hombre, cercana al millón de años (cuando para los antiguos el mundo no tenía más de seis mil); la de la corteza terrestre, unos dos mil millones de años, la del universo entero en expansión, unos diez mil millones de años. Y todo ese proceso tiene etapas, sufre una evolución. En él el hombre aparece como un ser especial, que contribuye a hacer el futuro, proyectando alrededor suyo un medio humano. Y en ese medio reclaman una participación mayor los pueblos subdesarrollados, las clases obreras. Hay un evidente ambiente de cambio en el mundo; se tiene conciencia de la dimensión histórica de la existencia. No se trata del "todo fluye" heracliteano, conciencia de la inestabilidad de las cosas, ni del mítico progreso indefinido, que llevan a la inacción, sino de una conciencia de nuestra responsabilidad en la construcción de un mundo mejor. Surge aquí el planteo hecho al cristianismo: una religión vuelta hacia la eternidad ¿no inmoviliza al hombre, haciéndolo despreciar lo temporal? La respuesta deberá basarse en que el cristianismo tiene por esencia el encuentro de lo eterno con lo temporal, por la Encarnación de Dios, y en el hecho de que es una religión de amor, y el amor es lo más dinámico que existe.

Pero antes será preciso fijar la noción de "historicidad". No es sinónimo de fugacidad, de pérdida irreparable, pues el pasado tiene una presencia en el presente; tampoco es igual a "cambio", pues éste sólo indica la aparición de algo nuevo; ni de "devenir", que no es exclusivamente humano; ni aun de "duración" en sentido bergsonian, porque se aplica ante todo a la naturaleza. La historicidad es humana, está hecha de libertad, que nos hace proyectarnos hacia el futuro, y de intencionalidad, que unifica y da sentido a los acontecimientos, y de intersubjetividad, que en definitiva es el elemento decisivo, porque por la comunicación de las conciencias se realiza la historia humana. Esto nos aleja tanto de la concepción naturalista, que considera al mundo como una máquina en marcha hacia su perfección, como del intelectualismo idealista, que excluye la contingencia, lo irracional, el mal. En el plano noético esta concepción deja en segundo plano la noción estática de la verdad, para insistir ante todo en el carácter inacabado que posee. La verdad es una revelación, develar el hombre la realidad.

Aquí se plantea el problema del relativismo. La historicidad puede tornarse historicismo relativista si desconoce, como el empirismo, la universalidad exigida por la verdad. Lo que es verdad sólo para mí, no es verdad. Pero esta universalidad no es la puramente nocional del idealismo, desconocedora de lo concreto. Es conjunción de lo abstracto y lo concreto, basado en la existencia, que es singular pero posee una dimensión común que nos revela la intersubjetividad. El pensamiento existencial se bifurca en un existencialismo cerrado sobre lo individual, que desemboca en un agnosticismo, y un existencialismo abierto al misterio del ser y al descubrimiento de su sentido, que nos lleva a enraizarlo en un Absoluto.

El tercer capítulo trata de "*Lo irracional y la razón*". El pensamiento contemporáneo se caracteriza por una valorización de lo irracional. Hay en ello una reacción contra el racionalismo, y contra la razón en sentido cartesiano. Porque es preciso distinguir dos sentidos del término "razón": uno cartesiano, equivalente a idea clara y distinta, que no deja lugar al misterio y a la trascendencia, y otro existencial, equivalente a justificación ontológica. Lo irracional que se valoriza no puede ser sino lo que trasciende el campo de lo conceptualizable: la facticidad bruta, el mundo del sentimiento, lo que excede la finitud de la inteligencia humana, Dios.

El prestigio de la ciencia, buscadora de explicaciones claras y nítidas, verificables experimentalmente, ha llevado a identificar lo racional con lo cientí-

fico. Muchos filósofos han caído en esta trampa, sobre todo a causa del escándalo de la diversidad existente entre los sistemas filosóficos enfrentada con la unidad de la ciencia. Pero este escándalo carece de base: los filósofos se oponen entre sí menos de lo que en realidad parece, si se tiene en cuenta la diversidad de perspectivas, la dificultad del objeto de su labor y la influencia de los factores afectivos en juego. Y tampoco la ciencia tiene ni la uniformidad de pareceres que se le atribuye, ni la suficiencia que el positivismo le atribuye.

Hay en la crítica del racionalismo una superación de ciertos conceptos míticos del pensamiento moderno, como el reducir la objetividad a una proyección del yo o bien a un sistema de leyes científicas; ambas posiciones tienen por base común una concepción empirista del conocer. Asimismo ambas desconocen la historicidad del hombre, su libertad, su destino.

Pero la superación del racionalismo no reside en una crítica negativa, sino en una visión positiva de la realidad humana existencial. La experiencia nos descubre la existencia de irracionales, es decir, de factores irreducibles al concepto. El primero de ellos es nuestra existencia. Y luego todo lo ligado a ella: los sentimientos, la acción, la conducta, la desesperación, la angustia, el fracaso, son realidades ineludibles, por mucho que escandalicen al racionalismo. El error está en considerar al concepto como un término cognoscitivo, cuando en realidad es un "medium quo", un instrumento del cognoscente, por el cual logra penetrar inteligiblemente la riqueza de lo real concreto, descubriendo su sentido y su significación. Pero también debe reconocerse que el rechazo del concepto rebasa lo aceptable: una falsa noción no se corrige por su simple eliminación, sino por su reemplazo por una concepción exacta. El concepto no nos separa del ser, sino que nos lo devela, bien que parcialmente. Lo fundamental es, en todo caso, la aceptación de la primacía de la existencia sobre el conocer. De la finitud del concepto y su subordinación a lo existencial se pasa a la apertura a lo trascendental: el ser finito aparece así como una participación del ser absoluto que le da sentido, y que encierra la suprema instancia inteligible, superior a la razón humana. El problema de la fe vuelve de este modo a ser tema de la filosofía contemporánea.

El capítulo cuarto analiza los "*Méritos y deficiencias de la fenomenología existencial*". Los méritos son grandes y positivos, sobre todo por la lucidez con que se han analizado las deficiencias del naturalismo y del intelectualismo, la valentía con que se han denunciado los mitos del científicismo y del idealismo, la validez de su volcarse a las cosas, a lo existencial, descubriendo allí la finitud congénita que afecta tanto al hombre como a los demás seres. Además cuenta en su haber el reintroducir en la filosofía temas olvidados, como el sentimiento, la angustia, la fe, la historicidad, lo irracional.

Pero a la vez la fenomenología existencial adolece de deméritos. La controversia con el empirismo y el idealismo ha dejado huellas, y en muchos de sus cultores es fácil ver la coexistencia de factores de tipo idealista y empirista. Hay también un peligro en quedarse en una fenomenología pura, sin pasar al plano ontológico; existe al menos ambigüedad en la noción de fenómeno, que es aparición, y que, como tal, debe ser aparición de lo transfenómico, que, si bien es explícitamente reconocido, resulta como dependiente del sujeto, reincidiendo así en el inmanentismo idealista. Tampoco es clara la noción de encarnación: una conciencia en un cuerpo puede ser muy bien un resabio dualista de tipo cartesiano. Pero tal vez el problema más serio sea el no aclarar la naturaleza de la trascendencia, que en general parece ser una proyección del sujeto; lo mismo hay que decir de la significación, que provendría del hombre y no de las cosas.

El quinto capítulo subraya "*La importancia del tomismo*". El cristianismo no es una filosofía, ni está ligado a ninguna filosofía; pero el solo enunciado de lo admitido por la fe implica una serie de presupuestos racionales que impiden a la Iglesia ser indiferente en materia filosófica. Además la fe tiene implicaciones

de orden temporal que es ineludible elaborar, y, al hacerlo, tomar posiciones filosóficas. La Iglesia no puede contentarse con rechazar las ideas contrarias a su mensaje, sino que además debe proporcionar una respuesta positiva a los problemas de todo orden provocados por su doctrina. Debe tener una filosofía capaz de estructurar válidamente su teología. Sabemos que la Iglesia ha "hecho suya" la filosofía de Santo Tomás. Sin duda, esto no convierte al tomismo en dogma, ni excluye del seno del catolicismo a los que no lo profesen; menos aún canoniza lo que en el tomismo esté ligado a una ciencia ya superada. Pero sería demasiado ignorancia o petulancia desconocer que la Iglesia, por boca de sus últimos pontífices, ha insistido en la "actualidad del tomismo" e instado a los católicos a profundizarlo, a aplicarlo a la solución de los problemas contemporáneos, a extenderlo a nuevos campos.

El tomismo, como toda filosofía, tiene principios y conclusiones, puntos básicos y aplicaciones; en él no todo tiene exactamente el mismo valor ni la misma evidencia. Tampoco —sería demasiada ingenuidad creerlo— todo ha sido dicho por Santo Tomás. Pero hay un tomismo de cuño wolfiano, racionalista, que se presenta como un sistema acabado, compacto, pleno de certeza y sin fisuras. Este tomismo ha sido el culpable del poco aprecio que se tiene del tomismo auténtico. Hay que reconocer, a la vez, que el trabajo de muchos pensadores, prolongado por muchos años, está dando una faz nueva a la doctrina de Santo Tomás, quitándole ese tono univocista y esencialista que antes presentaba.

La originalidad del tomismo reside no tanto en la admisión de los primeros principios, que en realidad ninguna filosofía niega, sino en el modo sólido y coherente de explicarlos y de aplicarlos a lo concreto. Para el problema de la oposición entre empirismo e idealismo, la doctrina tomista de la abstracción brinda una solución excelente. El hombre capta lo real a través de una percepción sensorial que es una experiencia del ser encarnado en lo sensible. Esta experiencia es esencialmente intencional y nos da un dato complejo, estructurado, en el cual late un contenido inteligible. Por obra del "lumen naturale" de la inteligencia se extrae ese contenido y se lo expresa en conceptos, que son aspectos objetivos, pero separados del ser; la unidad perdida por la abstracción se restituye en el juicio, gracias a la afirmación existencial implicada en el verbo, correlato de la existencia real.

Así el sujeto cognoscente no es sólo pasivo, como en el empirismo, ni solo activo, como en el idealismo; no es sólo sensibilidad ni sólo racionalidad; es a la vez pasivo y activo, sensitivo y racional. El conocer es un acto del sujeto, su obra, pero determinada por el objeto extrasubjetivo. La intencionalidad indica un a priori, que no es absoluto ni creador, sino sólo orientación en el mundo, determinante de un punto de vista marcado por el propio cuerpo.

Otro aspecto fundamental del tomismo es su noción de ser. Ante todo el ser no es una esencia abstracta ni una existencia sin estructura inteligible, sino un "suppositum", unidad concreta que posee una estructura esencial, objetivable en conceptos, un acto de existir que le da realidad y determinaciones accidentales que lo manifiestan. No se trata de la substancia inerte de los empiristas ni de la incognoscible cosa en sí del kantismo, sino de un concreto dinámico, correlacionado con otros. En base a él se forma la noción de ser, que no posee unidad unívoca, sino analógica, llena de matices y variantes. Esta noción abre camino a la de participación, básica en el tomismo, que orienta todo ser hacia su fuente suprema que es Dios.

El sexto capítulo trata de "*La vida de la fe*". Para el Cristianismo la fe es un don gratuito de Dios, por el que, movidos por el Espíritu, adherimos a una verdad sobrenatural inevidente. La aceptación de este dato inevidente no puede, lógicamente, apoyarse en la razón: es, sí, obra de la inteligencia, pero impelida por la voluntad, que a su vez es movida por la gracia de Dios. Por lo tanto, tam-



poco es una aceptación puramente sentimental e irracional, sino conciente y reflexiva. También en este campo la teología ha sufrido infiltraciones racionalistas o empiristas, concibiendo a la fe ya como el fruto de una demostración racional, ya como un mero sentimiento.

Esta fe nos hace conocer a Dios como Padre: siendo infinitamente trascendente al mundo, le es a la vez inmanente, porque lo conserva en la existencia, para manifestar su bondad al hombre, a quien quiso hacer partícipe de su amor, por quien se ha encarnado, muerto y resucitado, uniendo de este modo la humanidad a sí. De esta fe surgen preceptos morales que se sintetizan en el mandamiento del amor. Y este amor hace que el cristianismo, presencia de Dios en la historia, se encarne en las culturas y en las civilizaciones, les dé vida y asuma de ellas todo lo valioso y positivo para divinizarlo. Este estar comprometido con las culturas y civilizaciones no significa estar atado a ellas: como Dios, debe ser a la vez inmanente y trascendente, interior a todas y superior a ellas. De ahí la necesidad del diálogo con los demás, sea cual fuere su orientación o su ideología; de ahí la presencia activa y servicial del cristiano en el mundo.

No alargaremos esta ya larga recensión con consideraciones que pueden resultar superfluas. Bástenos advertir la importancia que cobra en nuestros días esta obra, que ya data de algunos años, por representar en forma concreta lo que el Concilio Vaticano II y la primera encíclica del Papa Pablo VI han pedido a los cristianos: una actitud de apertura y de diálogo con el mundo contemporáneo. Este libro es una muestra acabada de lo fructuoso que puede ser este diálogo, imperiosamente necesario. A la vez demuestra que los últimos Papas no están, como algunos piensan, errados al insistir en la actualidad del tomismo y en su capacidad asimilativa de todo lo positivo y válido que exista en el pensamiento actual. Es en el tomismo —pero en un tomismo viviente y abierto, no anquilosado y cerrado— donde deben inspirarse los que, como desea la Iglesia, trabajen en la ardua labor de hacer presente el catolicismo en el mundo contemporáneo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## DE AMICITIA

*"Ama y haz lo que quieras"*

(SAN AGUSTÍN)

No suele ser lo más indicado hablar, en vida, de aquello que no está en los libros de los autores. Pero el tiempo actual, que es de odio y apremio, exige que sean puestas a la luz conductas que tienen el valor de prístino testimonio de una creencia, de una idea superior, de una prédica muchas veces tanto o más valiosa que la proclamada desde el libro.

Es por eso que tomo en esta ocasión la tarea de recoger y tratar de condensar en un artículo lo que un profundo conocimiento personal me enseñó acerca del sentido de la amistad en Manuel Gonzalo Casas. Por otra parte, pocos documentos hay tan valiosos para una filosofía concreta de la esperanza como los que se escribieron al calor de una amistad sin linderos, sin orgullo también. Valga en ese sentido —y mis posibilidades son mucho más modestas— lo que hizo Raissa Maritain en *Las grandes amistades*, libro de amor, y de nombramiento, de desocultamiento de hombres y mujeres que permanecerán por sus obras, pero también por la obra más alta de una vida en la que el amor no estuvo ausente.

### *El episodio y la continuidad*

Para un hombre dedicado al quehacer filosófico, e inmerso sin embargo en todos los problemas del mundo contemporáneo, —de nuestra Argentina contemporánea—, desde la literatura hasta la política, suele ser una obsesión el transcurso del tiempo, ya que, requerido por innumerables solicitudes es preciso deslindar cuáles de éstas, por un proceso forzoso de selección, han de erigirse en fundamentales ante la imposibilidad de atender a todas. Filósofo, periodista, funcionario, profesor, literato, aficionado a Vivaldi y a los tangos; muchos son los rostros que presenta la fecunda y atareada existencia de un hombre como Casas, con sus varios vértices orientados hacia los más diversos horizontes.

En este complejo cuadro, la cronología cotidiana señala, no una actividad

más, sino una ubicación del ser nunca desmentida ni descuidada: es el culto, no la práctica o costumbre, de la amistad. En cualquiera de los innumerables cafés de las ciudades argentinas que recorre sin cesar en su trabajo de nómada moderno; en el raído escritorio de su casa atestada de libros y de hijos; en las aceras que fustiga con grandes zancadas, deteniéndose siempre de improviso para decir algo a grandes voces y con los brazos en cruz, mientras su compañero lo mira sorprendido; en los congresos científicos y en las libres reuniones de los poetas, y, desde luego, en todos los momentos de su trabajo, Casas es un hombre esencialmente religado con su especie mortal; su sonrisa amplia, sustentada por el ademán nervioso que denota la continua tensión hacia el prójimo, lo muestra siempre en la tarea de agregar un punto más a la larga línea de sus amistades, avanzadas de amor entre la inapelable soledad del hombre y la eternidad que lo reclama.

Estos son los episodios, la reverberación diaria de una fuente interior en fluencia ininterrumpida. Porque más allá del episodio, del afán con que se interesa y ocupa sus horas para resolver problemas de todos y cada uno de sus amigos, se destaca una línea de sentido cimentada en la sentencia bíblica: *"Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán. El que teme al Señor es fiel a la amistad"*<sup>1</sup>. El Señor ha hablado, ha estatuido su mandamiento; al hombre sólo le resta ejecutarlo.

En esta convicción de que el amor de amistad es mucho más que un simple afecto humano, y en la certidumbre de que por el contrario es parte fundamental del plan divino, como bien lo indica la Escritura, ha fundado Casas una conducta. Y esa conducta, que no es sólo suya, pero que en círculo de su actividad irradia, ha rendido frutos lozanos y numerosos, confirmando el proverbio que establece que *"las palabras enseñan, pero los ejemplos arrastran"*.

En cincuenta años de vida un hombre ocupado conoce multitud de otros, es entre ellos lo que su fe le impone, y actúa en consecuencia. Esa fe, la católica en Casas, es ecuménica antes que nada, indica al hombre una vía de comunión y apostolado, y no desdeña ninguno de los instrumentos de la Gracia para su ejercicio. Se tiende como un puente, y hoy como siempre, las palabras y los actos del "varón justo y prudente", y su adecuación a la Ley insinúan derroteros. Ese varón, en consecuencia, es un ser comprometido, y más allá del tiempo la medida de su amor ha de ser el abogado de sus días, porque entonces *"las profecías se han de acabar y la ciencia ha de ser quitada"*, pero *"la caridad nunca deja de ser"*<sup>2</sup>.

A la luz de estos principios surgen nuevas conclusiones. De modo normal e inexorable, quien mucho se prodiga también mucha ingratitud recogerá, sometido como está el hombre al pecado y a la enfermedad del alma. La respuesta, en algunos casos, por falta de una luz de inteligencia suficientemente fuerte, es el abandono y la clausura. La vara con que se midió el ultraje representado por la no correspondencia del don de sí que se hace, es en estos casos una vara simple, triste y limitadamente humana. En lenguaje cristiano, otra es la reacción. No se ama al amigo por la esperanza de la retribución, aunque sea verdadero que *"no es en la prosperidad cuando se conoce al amigo, ni en la desgracia cuando se oculta el enemigo"*<sup>3</sup>. Por el contrario, el amor

<sup>1</sup> *Eclesiástico*, VI, 15-17.

<sup>2</sup> *Corintios*, 1, XIII, 8.

<sup>3</sup> *Eclesiástico*, XII, 8.

es sin prevención ni cálculo, y su premio no ha de estar de ordinario en este mundo, sino en el término último de su trayectoria, en el bien reservado al justo. Maritain lo explica con claridad, glosando a San Pablo: "El amor de caridad —el amor de Dios amado eficazmente por encima de todo, y el amor del prójimo, es decir de todos los hombres, amados en Dios, y por Dios y a los que al amarlos los hacemos nuestros parientes y con nosotros mismos (y estos dos amores no son más que un solo y mismo amor)— *el amor de caridad va por sí mismo al bien*"<sup>4</sup>.

Casas parece haber entendido siempre estas verdades transparentes. Lo vi en la persecución, en el huracán de la injusticia, en la cólera incluso, y desde luego, en la noche cerrada del agravio proferido por los mismos destinatarios de su amistad. No le conocí violencia, ni compañía de los violentos, en acatamiento de la palabra de la sabiduría: "*No te acompañes del iracundo, ni vayas con el colérico*"<sup>5</sup>. Si le conocí energía, y por cierto también naturales tentaciones (no pretendo aquí hacer una apología, pero no por respeto humano, porque para hablar del amigo el hombre de honor no tiene ni debe tener vergonzosa pudibundez: simplemente trato de ajustarme a la verdad), pero en la crecida de la ira la Ley, que es indeleble una vez aprendida, habló en su corazón: "*Mía es la venganza, yo pagaré, dice el Señor*"<sup>6</sup>.

En aquellas circunstancias, frente a la diatriba y a la cruz reiterada de la existencia, Casas supo decirse en silencio la frase de Quevedo: "*Haga el dolor su oficio, que es afligirme. Haga yo el mío, que es vencerle*"<sup>7</sup>. Quevedo que escribió también, refiriéndose a la pérdida de los amigos: "*Si por tu culpa arrojártele, no le perdiste; si por la suya, no perdiste amigo*"<sup>8</sup>.

### *La categoría amigo-enemigo*

Frecuentemente, en esas veladas en cualquier café de una ciudad cualquiera, durante las cuales algún parroquiano escucha con pasmo la mención desordenada del martinfierrismo, de la galanura mundana de don Ramón J. Cárcano, o de versos de poetas ignotos en los más impensados idiomas, con citas de la Vulgata sucedidas por la recordación de algún accidentado viaje aéreo, Casas habla de sus amigos. No los tiene chinos, porque su inquietud aún no pudo llevarlo al País del Cielo. Pero sí tucumanos o portugueses, españoles o yanquis, santiagueños o alemanes, franceses, italianos, árabes o cuyanos. Y salmodia, con el antejo en la mano que describe una parábola de intenso contenido: "Escuche, querido: el mundo no se divide en buenos o malos, sino en amigos y enemigos". Y uno se queda pensando, a veces, porque pareciera que el pensamiento cristiano no admite tales distinciones. Sin embargo, la ley del amor siempre prevalece, y pronto se comprende que es la extrema sensibilidad para con sus amigos la que dicta a Casas su célebre frase. El amor, que lejos de extinguirse ante una falla moral del amigo, debe redoblar-se porque, en última instancia, a ese amigo que cometió una falta le ha sucedido una desgracia y sólo la desgracia puede dar la medida del amor. Una desgracia que, además, puede ser duelo y azote hasta para el justo, pues hasta él bordea el precipicio de la caída. Una desgracia, por último, que puede dar

<sup>4</sup> J. MARITAIN, *El pensamiento de San Pablo*, Emecé, Bs. As., pág. 127. (El subrayado es mío).

<sup>5</sup> *Proverbios*, XXII, 24.

<sup>6</sup> *Deuteronomio*, XXXII, 35.

<sup>7</sup> y <sup>8</sup> QUEVEDO, *Prosa y Verso*, Emecé, Bs. As. pág. 575 y 586.

una pauta de humanidad desde el instante en que es posible preverla para nuestras vidas, porque *"como se parece un agua a otra agua, así el corazón de un hombre a otro"*<sup>9</sup>.

Distinta es la ley del odio proclamada por ciertos intelectuales de nuestro siglo. Había para ellos el odio para con el enemigo, más no el amor hacia el amigo. Sólo una obscura solidaridad en base a factores que no dependen de una libre elección, y que sin embargo fueron para generaciones enteras heraldos de muerte y aridez espiritual. Basta recordar lo que propugnaba Spengler en el tomo II de su *"Decadencia de Occidente"*: *"La lucha, no de principios sino de hombres, no de ideales sino de caracteres raciales, por el ejercicio del poder, es lo primero y lo último"*. Y esta proposición no fue formulada únicamente para la puja política, sino con la pretensión de abarcar el orden plenario de la vida.

Carl Schmitt, también popularizó una antinomia de fuerte tinte agresivo; de él dice Herman Heller que estableció *"como categoría fundamental de la política la oposición amigo-enemigo, debiendo ponerse el acento en el concepto de enemigo, que debe estimarse 'como algo esencialmente distinto y extraño' y a quien, en caso de conflicto, hay que exterminar"*<sup>10</sup>. Prontamente, el mismo Heller enjuicia la posición de Schmitt y la amojona en su plano de irracionalidad: *"El activismo schmittiano del amigo-enemigo, vacío de contenido, que ha sido, no del todo sin razón, tratado psicoanalíticamente, es aplicable también a toda contienda arbitraria"*<sup>11</sup>.

Si he traído a colación estos ejemplos de tan sutil diferenciación es precisamente porque ésta urge. En un caso, la nota dominante en la dicotomía preconizada respecto a la vida de relación se pone en el concepto de enemigo, es decir, el punto de partida es un sentimiento de negación, de odio, de deliberada prevención. Por añadidura, tal posición excede el marco de lo meramente político (y toda política está en última instancia fundada en una ética y una teoría del hombre) para invadir, como la historia lo ha demostrado, todas las manifestaciones de la existencia y convertirse en norma de "toda contienda arbitraria".

Casas, a la inversa, ha partido desde el otro extremo, y tampoco son idénticas las conclusiones. Su punto de mira inicial se ha centrado en el "amigo", y para él no hay otra clase de amigos que los que el amor de caridad llevó a su vida. Y aquí corresponde ya comenzar a distinguir.

En un plano absoluto, ontológico podría decirse, Casas afirma con frecuencia, citando a Martín Buber, que *"los sentimientos habitan en el hombre pero el hombre habita en el amor"*. En otros términos, que el amor no es algo que parte del hombre y puede ser recogido como el hilo del pescador, mediante un acto convencional. Contrariamente, el amor es como el caldo vital donde la persona llega a su plenitud, el ámbito natural de su existencia, el carril interior por donde circulan sus más depuradas calidades. Ergo, el odio es la excepción, la ruptura de un orden dado, la violación de una armonía del universo, un desafío contra el mandato que dice *"como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor"*<sup>12</sup>. No se trata por lo tanto de pensar que el amor, (y reitero que hablo del amor en términos cristianos) pueda ser una aptitud más de la persona, susceptible de mengua o abandono sin que el todo

<sup>9</sup> Proverbios, XXVII, 19.

<sup>10</sup> y <sup>11</sup> HERIMAN HELLER, *Teología del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 224 y 225.

<sup>12</sup> Juan, XV, 19.

se resienta esencialmente. *Permaneced*, reza el texto. Léase morad, vivid, transcurrid en el amor, *haced* del amor vuestro logro más perfecto, porque no pasará. Es así como dice Maritain en su glosa de San Pablo que *“la Caridad es más excelente, pues subsistirá en el cielo, en tanto que la Fe, que conoce a Dios obscuramente, en el espejo de las similitudes creadas que El emplea para “declararse” a nosotros en nuestro lenguaje, dará lugar a la Visión, y la Esperanza a la Posesión”*<sup>13</sup>.

Lejos estamos entonces del concepto, desgraciadamente asaz difundido aún en el seno de culturas cristianas, de que el hombre puede ser para el hombre algo *“esencialmente* distinto y extraño”, como dice Schmitt del enemigo. No hay para Casas, como para todo el pensamiento cristiano, dos *esencialidades* humanas que puedan contraponerse. Está la única del hombre salvado y redimido por la efusión de sangre divina, sangre que a todos nos libera y por lo tanto reúne, sangre que nos cobija bajo una sola ciudadanía trascendente y nos convoca a un quehacer de salvación.

Pero sí hay selección. Selección que ni el Señor rehuye, ya que habiendo concedido su amor por igual a todos los hombres, llamó a algunos sus amigos con especial dilección: *“Yo te elegí, Jacobo, progenie de Abraham, mi amigo”*<sup>14</sup>. También el hombre elige, y lo hace con sus medios limitados, con su razón siempre ensombrecida por el pecado o por la tentación, con su sensibilidad expuesta a la pasión, con su sinrazón también. Elige las más de las veces un afecto sin una conciencia discursiva racional sobre el objeto escogido. Se trata, ordinariamente, de una elección basada en un conocimiento por connaturalidad afectivo; en rigor, de un conocimiento por contemplación natural. No desde luego, contemplación estática psicológicamente, sino contemplación donde se ha empleado, de modo consciente o subconsciente, todo lo que en la psique del hombre constituye su circunstancia. Y circunstancia son hábitos, ideas, creencias, gustos, afinidades, soledad y apertura. Elige el hombre a su amigo en un misterio de deslumbramiento, en una adhesión proporcionada por la visión nítida o difusa de que con éste y no con aquél se puede marchar de consumo en cualquier situación. Adhiere un hombre a otro, con todo o en todo lo que aquél es, y esa conjunción llega a increpar a la misma muerte, como en la elegía de Miguel Hernández, impotente ya frente al éxodo definitivo de Ramón Sijé, su amigo:

*“Quiero escarbar la tierra con los dientes,  
quiero apartar la tierra parte a parte  
a dentelladas secas y calientes.  
Quiero minar la tierra hasta encontrarte  
y besarte la noble calavera  
y desamordazarte y regresarte”*.<sup>15</sup>

Y el enemigo, ¿dónde está en la prédica y conducta de Manuel Gonzalo Casas?. Siempre, (en un plano absoluto), cuando su claridad mental y el ritmo de sus venas no fueron alterados por la pasión, (y el odio es, para él, una verdadera *“passio”*, un sufrimiento) declinó reconocer a nadie como enemigo. Todos los hombres, incluso los que nos dañaron, pueden ser recuperados para nuestro amor, para nuestra afabilidad y tolerancia al menos. De este modo,

<sup>13</sup> MARITAIN, op. cit., 129.

<sup>14</sup> *Isaías*, 41, 8.

<sup>15</sup> MIGUEL HERNÁNDEZ, *Obra Escogida*, Aguilar, Bs. As., pág. 134.

sus enemigos fueron a lo sumo "hostes", hombres de allende la frontera de sus afectos más caros. Escapaban a su conocimiento por connaturalidad, permanecían al margen de su incesante inquisición en búsqueda de nuevos amigos. Pragmáticamente, Casas se dijo que la vida no había dispuesto que tales hombres entraran en el círculo de sus ardientes y desasidas intimidades. Pero no había motivo para una agresión y no la intentó.

En los últimos años, a medida que el estudio, la paternidad ya serena y el espectáculo de lo realizado aportan mayor paz a su espíritu, Casas acentúa progresivamente su convicción de que es inútil y estéril consagrar energías o cuidados a ninguna otra cosa que no sea el cumplimiento de una vocación y un destino de simiente sobre la tierra. Siembra, no más siega. El Segador hará su oficio cuando la hora sea llegada; toda violencia, toda vanidad, todo orgullo o animadversión o insidia será nada en el piélagos del tiempo, porque

*"Muere la vida, y de la misma suerte  
muere el entierro rico y opulento;  
la Hora, con oculto movimiento,  
aún calla el grito que la Fama vierte"*<sup>16</sup>.

En otro plano, en el terreno concreto en que los hombres disputan, aferrados a uno u otro sistema de ideas, sobre la mejor forma de conducción de los negocios humanos, sea en el orden político cultural, social o en cualquier otro, Casas sí reconoció la existencia de enemigos. Hombre en situación, hombre de un tiempo dado y comprometido con él porque su constante vivencia de la eternidad no le impide recordar que eligió el siglo y no el retiro para situar su acción, él ha vivido y vive en defensa de sus creencias cristianas, creencias que están dando hoy una respuesta a la inquietud universal hasta en los aspectos materiales de la vida. Y los que no son tibios, los que hacen del testimonio una norma de conducta, siempre se granjean enemistades aunque no las provoquen.

De un modo especial, en este aspecto que analizo ahora, es preciso despojar al concepto de enemigo de su tonalidad psicológica o emocional. No son los hombres los enemigos, en cuanto tales. Lo son las ideas o sistemas preconizados, y en consecuencia la enemidad los alcanza en tanto y en cuanto abandonados de aquéllos, no como personas para las que por supuesto continúa rigiendo el principio de la caridad. Por cierto, estas precisiones no son de formulación posible en cada uno de los actos de una existencia movida y presurosa. Normalmente llamamos, y Casas también lo hace, "enemigos" a quienes propugnan lo contrario a lo que sostenemos. Siendo inescindibles la persona y la idea en su inserción, en su "actuación" en la realidad, lógicamente ha de ser necesario cerrar los caminos a quienes, yerran, no por odio, sino simplemente para evitar que el sembrador de la cizaña, voluntariamente o no, conscientemente o no, emponzoñe a sus semejantes.

Y en este sentido, Casas ha sido y es inflexible, y no hace más que continuar una antigua tradición del cristianismo, ejercida contra la herejía o el escándalo. A sus amigos y discípulos que debían actuar en la esfera pública enseñó siempre el amor y simultáneamente el "*si vis pacem, para bellum*"<sup>17</sup>

<sup>16</sup> QUEVEDO, *op. cit.*, pág. 881.

<sup>17</sup> "Si quieres la paz, prepara la guerra". Alude a la conveniencia de no perder de vista posibles ataques, y a la necesidad de contar con los medios para prevenirlos.

de los latinos. Los jóvenes aprendimos así que el concepto de "enemigo" iba poco a poco reduciéndose al mundo más pacífico de "adversario", y con ello entre vimos la posibilidad de compartir los afectos, la mesa, el pan y la alegría sin transar en las discrepancias de fondo. Aprendimos que el cristianismo es una milicia, pero una milicia que no exige la destrucción del enemigo, como quería Schmitt, sino su transformación por la caridad, sin concederle pese a ello, hasta que esa transformación se produzca, dominio o poder para la difusión del error.

### *Soledad y apertura*

"Somos solitarios", decía Rilke. Pero lo somos relativamente, y el Cuerpo Místico de Cristo a todos nos enrola en un intento comunitario de salvación y plenitud. Entre los dos extremos de esa dialéctica nos debatimos, y no escasea ocasión para el tormento, ni motivo para sentir a veces una radical derelicción.

Y la conciencia de esta antinomia ha llegado a ser una nota dominante de la época, determinando reacciones dispares aún entre cristianos. Casas tuvo oportunidad sobrada, no sólo de estudiar este conflicto, sino también, —lo que tal vez sea más importante—, de realizar una saludable introspección sobre el mismo, para verter luego su palabra entre los jóvenes que siempre lo acompañan, como índice de su renovación continua.

Quizás a muchos sorprendió en un primer momento oír hablar prolongadamente sobre la soledad a quien físicamente no suele estar solo, a quien ha concedido un lugar prominente a la vida de relación, y levantado un altar de privilegio para la amistad. Fue entonces cuando muchos supieron, mediante respuestas lanzadas aquí y allá, que soledades de diferente naturaleza acechan al hombre, y que éste debe asumirlas como una condición íntima de su ser degradado por la falta de Adán y restituido a la vida de la Gracia por la soledad incomensurable del Huerto de los Olivos.

Como una prueba inapreciable, Casas habló a sus amigos de la soledad, les dejó su soledad, se la señaló incluso ejerciendo un magisterio de socrático objetivo: "*Conócete a tí mismo*"; conócele en tu más honda intimidad, en lo que tienes de absolutamente personal e inviolable, en tu soledad en suma. Sabía que sólo a partir de esa soledad que lacera y dignifica, que enseña y que atribula, que franquea una vía para el crecimiento del ser, es posible una amistad verdadera. Porque soledad no es clausura ni incomunicabilidad, como pretendía Rilke, que sin embargo no erraba al puntualizar que la soledad no es un estado sino una peculiaridad del ser.

Soledad, antes que nada, es responsabilidad frente a un destino eterno. He aquí el primer grado y el único importante de esa soledad que Casas supo explicar. Ni siquiera la solidaridad amorosa del Cuerpo Místico nos exime de una respuesta singular a los requerimientos divinos, porque ésta ha de ser resultado, únicamente, de un silencioso diálogo entre Dios y la persona. Nadie nos definirá nuestra eternidad. Sólo nosotros la fijaremos en la condenación o el gozo, y es en vano pedir, por debilidad o miedo, que un otro decida nuestros pasos excepto la Gracia que todos los días pedimos a Cristo por mediación de María y la Comunión de los Santos. Este es nuestro riesgo y nuestro galardón, el resto es accesorio. La soledad psicológica, la soledad física, la soledad existencial son relativas. La única absoluta es la que hace factible que Dios y la creatura desarrollen, en una apertura que proseguirá hasta la transhistoria, un diálogo iniciado con el primer albor del universo.



*La amistad y la muerte*

He llegado al cabo de este trabajo, cuya secuela será la vindicación de un hombre tantas veces discutido. He querido hacerlo en un tono libre de distancias y frías objetividades, porque considero que no hay sitio para la distancia cuando un amigo habla de otro amigo. Pero no he escrito para rebatir la actitud del ruin, porque sé que *"no puede tener autoridad alguna la sentencia donde condena el que había de ser condenado"*. (Séneca); lo hice para ilustración de quienes no tuvieron aún la honra de conocer personalmente a Casas, un hombre, antes que nada, profundamente humano y por lo tanto con apertura incluso hacia quienes no lo conocen ni lo comprenden.

Casas sabe que todo homenaje será paja ante el paso irrevocable del tiempo, que por un breve lapso separará a los amigos hasta reunirlos nuevamente en un cordial convite. Y sabe que ningún homenaje puede ser para él otra cosa que una faceta más de la amistad a la que dedicó y sin duda seguirá dedicando lo mejor de sí. Alguna vez también él se extinguirá, dejando para lo que entonces será el pasado la numerosa mención de los amigos en sus escritos. Sus amigos, que hoy pueden decirle con la voz de la vieja China:

*"... también mi Camino es  
como lo "inexpresable",  
y a no ser por tí, jamás  
lo hubiese comprimido en palabras"<sup>18</sup>.*

Alguna vez se extinguirá, y tal vez se extinguirán sus obras o no se las recordará. Que entonces alguno de sus amigos lance al aire la vibrante saeta de su verso, como el poeta andaluz:

*"No te conoce nadie. No. Pero yo te canto.  
Canto para luego tu perfil y tu gracia.  
La madurez insigne de tu conocimiento.  
Tu apetencia de muerte y el gusto de su boca  
La tristeza que tuvo tu valiente alegría."<sup>19</sup>*

TIBURCIO LÓPEZ GUZMÁN

<sup>18</sup> Po-CHÜ-I, en *Poetas Chinos de la Dinastía Tang*, compilación de Raúl A. Ruy, Mundonuevo, Buenos Aires, pág. 97.

<sup>19</sup> FEDERICO GARCÍA LORCA, *Llanto por Ignacio Sánchez Mejía*, en *Antología poética*, Losada, Buenos Aires, pág. 168.

## La "INTRODUCCION A LA FILOSOFIA" de Hartman \*

1. *Preparación del sistema.* Todo el pensamiento de Nicolai Hartmann constituye una especie de enciclopedia sistemática y metódica presentada en libros poderosos, pero de un indisimulable aspecto y sentido "académico", como si estuvieran "construidos" por la razón sobre un esquema minucioso, sin el dramatismo y el misterio de una penetración amorosa en el ser, sin el compromiso absoluto del filósofo total; leyéndolo, a veces uno tiene la impresión de encontrarse ante un espíritu "científico". Es claro que todo esto no debe interpretarse como un menosprecio por un pensador de la envergadura de Hartmann, sino, simplemente, como la declaración franca de la impresión fundamental que deja en mi ánimo. Y bien, el libro que tengo por delante, más que una tradicionalmente llamada 'introducción a la filosofía', es una introducción a su propia filosofía y, por eso, se trata de una obra sumamente útil para "entrar" en su pensamiento y captar su meollo más esencial. Fundamentalmente, consta de dos partes: En la primera expone panorámicamente las grandes líneas de la historia de la filosofía que concluye en una extensa (en relación con los demás autores) exposición del pensamiento kantiano que abre su propio sistema; por eso, en la segunda parte, que es la más extensa e importante, a pesar de su título general "introducción en el pensar filosófico actual", se podría llamar en realidad, "introducción en *mi* pensar filosófico" (como debiera quizá, haberlo titulado). Pero la misma exposición histórica se entiende mejor si uno *ya conoce* las grandes líneas de su pensamiento filosófico; así puede uno no considerar una afirmación dogmática como aquella que abre el libro, precisamente: "La insolubilidad de sus problemas es un rasgo esencial, característico de la filosofía", hasta tal punto que de la misma filosofía puede decirse que "es el estudio de aquellas cuestiones que no pueden resolverse totalmente y por ello son perennes" (p. 6). Esta idea que es, en el fondo,

---

\* *Introducción a la Filosofía*, trad. J. Gaos, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, 215 pp.

la conclusión de toda su filosofía, subyace de algún modo en la exposición histórica (que no voy a repetir aquí y que es elemental) en la cual Hartmann, a veces, deja traslucir algunos prejuicios como por ej., insinuar que la atribución a Dios de los predicados de omnipotencia, omnisciencia y bondad, implicarían cierto antropomorfismo (p. 17); asimismo, resulta imposible aceptar que la *intentio secunda* de los escolásticos sea lo mismo que pensaba Locke como "la vuelta de los sentidos hacia sí mismos" (p. 36). Lo cierto es, más allá de estos detalles, que la filosofía, históricamente considerada, se ordena (superada la solución antigua, medieval y aun moderna) al mismo brote y desarrollo de la teoría del conocimiento que, por fin, alcanza su culminación en el pensamiento de Kant. Por eso Hartmann lo expone minuciosamente (p. 39-66) y en esta misma exposición (por ej., p. 51) ya aparecen las motivaciones de su filosofía que el mismo Hartmann anuncia como "Introducción en el pensar filosófico actual", es decir, en su propio pensar.

2. *El sistema.* En efecto, si bien Hartmann entra "de la mano de la filosofía kantiana del conocimiento" en su propio planteo del problema, hay una diferencia importante en el hecho que hemos entrado, en nuestro tiempo, "en un estilo antropológico"; así pues, "el conocimiento es... un acto que sobrepasa la conciencia" y, por eso, es el primer problema que luego se despliega en los temas esenciales de su pensamiento, es decir, el puesto del hombre en el mundo, la fábrica del mundo real, la ética y la estética.

A) *Teoría del conocimiento.* El conocimiento es "un acto que sobrepasa la conciencia" y, en cuanto conexión entre sujeto y objeto, el objeto tiene una representación en el sujeto; pero, a su vez, el sujeto debe salir "más allá de su esfera", es decir, "ir hasta el objeto y retornar de nuevo"; de modo que el sujeto es un ser fuera de sí; a) empero, el cómo sea esto posible es un *enigma* en el cual consiste la primera *aporía* de Hartmann (de la relación sujeto objeto, "el saber del propio no saber"), formulada por los cirenaicos y que significa (en su 'objección' por un sujeto) la *supraobjetividad* del objeto; b) la segunda *aporía* es la de lo *aposteriorístico* pues el conocimiento aposteriorístico se funda en la afectación de nuestra conciencia por la cosa en sí, o sea, cómo es posible que, desde un ente que existe independientemente del sujeto, algo penetre en el sujeto; esto implica siempre un residuo insoluble que es problema metafísico. c) Lo cual incluye la *aporía* tercera de lo *apriorístico* que consiste en que, por un lado, debemos retroceder a nuestro interior (sede de lo *a priori*) y, por otro, aprehendemos la esencia de las cosas desviándonos de la percepción; d) a lo cual le sigue la *aporía* de la *verdad* que es "la concordancia del objeto y de la representación del objeto en el sujeto" pero que implica la posibilidad de un criterio de la verdad; e) la *conciencia del problema* es la quinta *aporía* que significa la imposibilidad de penetrar hasta sus últimas posibilidades al objeto de conocimiento; es decir, hasta el límite de la objeción; de ahí que Hartmann sostenga que "por detrás del límite está lo transobjetivo" y estemos condenados (en este saber del no saber) a hacer retroceder siempre el límite hacia lo *transobjetivo*... y así siempre; f) pero esto mismo implica la *aporía* del *progreso del conocimiento* que afecta a la "traducción positiva de lo transobjetivo en objetado", o sea, la "objección progresiva"; en este caso, Hartman debe rechazar tanto el materialismo clásico, el monismo, el realismo natural y el científico, como el metafísico, el idealismo subjetivo en sus diversas formas y, hasta cierto punto, el del mismo Kant, pues es necesario ir más lejos y reconocer que por mucho que se desplace el límite de la 'objección', nada se añade al objeto, pero este mismo movimiento reconoce

el límite de la cognoscibilidad más allá del cual se hace patente la *irracionalidad*, como son, por ejemplo, los problemas metafísicos que nunca pueden ser resueltos (cf. p. 82). A este más allá de lo inteligible, llama Hartmann lo *transinteligible*, allende nuestro conocimiento que no significa allende el ser.

Con estos elementos, para Hartmann se logra cierta superación de las aporías; en efecto, *a*) se ve claro que los objetos están correlativamente referidos a sujetos “y a pesar de ello son indiferentes a que se los conozca”; *b*) en cuanto a la segunda aporía, hay que anticipar que no estamos ligados al mundo exterior por el conocimiento, sino que los actos emocionales “nos convencen de la existencia de los objetos”; pero lo cierto es que subsiste el problema de la armonía entre lo físico y lo psíquico que implica la relación causa-efecto; lo que pasa es que “la existencia de los miembros no puede alcanzarse con la causalidad”; es decir, kantianamente, no sabemos *cómo* produce, la causa, a su efecto; de donde se sigue que, si bien la causalidad está presente desde el ínfimo estrato al más elevado y no puede negarse, desconocemos el *cómo*; siempre se abre una irracionalidad de fondo, queda un resto problemático. *c*) En cuanto a la aporía de lo *apriorístico*, su solución se busca en el “principio supremo” de Kant pues las categorías (a la vez del conocimiento y de los objetos) implican que lo idéntico son solamente las condiciones de su posibilidad, y subsiste el hecho que “no podemos tener conciencia directa de una adaptación progresiva de las categorías del conocimiento a las categorías del ser”. Así se superan y se integran el idealismo (que sostiene que primero son las categorías del conocimiento) y el realismo (que sostiene que primero son las categorías del ser); todo lo cual le hace afirmar rotundamente a Hartmann que “tiene que reconocerse en el principio supremo de Kant una validez que está por encima de las posiciones” (p. 89); *d*) esto supuesto, la cuarta aporía (de la verdad) ya supone que la verdad es cosa del conocimiento solamente, de donde podría seguirse que la crítica de Heidegger a la verdad como concordancia, más que al pensamiento clásico debería dirigirse contra la tesis de Hartmann; pues, en efecto, tanto el elemento *a priori* como el *aposteriori* del conocimiento implican contenidos que son independientes y en la concordancia entre ambos no hay un criterio absoluto sino, solamente, “un criterio relativo de elevada probabilidad”; y en esto consiste tanto el aporte de Kant cuanto el kantismo de Hartmann pues “es mérito de Kant —para Hartmann— haber vuelto a ensamblar las dos ramas del conocimiento desgajadas una de otra” (p. 103). Y así se asumen las aporías siguientes pues, *e*) la *conciencia del problema* consiste en la anticipación apriorística de algo aun no conocido o aposteriorístico y esto mismo es un saber del no saber o la conciencia del problema; entonces, hasta donde llega la coincidencia de ambas instancias llega el efectivo conocimiento; lo cual implica, *f*) la superación de la aporía del *progreso del conocimiento* porque, al mismo tiempo, ambos momentos vuelven a revelarse como heterogéneos rebasándose alternativamente uno a otro, de modo que siempre hay una nueva y constante construcción de representaciones o un progreso del conocimiento; claro que el mundo, para Hartmann, no consiste en ese progreso (idealismo) porque mantiene a la naturaleza como siempre la misma, diversa de las representaciones.

*B) El puesto del hombre en el mundo.* Así pues, es posible preguntarse por el hombre ya en su relación con el mundo de la convivencia o con el de la naturaleza; Hartmann se ocupa de este último y sostiene que la conciencia humana se emancipa de las necesidades del animal y si bien, por un lado, depende de la *situación*, por otro, se emancipa de ella; luego, “la situación

fuerza al hombre a la libertad" (decisión) y su obrar entonces aparece, primero, como una conducta respecto de personas (aun cuando se refiera a cosas); segundo, este obrar supone otras razones íntimas (más allá de la situación) y la libertad nos instala en un estado de inseguridad; tercero, el obrar tiene abierto ante sí el futuro solamente y esta limitada visión del futuro es tan importante que "le hace posible pura y simplemente el obrar" (al hombre). Llegados a este momento, Hartmann intenta mostrar que, a su vez, el lugar del hombre en el mundo está condicionado por cuatro factores: La facultad de *previsión* (providencia), la de *predeterminación* (actividad orientada por fines) la *libertad* (facultad de decidirse por lo uno o lo otro), la capacidad u órgano de aprehensión de los *valores*; y aquí debemos tener presente (aun en contra de Scheler al cual sigue) que los valores están referidos a la persona que decide por ellos, de modo que el hombre es cocreador de valores; pero, no existen grados de la persona por encima del hombre sino, solamente, decrecientes; por tanto, "lo que encima de él se designa todavía como persona, sólo ha de entenderse simbólicamente" (p 119), quedando así eliminado Dios como infinita persona.

C) *La fábrica del mundo real*. Pero nuestro acercamiento al hombre debe intentarse en la ontología cuyo ámbito es la "fábrica de este mundo"; pero, la ontología de Hartmann es, por un lado, descriptiva de grados y, por otro, jamás penetra en el ser (como veremos más adelante); ante todo entonces, la realidad aparece como una *gradación*, es decir, distribuída en cuatro *estratos* que son la materia (lo inorgánico), lo orgánico, lo psíquico y el espíritu; hay, entre ellos, relaciones típicas que se llaman de sobreconformación cuando "complexos del estrato inferior vienen a ser así elementos de la fábrica de los complexos del estrato superior; o de *sobreconstrucción* cuando "sólo una parte de las categorías del estrato inferior se traspasa hasta el superior; por ejemplo, lo psíquico se vincula al estrato físico sin el cual no puede existir, pero es radicalmente diverso; el último estrato, el espíritu, se diferencia principalmente (de lo psíquico) por la "supraindividualidad" (como carácter común) cuya persistencia y unidad (en un todo de orden) implica la categoría de "la conservación por medio del transmitir y recibir"; y, enseguida, se la concibe como "espíritu objetivo". Esta fábrica del mundo real se determina por las categorías pues "a cada estrato de lo real corresponde un estrato de categoría" y aun existen otras más allá de los estratos (categorías de la modalidad, forma-materia, elemento-complejo, unidad-multiplicidad, continuo-discreto, cualidad-cantidad); el grupo más importante es el que implica las cuatro leyes categoriales de la estratificación: 1) ley del *retorno*, que sólo es posible de abajo arriba; 2) de la *variación*, pues las "categorías que retornan y traspasan estratos retornan variadas"; 3) ley de lo "*novum*" pues en cada estrato "empiezan nuevas categorías"; 4) ley de la *distancia de los estratos*, 5) de la *fuerza* que dice que "las categorías del estrato inferior son las más fuertes", 6) la ley de la *autonomía* del estrato inferior frente al superior, 7) de la *materia* que implica que el estrato inferior es "una materia que es sobreconformada por el estrato superior" y, por último, 8) la ley de la *libertad* como propia de los nuevos estratos porque "lo *novum* es siempre autónomo, y en este sentido libre"... de las determinaciones del estrato inferior. Todo esto evita reducir todo a un único principio y mostrar, por un lado, el problema de la libertad del resolverse que ya se ve aparecer en la ley que prescribe la manifestación de la libertad en cada distancia entre los estratos; es así como, para Hartmann, no es necesario recurrir al indeterminismo para justificarla, sino que la libertad se muestra posible "como dependencia o autonomía en medio de la universal sujeción a leyes y determinación"; por otro lado, la estratificación del

mundo real hace posible la explicación de la historia que aparece como proceso orgánico, psíquico y, sobre todo, espiritual. Pero, en el fondo de toda esta "construcción", corre como la base del "sistema" asentado en las categorías de la *modalidad* (posibilidad, efectividad y necesidad) —que corresponde al volumen II de su *Ontología*. Su tesis puede reducirse tomando sus propias palabras: "si están cumplidas todas las condiciones de un determinado suceso A, ya no es posible nada más sino que tenga lugar también efectivamente A. Pero esto significa que A tiene que suceder necesariamente. Cuando las condiciones de la posibilidad están ahí en su totalidad, forman a la vez la necesidad. Esto no significa de ninguna suerte que la posibilidad sea lo mismo que la necesidad. Pero la posibilidad y la necesidad están encadenadas una a otra, y una efectiva posibilidad real sólo se produce junto con la necesidad" (p. 139); entonces, como decían los megáricos, "posible es exclusivamente lo efectivo".

D) *La Ética y la Estética*. Con lo expuesto es suficiente para indicar las grandes líneas del pensamiento de Hartmann en las cuales reposa todo lo demás, precisamente la ética y la estética que es, según mi parecer, el aspecto menos original de su obra, asentada, en este aspecto —y pese a las correcciones imanentísticas que introduce— en las obras fundamentales de Scheler. En efecto, en el dominio de la realidad, lo posible y lo necesario coinciden; sin embargo, allí donde se separan posibilidad y necesidad aparece el dominio ético que es el de los valores; Hartmann llama a esta esfera una "determinación rota" que emerge como "un quedar la posibilidad a la zaga de la necesidad"; es decir que la posibilidad del deber ser (imperativos) es incompleta. Igualmente, la esfera estética es un dominio incompleto, pero mientras el deber ser tiende a la realización o efectuación del valor, la creación estética implica que sus valores no se realizan sino, solamente, hacen su aparición; de ese modo, la intuición estética penetra más allá de lo real para apresar lo irreal, de modo que somos como arrebatados del mundo real; así pues, el objeto estético no es ni real ni ideal, salvo que se diga que la obra posee una idealidad "de aparición" sin realidad. De todos modos, en la ética queda abierto (aporético) el tema de la libertad y el del mismo bien (que aparece también como aporético) y, hasta cierto punto, el de la belleza en la estética. En el fondo, al final del libro de Hartmann reaparece lo que apuntaba en la primera página como el carácter problemático de la filosofía, pues reconoce que "los sistemas filosóficos propiamente tales se han acabado. En sí ya no son posibles desde el gran trabajo crítico hecho de Descartes a Kant" (p. 205); entonces, lo cierto es que no hay ya posibilidad para ningún "traspaso de límites" que —según Hartmann— es un peligro y nuestra tendencia hacia la metafísica permanece como una mera "necesidad"; es por eso, en virtud de una interpretación anti-metafísica de Kant (que está en el fondo) que Hartmann *debe* concluir: "cuando más hondo miramos en los enigmas insolutos que deja a su zaga la ciencia y recoge la filosofía, tanto más claramente vemos un resto irracional en los problemas metafísicos. Podemos, sin duda, acercarnos cada vez más a él, pero nunca resolverlo del todo".

3. *Observaciones al sistema*. Si el lector me ha seguido hasta aquí, habrá comprobado que esta obra de Hartmann, en cierto modo implica a todas las demás, desde los dos volúmenes dedicados al conocimiento hasta la filosofía de la naturaleza y la ética, pero las implica —como era natural— solamente en ciertas líneas esenciales; en mi exposición, sin apartarme del texto, he intentado mostrar la inherencia casi total del pensamiento de Hartmann en el de Kant, pero, principalmente, en el de la *Crítica de la razón pura*, según

la interpretación más inmanentista que se han propuesto dentro del kantismo; por eso, siempre extraña un poco que, al exponer las aporías del conocimiento, luego hable de una "superación" de las mismas, siendo así que los elementos aporéticos (que suponen a toda la filosofía) quedan abiertos, de tal modo que toda la filosofía se nos vuelve aporía y, en ese sentido, nunca se logra una verdadera "superación" (siempre que no le demos al término un sentido hegeliano). Por otra parte, el modo fundamental de la realidad es la *efectividad* (ya que todo lo posible es efectivo) y, a pesar de sus textos sobre la libertad, el mundo queda reducido a determinación excluido todo indeterminismo; en tal caso, si la libertad se reduce al "espacio" entre estrato y estrato, no se habla aquí de libertad de la persona y asistimos a la anulación de la libertad verdadera en el plano de la efectividad. Con el agravante a mi modo de ver, que el ser del cual habla Hartmann no va más allá del ser físico no-trascendente, en cuyo caso, no es posible hablar de una ontología sin ser, sino de una para-ontología del ser material. En cuanto al espíritu, no va más allá de lo supraindividual y del "espíritu objetivo" sin posibilidad de transcendencia; por eso, siempre amenaza Hartmann con una ontología pero sin acceder jamás a ella y quizá a eso se deba su incomprensión por la pasión metafísica de Heidegger. Por este camino, la filosofía de Hartmann es ineludiblemente atea en el sentido pleno del término y deja la puerta abierta al escepticismo más radical y coherente. Ya he señalado también lo que llamo prejuicios de Hartmann, pero quisiera agregar algunos más como su evidente incomprensión del amor al prójimo en el Cristianismo (p. 160) que no es "el bien puro y simple" (salvo en Dios) ni es insuficiente (salvo en la empobrecida interpretación del filósofo alemán); asimismo resulta muy discutible (desde el punto de vista cristiano) la tajante oposición entre el amor y la justicia (p. 167) y así podría seguir.

Por último, si filosofar es descubrir la insolubilidad de los problemas de la filosofía (que son los problemas concretos del hombre concreto), todo debe reducirse a problema ya que el problema no puede no abrirse a un nuevo problema; entonces, si todo es problema, nada es problema ya que no dispongo de criterio alguno no-problemático que me sirva, al menos, para descubrir el problema. Por eso he sostenido más arriba que esta filosofía "construída", edificada "académicamente" y dispuesta en poderosas obras, abre ampliamente las puertas a un escepticismo coherente (que Kant estuvo lejos de sentir) y no se resiste a admitir que esa filosofía sea la filosofía *actual* y menos aun si "el pensar filosófico actual" se identifica —precisamente— con la filosofía de Hartmann.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

La primera, *Lógica deductiva* (pp. 3-158), después de exponer los elementos de la lógica proposicional analiza la silogística. La segunda, *Lenguaje* (pp. 159-246) expone las funciones del lenguaje, su ambigüedad, la definición y las falacias. La tercera parte *Inducción y método científico* (pp. 247-402), después de examinar, en un nivel de sentido común, los modelos de investigación, nos introduce en los tradicionales procedimientos inductivos (Stuart Mili) finalizando con temas vinculados con el método y las teorías científicas.

En el primer apéndice (Teoría general sobre el silogismo, pp. 405-415) se expone más acabadamente la silogística. En el segundo (Teoría general sobre las tablas de verdad, pp. 416-418) se determina la totalidad de funciones de verdad, y se indica el uso de las funciones en la determinación de la validez. En el tercero (Argumentaciones que incluyen probabilidades, pp. 419-425) se trata de completar lo que apenas fue insinuado en el Cap. 16 sobre este tema. En el cuarto (Análisis de argumentaciones extendidas, pp. 426-431) se ilustra con ejemplos el método de análisis de argumentaciones concretas. El libro contiene un breve glosario (pp. 436-446), una bibliografía destinada a lecturas posteriores (pp. 447-449). Se ofrece un breve resumen de lo expuesto, en cada capítulo, los temas tratados se ilustran con sencillos gráficos y se presenta un buen número de ejercicios con las debidas sugerencias para su solución.

El autor nos ha brindado un libro sencillo, interesante y agradable. Y ese era su propósito y su deseo. [A. MORENO]

\* A varios años de la publicación del vol. I (cfr. *Sapientia*, 1957, XII, 212), aparece ahora este segundo<sup>3</sup> dedicado a un estudio particularizado de la naturaleza y división de algunos grupos de ciencias. Para van Laer, ciencia no significa sólo las ciencias físico-matemáticas, sino, en un sentido más amplio y correcto, todo sistema de saber lógicamente ordenado que conduce a un conocimiento verdadero en un determinado dominio epistemológico. De aquí entonces la amplitud del tratado, ya que ingresan naturalmente en él tanto las ciencias teológicas como filosóficas; operativas y especulativas. Comenzando por señalar la importancia de una adecuada clasificación de las ciencias (c. I) y algunas opiniones al respecto (c. II: Platón y Aristóteles; los medievales; F. Bacon; siglos XVIII y XIX), pasa luego a señalar las normas y criterios a seguir (e. III) y donde, en cuadro esquemático, presenta su división de las diversas ciencias, y que desarrollará luego por menudo en lo restante de la obra, primero con el estudio de la división según los dos grandes grupos de ciencias: especulativas o teóricas y operativas o prácticas (c. IV) y la interacción correspondiente.

Seguidamente, se estudian las ciencias así separadas o agrupadas: las teológicas (c. V: T. Dogmática, Moral; ciencias teológicas en sentido lato: exégesis, historia de la Iglesia; relaciones entre Teología y las demás ciencias); las ciencias de la experiencia (e. VI: experiencia y realidad; las divisiones de Dilthey, Windelband y Richert; ciencias físicas, culturales, naturales y antropológicas); las ciencias operativas especiales (c. VII: pedagógicas y sociales; técnicas); ciencias ideales o formales (c. VIII: conceptos ideales y reales; objeto de las ciencias ideales y su modo de conocer, etc.). La obra acaba con dos capítulos, dedicado el primero a las ciencias filosóficas (filosofía especulativa y operativa, con sus diversos problemas; la filosofía como ciencia); y el segundo, a la unidad de las ciencias, donde van Laer defiende esta unidad por cuanto, por un lado, se trata de una y la misma realidad que se quiere conocer; y por otro, dichas ciencias

<sup>3</sup> H. VAN LAER, *The philosophy of Science, Part II: A study of the division and, nature of varios groups of sciences*. Dugtesne University Press, Pittsburgh-Nauwelaarerts, Lsouvain, 1962, XIII, 342 pp.



hallan su unidad en el hombre que conoce. Es decir que el autor ha llevado a cabo un paciente y arduo trabajo, donde nuestro resumen seguramente no hace justicia puesto que señala, en líneas generales, un contenido que es en realidad sumamente detallista en cuanto al número de ciencias clasificadas; y que dice claramente de la paciente meditación de van Laer sobre el tema. Hasta donde sabemos, no existe actualmente una obra de contenido semejante, y se disienta o no con su criterio ( ¡ y cómo no en tratándose de una clasificación de las ciencias!), no puede dejarse de estimar en cuanto vale como visión comprensiva de un dominio que se va ampliando constantemente. [j . E. B.]

\* El título nos es inmediatamente atractivo convencidos como estamos que toda moderna cosmología (filosófica) ha de tener muy en cuenta el estado actual de las ciencias de la naturaleza; y que, además, es imprescindible la filosofía natural para completar un verdadero conocimiento de la naturaleza. Por ello es que tomamos entre manos con verdadera expectación esta obra de Foley, quien la divide en tres partes. Ocupan *la Primera Parte* "los principios filosóficos de la realidad material", donde el autor discute la naturaleza de la cosmología frente a las ciencias actuales; los antecedentes históricos de la posición aristotélica; el hilemorfismo; el concepto de natura; y el problema de la explicación hilemórfica frente a átomos y elementos. Sostiene Foley que la diferencia fundamental entre cosmología y ciencias físicas, reside en el tipo de pensamiento y en el área de investigación propios a cada una: la cosmología tiende a comprender o captar las esencias a través de los principios últimos, procediendo por vía analítico-sintética a abstraer la natura o esencia de las cosas, demostrando entonces los efectos naturales de esa natura. La cosmología parte de la intuición de que las cosas existen y cambian y que a este cambio subyace un principio de estabilidad. Para las ciencias no hay problema de esencias propiamente dichas sino de uniformidad operativa y de sucesos; no recurren a abstracción eidética estrictamente y concluyen hipotéticamente, quedando satisfechas con una congruencia de conceptos. Esta diferenciación, un tanto sumariamente expuesta, es, no obstante, aclarada con ejemplificaciones posteriores, conformando entonces un cuadro que creemos aceptable, teniendo en cuenta el carácter elemental de la obra. Una objeción de fondo nos merece una conclusión del autor al hablar de los átomos de Aristóteles: "Although in theory bodies are infinitely divisible, there are practical difficulties about dividing infinitely. Hence, there are minimal parts" (p. 85). ¡ De ninguna manera! Esto equivale a despojar de todo sentido esencial a los mínimos naturales, convirtiéndolos en mínimos artificiales, dependientes de una suerte de técnica onto-quirúrgica.

*La Segunda Parte* trata de "las propiedades generales de los cuerpos", donde aparecen los temas del movimiento, cantidad, individuación, tiempo, la teoría de la relatividad, cualidades, y el sentido de la ciencia en Aristóteles. Todo tratado en otros tantos capítulos. Junto a la exposición, aparecen con preocupación constante del autor las implicaciones de las ciencias con respecto a esos temas cosmológicos, especialmente -y es comprensible- en lo que concierne a la teoría relativista, que tanto tiene que hacer con los problemas del espacio y del tiempo. Concluye así lo que denominaremos la parte específicamente filosófico-natural de la obra, pues en la *Tercera Parte* se tratará de "los problemas fundamentales de la cosmología científica", esto es, los fundamentos de la teoría atómica moderna; la actual teoría nuclear; las extensiones de la teoría física a los dominios

<sup>4</sup> LEO A. FOLEY, *Cosmology, philosophical and scientific*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1962, VIII, 312 pp.

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

a cargo de J. E. Bolzán y colaboradores

\* Al presentar, en nuestro *Boletín* anterior, la traducción inglesa del Comentario a los Físicos, de Santo Tomás, llamábamos la atención de nuestros lectores acerca de la multiplicación de versiones a ese idioma, de las obras del Angélico. Pues bien, poco después nos llega a las manos esta *otra* traducción de dicho Comentario<sup>1</sup>. ¡Indudablemente estamos ya en el terreno del “lujo intelectual”!

Tal como explican los traductores, esta versión ha sido hecha sobre la edición Leonina, adoptando la numeración corrida de los párrafos. No se agrega el texto aristotélico que aparece en aquella edición, ya que no se consideró pertinente su traducción, por cuanto no se trata, en realidad del texto que utilizara el Aquinate, sino de una versión latina renacentista. El criterio seguido ha sido, en cambio, adoptar la versión inglesa de la conocida edición de Oxford (por Hardie y Gaye), modificando un tanto el Comentario como para poder seguir el argumento a través de esta traducción del texto aristotélico. Por supuesto que en la traslación ha debido seguirse, en muchos casos, una vía media entre la rigurosa literalidad y la interpretación de los conceptos según el genio de la lengua inglesa; y claro está que los autores han tropezado —; cuándo no!— con los inconvenientes de los varios sentidos de *ratio* (incidentalmente, buen tema de trabajo sería catalogar sus diversos sentidos y asignarle su sinónimo castellano, hasta donde lo sufra, al menos).

La traducción es completa, siguiendo paso a paso el texto leonino, excepto en el *Index Rerum*, sustituido por otro mucho más breve. Al principio de cada lección se señala el paso de Aristóteles según la notación Bekker. La *Introducción* de Vernon J. Bourke es breve (17 pp.) pero concisamente informativa, incluyendo una selecta bibliografía. En suma, una nueva comodidad para el lector anglo-parlante, ahora bajo la forma de un elegante volumen. [J. E. B.].

\* La primera edición apareció en 1946 y la segunda en 1952. La que hoy presentamos es la octava impresión de esta última<sup>2</sup>. El libro consta de tres partes.

---

<sup>1</sup> ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Physics*. Trad. de R. J. Blackwell, R. J. Spath y W. E. Thirlkel, introd. de Vernon J. Bourke. Yale University Press, New Haven 1963, XXXIII, 600 pp.

<sup>2</sup> MAX BLACK, *Critical thinking. An introduction to logic and scientific method*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1962.

de la química; edad del universo y su expansión; sentido de los procesos cósmicos; etc.; y los problemas acerca de la naturaleza y filosofía de los procesos vitales. Es esta parte fundamentalmente científica, donde se exponen sucinta pero adecuadamente algunos resultados y problemas de la ciencia actual; y si bien se encuentran aquí algunas reflexiones filosóficas al caso, todavía nos habría gustado que Foley dedicara mayor atención a los aspectos filosófico-naturales subyacentes; especialmente teniendo en cuenta el carácter de la obra, elaborada evidentemente para estudiantes.

Precisamente esta última circunstancia habría hecho de esta cosmología, bien escrita y con sentido de actualidad, una obra con mayor unidad, mejor trabada en sus dos aspectos, científico y filosófico, más convincente para el estudiante. Sin embargo de todo lo cual opinamos que dentro de las cosmologías elementales que hemos visto últimamente, ésta se destaca precisamente por su intento de armonizar ambos campos del saber natural, con conceptos suficientes y claros y un lenguaje llano. [J. E. B.]

\* Es ésta una traducción de la edición inglesa de "Die Logik der Forschung" (1934), publicada como "The Logic of Scientific Discovery" (1955)<sup>5</sup>. Aun cuando el texto alemán no sufrió modificaciones, en la edición inglesa se agregaron nuevas notas y doce nuevos apéndices.

El autor nació y se educó en Viena; desde 1945 es Profesor de Lógica y Método Científico en Londres. Las ideas que en 1934 expusiera sobre inducción, verificación, probabilidad, hipótesis, etc., tuvieron gran influencia en el análisis lógico de los procedimientos científicos; en los nuevos apéndices trata de responder a algunas críticas, en especial las que se refieren a la falsabilidad y al principio de Heisenberg. Muchas de sus ideas están asentadas en el rechazo de la inducción como elemento útil en el análisis lógico de la ciencia: "*no se necesita ni mencionar la palabra «inducción»*" (p. 293). El análisis consiste, más bien, en examinar "el método deductivo de contrastar" una hipótesis "después de que ha sido formulada" (p. 30). Defiende, como se ve, el método hipotético-deductivo como básico en la ciencia. Creemos que continúa, en cierto aspecto, una línea de pensamiento que está ya latente en William S. Jevons.

Recomendamos los agudos análisis sobre los conceptos de falsabilidad (secciones 6, 21, 22, 33, 43) y de corroboración (Cap. X y los nuevos apéndices IV, VII y IX); sostiene que en las hipótesis el grado de corroboración no es probabilidad. Advirtamos que todos los tópicos citados forman parte de un sistema orgánico de filosofía de la ciencia. Popper suministra un acercamiento estimulante e instructivo. [A. MORENO.]

\* La intención del autor queda bien clara en el subtítulo que aparece en la sobrecubierta: "Exploración de los hechos de la evolución en relación con la filosofía cristiana" <sup>6</sup>. Efectivamente, el intento del P. Nogar es demostrar la natural armonía —sin falso irenismo— de los hallazgos de la teoría de la evolución biológica tanto con los *hechos* científicamente analizados, por un lado, cuanto con los principios de la filosofía y teología cristianas.

En cuanto a lo primero, esto es, en tanto se trate de la *ciencia*, los cuidadosos análisis a que somete nuestro autor los datos que suministran las diversas cien-

<sup>5</sup> KARL R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1962, 450 pp.

<sup>6</sup> RAYMOND J. NOGAR, O. P., *The wisdom of evolution*, prólogo de Th. Dobzansky. Doubleday and Co. New York, 1963, 408 pp.

cias (paleontología, biogeografía, taxonomía, anatomía y fisiología comparadas, bioquímica, embriología, etc.), le permiten concluir que “la evolución de la vida es la mejor explicación de esos hechos científicos” (p. 143): frente a las dos posibles explicaciones acerca del desarrollo cósmico-biológico, esto es, las teorías del creacionismo o de la evolución, los argumentos convergen como para hacer mucho más probable la evolución de los seres vivientes, entendido esto como significando ampliamente descendencia común con modificación natural. Rechaza así tanto el creacionismo al modo Linneano como las teorías “catastróficas” tipo Cuvier. Pero no obstante cuan asombroso sean tanto el número como la variedad de los datos aportados, la evolución no es un proceso de ilimitados alcances, y justamente por estos límites se pregunta Nogar en la segunda parte de su obra. Necesariamente el primer hito limitante lo halla en el hombre, ese peculiar animal que, no obstante su proximidad biológica con los grandes monos antropoides —y proximidad tal que lo ubica naturalmente en una línea descendente— quiebra, sin embargo, la continuidad en cuanto se considera la “novedad psicosocial” que involucra: “el hombre es una unidad en la cual el aspecto biológico sólo es totalmente inteligible en relación a sus potencias de pensamiento y vida inteligente (por lo cual) es claro que cualquiera sea el papel que haya jugado en su origen la evolución, ésta no puede ser el factor principal y predominante, puesto que este factor debe dar cuenta de las potencias espirituales del hombre y de su unidad esencial. Así, la teoría evolutiva no constituye una explicación total del hombre, cuyo misterio queda a la exploración del filósofo y del teólogo” (p. 208-9).

Mas no sólo “el caso hombre” marca un límite a la teoría. Otros aspectos quedan aún por ser analizados, pues el éxito de las teorías acerca de la evolución biológica ha llamado la atención de los científicos hacia su extensión a otros posibles campos. Así, no sólo en la misma vía biológica se ha retrotraído la temática hasta el origen mismo de la vida (generación espontánea, virus, biopoesis) sino que aun las teorías cosmogónicas han visto enriquecido su caudal con ideas típicamente evolutivas, hasta pretender hacer de la evolución una ley cósmica. Sin embargo —como lo señala muy bien Nogar— ha de tenerse en cuenta, en primer lugar, que en cuanto se aplica el término evolución a estos nuevos dominios del saber, se pierde necesariamente su univocidad, utilizándose ahora en un sentido más bien metafórico, por cuanto todo lo que se significa con él en el dominio cosmogónico casi no es más que una sucesión histórica de hechos específicos y limitados en el espacio y en el tiempo. En segundo término, estas especulaciones cosmogónicas son altamente hipotéticas y tentativas, sin el cúmulo de datos con que labora la teoría de la evolución biológica.

Precisamente, cuando no se valoran debidamente datos y conclusiones, cuando se extrapolan abusivamente leyes y teorías bien fundadas en uno o pocos dominios del saber hasta convertirlas en patrón universal y hasta en un sistema ideológico —en un *ismo*, como dice Nogar— se pasa insensiblemente de la evolución al evolucionismo: en adelante la evolución se transforma en un principio determinante según el cual se deben interpretar *todos* los hechos, llegando al evolucionismo como un sistema vital. “Puede describirse el evolucionismo como un patrón ideológico y una forma de vida, regido por el principio que el universo, compuesto de materia en movimiento, está en continuo estado de evolución, que la evolución da cuenta del origen de todas las cosas y que nada es absolutamente fijo e inmutable” (p. 251). De aquí que no sea difícil hallar la repercusión “ísmica” de la teoría evolucionista en otros campos especulativos y prácticos, señalando el autor al menos tres parentescos ideológicos: el historicismo, el existencialismo y el comunismo (c. IX).

En la tercera parte de la obra, se ocupa el P. Nogar de la síntesis necesaria ahora, luego de la exposición y análisis de los hechos y sus repercusiones. Se

trata entonces de una valoración filosófica y teológica, imprescindibles en la perspectiva adoptada, esto es, desde el punto de vista del filósofo de la ciencia, en primer lugar, y del teólogo luego.

Toda la historia de la ciencia actual, específicamente: de nuestro siglo, señala indudablemente una conversión desde una imagen rígidamente mecanicista y determinista, hacia una mejor valoración del aspecto dinámico y no determinista de la realidad. Imagen ésta a la cual han contribuido tanto la física como la biología, tendiendo ambas a captar mejor esa realidad natural de cambio y estabilidad. De aquí que sostenga Nogar la necesidad de una filosofía de la evolución, que sea capaz de concordar esos dos aparentemente contradictorios aspectos de permanencia y cambio. Lo cual, en buena cuenta, exige no una filosofía nueva sino una filosofía renovada: *Non nova sed noviter* (p. 283). Porque "la evolución necesita la dimensión de una natura estable; la naturaleza ha menester la dimensión de la evolución" (p. 341), como se demuestra a través del estudio de las leyes de la naturaleza y el orden cósmico (c. XIII), y donde este orden aparece integrado, más allá de un cómodo pero irreal fijismo, por una amplia cuota de azar.

El capítulo final de la obra está dedicado a "Evolución y Dios", donde la pauta de las implicaciones teológicas de la evolución viene dada muy agudamente por el cambio de perspectiva que supone la respuesta a la cuestión: "¿Qué dice la Revelación en la Biblia acerca de la evolución?" "Mucho", hubiérase contestado hace cien años; "Muy poco", responderíamos hoy. Inversamente, a la pregunta: "¿Qué dice la evolución acerca de Dios?", las respuestas serían precisamente invertidas (cf. pp. 369-370). ¿Por qué? Pues justamente por el gran avance, más allá de toda controversia infundada, que han experimentado tanto los estudios biológicos como bíblicos; lo cual no quiere significar que no sea necesario aclarar todavía algunos puntos que señalan una coincidencia de intereses científico-filosófico-teológicos, especialmente en cuanto se refiere al hombre.

En fin, que este breve resumen que hemos dado no pretende sino dar alguna idea del contenido de esta obra, rica en datos críticamente presentados al lector, quien es llevado poco a poco y haciéndole pisar siempre en firme, a dar su asentimiento al *hecho científico* de la evolución biológica, mostrándole su *potencia* (Parte I), sus *límites* (Parte II) y, finalmente, cómo es posible integrarla en una *síntesis* (Parte III) comprensiva de la realidad cósmica, con sus implicaciones filosófico-teológicas.

Y no obstante que hubiéramos preferido una mayor profundización en la filosofía natural de la evolución en un sentido más técnico (significado más profundo de la natura como espontaneidad; sentido ontológico del azar; evolución y causalidad; etc.) comprendemos que ello habría llevado probablemente a su autor más allá de su intención de mantenerse a nivel del público culto pero no necesariamente especialista, ni científica ni filosóficamente hablando. Dentro de su perspectiva se trata sin dudas de lo mejor que hemos leído y su traducción contribuiría en gran medida a aclarar el panorama. Lo cual no es poco decir. [J. E. B.]

\* Nuevos aires corren en un viejo problema, gracias a Schubert-Soldern<sup>7</sup>: su libro encara la debatida cuestión de mecanismo o vitalismo en forma indudablemente novedosa y con la profundidad y versación requeridas para poder decir algo nuevo a esta altura de los tiempos. Un primer capítulo sobre el problema

<sup>7</sup> R. SCHUBERT-SOLDERN, *Mechanism and vitalism*, University of Notre Dame Press. Indiana, 1962, XVIII, 240 pp.

epistemológico de la bioquímica introduce y plantea claramente el debate: a los lineamientos histórico-críticos sigue el estudio del alcance de las leyes físico-químicas y otro detallado del reino de lo inanimado. El dominio de lo vital ocupará luego la mayor parte de la obra (7 cc.) con los temas de las leyes que gobiernan lo animado (sistemas animados e inanimados; el principio de inestabilidad; etc.); la forma viviente (morfogénesis; teorías epigenéticas); la individualidad de la célula; organismos multicelulares; adaptación y reactividad y normas de reacción.

Con estos elementos de juicio llega entonces el autor al capítulo final: relaciones ordenadas de la vida. Aquí es donde específicamente analiza Schubert-Soldern, con el material que le aportan los capítulos anteriores, el problema del vitalismo-mecanismo. En primer lugar, diferencia netamente entre materia inerte y animada: "The laws governing life differ from those governing inanimate matter. The difference implies a difference of nature. Life stands upon a level of being higher than the phenomena of inanimate matter. Hence animate matter is radically different from inanimate matter" (p. 210). Aclarando aún: "In inanimate matter wholeness is not wholeness if a part is missing; in the sphere of life, on the other hand, wholeness implies a striving for wholeness even when something is lacking" (p. 223). Su solución final comporta un holismo cuasi vitalista (si podemos expresarnos así), que reconoce tanto la *forma corporis* como "meta que actúa simultáneamente como causa" (p. 224), como un *ordo naturae* "en todos los procesos vitales, el cual se extiende más allá del individuo. La explicación que he intentado en estas páginas lleva a la conclusión, por consiguiente, que la armonía a la cual están subordinados los individuos es a su vez un fin al cual los procesos separados —en este caso las vidas de los individuos— están coordinados. También esta armonía es un fin que opera causalmente: es la armonía pre-establecida de la naturaleza" (p. 227).

Obra de quien conoce y ha reflexionado a fondo sobre el tema desde su posición de biólogo teórico, su lectura atenta es imprescindible para quien se interesa por la célebre controversia entre mecanicistas y vitalistas, se trate tanto de un biólogo como de un filósofo. [J. E. B.]

\* Un tanto despistante es el título de esta obra de Ollivier<sup>6</sup> pues podría esperarse de ella un tratamiento predominantemente epistemológico de los resultados de la física actual, mientras que en realidad se trata expresamente de compulsar físicamente sus datos a fin de, interpretándolos, conformar una imagen "realista" del cosmos. Aun los títulos de las tres partes de que se compone la obra son llamativos: "La terre serait-elle immobile?" "Il y a du continu dans la matière"; "Si la terre ne tournait pas...". Pero tomando el autor motivo en los problemas que suponen encabezamientos tales, lo que hace es rever algunos problemas de las físicas relativista y cuántica a través de una exposición crítica que nos parece pecar bastante de ingenua y poco matizada, tomando a veces demasiado a la letra las interpretaciones de los "físicos-clave". Ello le da a la obra un tono menor que puede hacer perder de vista muchas de las justificadas objeciones que le merece a Ollivier la ciencia actual. Estamos de acuerdo con nuestro autor que la física es una ciencia de lo real y no un cúmulo de invenciones matemáticas; pero llamar a este matematismo "original y contradictorio a partir de la nada", lo creemos exagerado. Análogamente se diga de su renunciamiento a la teoría de la relatividad "como absurda y plena de contradicciones": autores hay que la están atacando con decisión y profundidad (como p. ej.

<sup>6</sup> M. OLLIVIER, *Physique moderne et réalité*. Ed. du Cèdre, París, 1962, 210 pp.

Julio Palacios), pero los análisis actuales de Ollivier no prueban tanto. Sin embargo de todo lo cual opinamos que se justifica su lectura, considerando la obra como una voz de alerta frente a lo que puede degenerar en algo así como un "acostumbramiento" o aburguesamiento del físico actual. [J. E. B.]

\* A sus obras sobre la física griega y la de los estoicos, agrega ahora Sambursky —Profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén— este volumen<sup>9</sup> sobre el desarrollo científico en los siglos que van desde después de Aristóteles hasta fines del s. VI. Los temas de espacio y tiempo; la materia; los modos de la acción física; la física celeste; y la unidad de cielo y tierra, constituyen los capítulos de una obra elaborada con dominio del tema y un suficientemente amplio manejo de las fuentes.

El lector especialista hallará, sin dudas, insuficientes ciertos aspectos de la exposición, pero teniendo en cuenta los límites materiales de la obra, es claro que muchos de los temas tratados, ya de por sí difíciles de exponer dado lo intrincado de su temática filosófico-científica, sólo pueden ser relatados sucintamente, dejando en todo caso al interesado la posibilidad de ampliarlos posteriormente a través de las obras y trabajos citados en notas y en la lista de fuentes. En un momento en que tanto se está trabajando por estos periodos hasta ahora poco apreciados en la historia de la ciencia, no puede menos que ser bienvenido un volumen como este de Sambursky, que une a sus méritos "históricos", el de su interés por el aspecto epistemológico de las teorías que expone. [J. E. B.]

\* Tal como lo expresa Mons. Piolanti en la presentación, la Pontificia Universidad Lateranense inicia con este volumen<sup>10</sup> la colección "Scientia, en la cual hallarán cabida trabajos biológicos, físicos y matemáticos y de disciplinas afines". Iniciativa que se justifica ampliamente en este siglo científico, donde quedan necesariamente afectadas filosofía y teología. Este primer volumen del P. Alberti se propone estudiar al hombre en cuanto organismo viviente, a fin de hallar respuesta a dos interrogantes fundamentales, a saber, acerca de la unidad específica de la humanidad fósil (I<sup>a</sup> Parte) y de la humanidad actual (II<sup>a</sup> Parte), dejando de lado el problema del transformismo, al cual sólo hace esporádicas referencias. Con gran acopio de datos claramente ordenados y analizados, va señalando Alberti cómo la ciencia, no desviada por intereses espúreos, debe concluir necesariamente en la unidad fundamental del género humano. Y tal señalamiento va constantemente apuntalado con la necesaria referencia a las fuentes. En conclusión, una obra escrita con gran seriedad y que logra su objetivo. [J. E. B.]

\* Nos llega hoy este cuarto número<sup>11</sup> de la publicación del Philosophy of Science Institute, St. John's University. Previo un "Progress Report" de su director, el Dr. V. E. Smith, siguen los trabajos de: Mortimer Adler sobre "Questions Science cannot answer", de carácter más bien introductorio y popular; de Roland Houde, acerca de "The logic of induction", estrictamente técnico y donde analiza varios pasajes de los trabajos lógicos de Aristóteles; de Leon Lortie, "Physico-chemical methods and the philosophy of nature", donde ejemplificando con casos tomados de la física y la química modernas, concluye en que los mé-

<sup>9</sup> S. SAMBURSKY, *The physical world of late antiquity*. Basic Books, New York, 1962, XII, 189 pp.

<sup>10</sup> OTTORINO ALBERTI, *L'unità del genero umano*, Desclée e C., Roma, 1962, VIII, 220 pp.

<sup>11</sup> V. E. SMITH (curador), *The logic of science*. St. John's University Studies, Philosophical Series N<sup>o</sup> 4, New York, 1964, III, 86 pp.

todos científico y filosófico deben ser considerados complementarios frente a la realidad; finalmente y sin duda se trata del trabajo más importante, el P. James A. Weisheipl se ocupa de "The evolution of scientific method", donde señalando que todavía resta por escribir la historia del método científico, especifica las características de éste y luego sus concepciones en Aristóteles, la escolástica y finalmente Galileo; dejando así, en menos de 30 pp., un semillero de ideas claves, cuyo desarrollo clama por ser llevado a cabo. [J. E. B.]

\* Saben ya nuestros lectores de la aparición de esta nueva serie dedicada a problemas de filosofía de la ciencia (cf. SAPIENTIA, 1964, XIX; 133). En este segundo volumen<sup>12</sup> el temario es el siguiente: *Part I*: "Scientific explanation, prediction, and theories" (trabajos de Feyerabend, N. Rescher, W. Sellars, S. Bromberger, M. Scriven). *Part II*: "Space and time" (D. Shapere, A. Grünbaum, H. Putnam). *Part III*: "Particles, fields and quantum mechanics" (E. L. Hill, A. Pais, P. Suppes). *Part IV*: "Induction and measurement" (W. G. Salmon, B. Ellis). *Part V*: "Science and man" (E. C. Pollard, R. B. Lindsay, S. M. McMurrin). *Part VI*: "Cosmology" (N. R. Hanson, J. A. Wheeler). Como apreciará el lector, si el Vol. I de la serie abarcaba aspectos más generales del saber filosófico-científico, en éste son problemas más concretos los que preocupan a los autores. Y si nuestra crítica de conjunto con relación al volumen anterior se basaba en la casi única recurrencia a la lógica, con este volumen II nos reconciamos un tanto a través de una fundamentación *más real* de los problemas: aquí la mayor parte de los trabajos laboran sobre bases *físicas, utilizando* la lógica.

Sin embargo, seguiremos insistiendo en la imprescindible necesidad de una ontología del ser físico como coronación de la visión total del cosmos. [J. E. B.]

\* En este grueso volumen<sup>13</sup> se recogen los trabajos y discusiones habidos en el coloquio que, organizado bajo los auspicios de la Unión Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia (Div. Historia de la Ciencia) tuvo lugar en la Universidad de Oxford en julio de 1961. Amplia ha sido la visión que se ha querido presentar, como la da a entender la simple mención de las partes que componen el volumen: *Part I*: "The establishment of scientific thinking in antiquity"; *Part II*: "Chinese science"; *Part III*: "Science and technology in the Middle Ages"; *Part IV*: "Problems in the sociology of science"; *Part V*: "The making of modern science: factors in physical discovery"; *Part VI*: "The making of modern science: factors in biological discovery"; *Part VII*: "The making of modern science: organization of science and technology"; *Part VIII*: "History of science as an academic discipline"; *Part IX*: "Problems in the historiography of science".

Por otra parte, la lectura de los trabajos impresiona tanto por la expansión del interés que se viene notando en las últimas décadas —y donde una cada vez más correcta apreciación de la "ciencia antigua" permite situar tanto más adecuadamente la "explosión" moderna— cuanto por el enfoque menos parcializado del problema humano que plantea el saber científico, donde éste es apreciado en el contexto más amplio de la historia toda. Aquí, en este nuevo enfoque, se nota

<sup>12</sup> BERNARD BAUMRIN (curador), *Philosophy of science. The Delaware Seminar, Vol. II: 1962-1963*. Interscience-Wiley, New York, 1963, XVIII, 550 pp.

<sup>13</sup> A. C. CROMBIE (curador), *Scientific change, Symposium on the History of Science, University of Oxford, 9-15 July 1961*, Basic Books, New York, 1963, XII, 896 pp.



indudablemente la influencia de las tesis marxistas, que han obligado a la respuesta que, explícita o implícitamente, se halla en varios de los trabajos.

La inserción de las discusiones habidas agrega un motivo más de interés a esta ya de por sí importante, casi imprescindible, obra. [J. E. B.]

\* Sin haber finalizado aún la publicación de la versión original francesa de esta obra, aparece ya la traducción inglesa del primer volumen<sup>14</sup>. Se trata de la historia de la ciencia que dirige el conocido René Taton, programada en su original en cuatro volúmenes, uno para la ciencia antigua y medieval, otro para la ciencia moderna, y los dos últimos destinados a dar cuenta de la ciencia contemporánea. Este primer volumen abarca desde los orígenes prehistóricos hasta mediados del siglo XV. Aparecen aquí la antigua ciencia oriental de Egipto, Mesopotamia, Fenicia e Israel, India y China, ocupando sendos capítulos de la *Primera Parte*. La ciencia greco-romana será objeto de la *Segunda Parte*: física y cosmología desde Thales a Demócrito, el desarrollo de la matemática, astronomía y música por obra especialmente de los pitagóricos, Platón, la escuela de Aristóteles, la medicina griega, la escuela de Cos; la ciencia etrusca; los grandes nombres de Euclides, Arquímedes, Apolonio, Aristarco, Galeno; el desarrollo de la matemática y geometría; astronomía y física; la medicina; etc. La Edad Media abarcará toda la *Tercera Parte* que se abre, sorpresivamente, con un estudio de la ciencia en América pre-colombina, especialmente en cuanto se refiere a la utilización por parte de los indígenas de los productos que les brindaban los reinos animal y vegetal, pero deteniéndose además en los conocimientos aritméticos y astronómicos de Incas y Mayas. Temas siguientes son: la ciencia árabe (con un estudio de las condiciones religiosas y humanas en que fructificaba la investigación científica) en sus aspectos físico-naturales y matemáticos; la ciencia de la India medieval, China, Bizancio, la ciencia hebrea; y en el capítulo final —más largo— será la ciencia en el occidente medieval cristiano quien merezca una adecuada atención: antecedentes históricos, la introducción de la ciencia islámica, la escolástica y las universidades, la ciencia y las preocupaciones prácticas al fin de la Edad Media. Un índice de nombres y otro de materias completan un panorama ajustado pero suficientemente amplio como historia general de las ciencias, donde el grupo de eruditos (21 en total, entre los cuales Louis Massignon, R. Bloch, Taton, J. Needham) ha sabido volcar su saber en los estrechos moldes impuestos por el plan editorial.

La presentación es correcta, manejando así el lector un volumen agradable, de clara tipografía y nítidas ilustraciones; pero si ha tenido ocasión de leer el original francés, indudablemente se le aparecerá un poco dura esta versión, donde el traductor casi ha hecho tabla rasa con el sabor literario impreso por los autores en favor de una redacción más directa y "positiva". La diferencia es notable ya a la altura del prefacio general, sensiblemente más breve aquí. Pero es claro que esto no quita a la *utilidad* de esta Historia que recomendamos sin reservas y que esperamos quede prontamente completada. [J. E. B.]

APENDICE. En este apéndice presentaremos obras que, si bien interesarán al lector, tienen carácter predominantemente científico.

\* He aquí una cuidada y casi lujosa edición de la versión inglesa del *De diversis artibus*, de Teófilo el Presbítero<sup>15</sup>, seudónimo bajo el cual parece cobi-

<sup>14</sup> RENE TATON (curador), *History of Science, vol. I: Ancient and Medieval Science*, Basic Books, New York, 1963, XX, 550 pp.

<sup>15</sup> J. G. HAWTHORNE AND C. STANLEY SMITH, *On divers arts. The Treatise of Theophilus*, University of Chicago Press, 1963, XXXV, 216 pp.

jarse —no obstante la controversia— el benedictino Roger de Helmarshausen, quien floreció por el 1100. La lectura de la obra no puede menos que causar sorpresa frente tanto a la habilidad artesanal de su autor cuanto a la cuidadosa observación con que conducía sus experimentos en punto a preparación de los productos a utilizar, muy numerosos por otra parte. Así, llaman la atención la amplia variedad de pigmentos que conoce y sabe fabricar; la preparación de oro y plomo en hojas; el uso del aceite de linaza; dorado de libros; fabricación de un horno para vidrio y otro de templado; preparación de vidrios coloreados y en planchas; uso de diversas herramientas; soldaduras con plata; construcción de un órgano; etc., etc. Los traductores han agregado una noticia introductoria acerca de la personalidad del autor y paleografía del *Tratado*, así como una bibliografía final y un índice alfabético. Pero lo más importante son sus notas aclaratorias y los dibujos reconstruyendo herramientas y artefactos descritos por Teófilo además de un conjunto de artísticas láminas mostrando trabajos de o inspirados por nuestro autor. Todo lo cual ayuda a la comprensión y estimación de la actual edición. [J. E. B.]

\* Otro pequeño libro de Chauchard<sup>16</sup> que logrará amplia aceptación de numerosos lectores. Con su conocido estilo directo, casi dialogístico a veces pero siempre original, señala el autor la novedad de nuestro cuerpo: su verdadera naturaleza; el comando cerebral; el arte de ser hombre; origen y destino del cuerpo; el catolicismo, religión del cuerpo salvado; constituyen otros tantos breves capítulos de esta obra, que muestra una vez más la habilidad expositiva de Chauchard. [J. E. B.]

\* Una apreciación cada vez más profunda de las implicaciones de la cibernética conduce a su aplicación a dominios casi inimaginados, donde diversos fenómenos entran casi naturalmente en esquemas fundamentales originados en los servomecanismos. Aquí<sup>17</sup> los autores hacen una muy llamativa aplicación de los procesos de retroalimentación (feed-back) a los seres vivientes, y yendo más allá de los trabajos conocidos de Rosenblueth y Bigelow, muestran que tal feed-back es un proceso lineal que responde a ecuaciones análogas a las correspondientes a los familiares servomecanismos. Y mérito singular de los autores es, indudablemente, demostrar cómo es posible, para quien acabe —como ellos— por captar cabalmente un fenómeno (el feed-back ahora) explicarlo *con palabras*, sin la obligada recurrencia a un más o menos esotérico lenguaje matemático: siempre ha sido piedra de toque de la comprensión de un tema el poder exponerlo en lenguaje corriente; *explicarlo*, en fin. Así, no dudamos que el lector podrá hacerse cargo de la simplicidad de la noción de feed-back (como lo señalan los autores) y del alcance que quiere darle esta obra, ya que desde la cibernética de los sistemas naturales no vivientes hasta la cibernética de la sociedad humana y pasando por el comando de músculos voluntarios e involuntarios, el control nervioso y la cibernética de vertebrados e invertebrados, se halla aquí un panorama sugerente y que merece ser leído, si bien varias de las ideas de los autores son muy discutibles. [J. E. B.]

\* Sobre esta obra<sup>18</sup> ya nos hemos ocupado en esta misma sección (SA-

<sup>16</sup> PAUL CHAUCHARD, *Notre corps ce mystère*, Ed. Beauchesne, París, 1962, 188 pp.

<sup>17</sup> D. ET K. STANLEY JONES, *La cybèrnetique des ètres vivants*, Gauthier-Villars editeur, París, 1962, XV, 125 pp.

<sup>18</sup> S. KÖRNER (curador), *Observation and interpretation in the philosophy of physics*, Dover Publications, New York, 1962, XIV, 218 pp.

PIENTIA, 1960, XV, 220). Se trata ahora de una reimpresión de la misma llevada a cabo por Dover en otra de sus cuidadas paper-editions. [J. E. B.]

\* El problema actual y discutido acerca de la naturaleza de los virus es retomado, en modestas hojas multicopiadas, por Sor Adrian Marie<sup>19</sup>, no tanto para resolverlo más o menos dogmáticamente, sino para hacer una serie de observaciones científico-filosóficas que merecen, sin duda, la atención del lector interesado en el tema. Especialmente notable es la compulsa entre ciertas observaciones del viejo Aristóteles y las conclusiones de la ciencia actual. [J. E. B.]

\* Se trata de una reimpresión de la obra de Todhunter, original de 1873<sup>20</sup> y donde su autor examina críticamente o, como podríamos hoy decir, "a alto nivel", las teorías que célebres matemáticos como Newton, Huygens, Maupertuis, MacLaurin, D'Alembert, Laplace o Legendre —para nombrar sólo unos pocos de los tantos traídos al caso por el autor— han defendido con respecto a la gravitación y la forma de la tierra.

Hasta donde sabemos, esta obra no ha sido superada en cuanto al período abarcado se refiere (en realidad no sabemos de ninguna otra obra dedicada al tema), manteniendo entonces su condición de irremplazable. Todhunter ha discutido ampliamente el tema no sólo en sus figuras principales, algunas de las cuales hemos señalado más arriba, sino también considerando el trabajo de autores muy poco conocidos en la historia de la ciencia, extractando de sus obras lo referente al tema. [J. E. B.]

---

<sup>19</sup> SOR ADRIAN MARIE, O. P., *Viruses: are they alive?*, Albertus Magnus Lyceum-Siena College, Memphis, Tennessee, s. f.

<sup>20</sup> I. TODHUNTER, *A history of the mathematical theories of attraction and the figure of the earth from the time of Newton to that of Laplace*, Dover Publications, New York, 1962, XXXVI, 508 pp.

## BIBLIOGRAFIA

JOSEPH COMBES, *Le Dessein de la Sagesse Cartésienne*, Emmanuel Vitte, Editeur Lyon-París, 1960, 350 págs.

Contrariamente a la conocida obra de J. Segond sobre la sabiduría cartesiana (*La Sagesse Cartésienne et la Doctrine de la Science*, Paris, Vrin, 1932), este notable trabajo de Joseph Combès dedica relativamente poco lugar a los presupuestos críticos y científicos de la sabiduría de Descartes (sólo una quinta parte del libro) para estudiar extensamente la sabiduría como estilo de la conducta. Sin embargo no sería justo decir que el autor quiere presentar la sabiduría cartesiana ante todo y sobre todo desde el ángulo ético, porque su intención es otra: revelar la profunda unidad teórico-práctica del pensamiento cartesiano, mucho más vigorosa, según Combès de lo que habitualmente se cree.

El autor trata de reconstruir el cuadro de la sabiduría cartesiana partiendo de su "intencionalidad nativa", fuera de toda filosofía de escuela o de escuela de filosofía. No interesa el cartesianismo, sino Descartes. El autor llega a Descartes desde Malebranche. Su frecuentación del ilustre oratoriano le dio la pauta, de cómo es posible interpretar los textos cartesianos de manera unilateral. Por esto se propone evitar todas las interpretaciones restrictivas del pensamiento de Descartes y presentar la sabiduría cartesiana en su conjunto, sin prejuicios y sin polémicas. Para servirnos de la expresión tan usada por Francisco Olgiati, trata de dar con la verdadera "alma" del filósofo. Descartes mismo debería responder a las críticas a través de sus propios textos, refutando así las interpretaciones que restringen y deforman su pensamiento.

Vista de este ángulo visual, la sabiduría cartesiana se presenta al autor como un pensamiento profundamente unitario y esencialmente teocéntrico, que merecería ser caracterizado como una "filosofía de la conversión". La problemática reencontrada se parece en muchos puntos a la de Platón y Plotino. El libro, dice el autor, podría también llamarse "la purificación cartesiana". En el fondo se repite y desarrolla de nuevo la vieja tesis de Boutroux al respecto: "toda esta filosofía, cuando a los principios más elevados, da la idea de una religión". La "mathesis universalis", según el autor, no sucumbe a las solicitudes de una ciencia física, ni a las de un racionalismo integral, sino que se supera y amplía en una filosofía de la conducta lúcida, coherente y generosa. La imagen de Descartes que resulta de la obra, no es la del iniciador del racionalismo moderno sino la de un sabio equilibradísimo, un exquisito humanista, un hombre com-

pleto, conocedor profundo de la naturaleza humana, que sólo injustamente o por error fue acusado de "angelismo". Es evidente que el autor no trata de evitar cierta impostación apologetica de su obra.

El libro contiene páginas muy meditadas y hasta filológicamente prolijas, lo cual es indispensable en una obra que quiere recoger el pensamiento de un filósofo en su "intencionalidad nativa". Tal intento no se puede llevar a cabo sino con la minuciosidad filológica unida al vigor especulativo que debe, sin embargo, mantenerse constante a lo largo de toda la obra. Lo que no se puede decir del libro de Combès. Así, p. ej., las páginas dedicadas al tema de la unicidad substancial del alma y el cuerpo (129-139) no sólo no dicen nada de nuevo, sino ni siquiera clarifican mayormente lo que se sabía. Lo único que resulta de lo dicho por Combès, es que Descartes estaba lejos de compartir las simplificaciones que hizo al respecto su discípulo Regius, que en la Universidad de Utrecht interpretó la unión entre alma y cuerpo como puramente accidental. Además la renuncia a polemizar tiene sus riesgos. Dado que dispensa al autor de las rigurosas confrontaciones con las críticas de los adversarios, debe ser compensada por algo que tenga más valor que los encuentros polémicos. Si no fuese otra cosa, ya sólo esta renuncia a entrar en las polémicas impondría una reconstrucción muy prolija y severa del genuino pensamiento de Descartes. Ahora bien, a esto no se llega sino sólo en parte. Pero por otro lado tampoco se renuncia del todo a la polémica. Ya el motto de Alain al comienzo del libro es polémico. Va contra la interpretación angelista de Descartes, hecha por Laberthonière, Maritain y Gilson. En la primera página de la "Introducción" hay otra alusión semejante a Maritain (p. 13), además de varias otras referencias a través de todo el libro; todo esto no contribuye a la claridad y al vigor de los planteos fundamentales del autor. Se nos impone la impresión de que la intención del autor fue demasiado ambiciosa para poder ser realizada en un solo libro de 350 páginas. Un intento semejante exigiría toda una serie de sesudos estudios.

El libro tiene dos partes. La parte primera, dedicada a las exigencias críticas de la sabiduría está dividida en tres capítulos que tratan sobre la forma de la dialéctica cartesiana, el contenido de ella y la crítica cartesiana del "Cogito". En el primero de los capítulos se compara el análisis cartesiano y la conversión platónica (comparación quizás un poco apresurada), como también la física y la metafísica cartesianas. En el segundo es analizado el pasaje de la duda al "Cogito" y se trata de establecer la temporalidad o no del mismo. Al autor le queda alguna incertidumbre sobre si Descartes haya llegado a la afirmación explícita de la intemporalidad del "Cogito". En el tercer capítulo se llega a sostener el "verdadero teocentrismo del conocimiento en Descartes". En cuanto a su naturaleza el "Cogito" es, según Combès, acto del yo concreto, pero no tanto empírico cuanto de un yo ciertamente ubicado en una situación de lucha y duda que sin embargo trata de reencontrarse en una espiritualidad propiamente metafísica y no sólo lógicamente pura.

La segunda parte, dedicada a la conducta de la sabiduría, es mucho más extensa que la primera. Consta de ocho capítulos. El primero revisa las concepciones sobre la moral provisoria y la definitiva en Descartes. Es uno de los capítulos más logrados del libro. El segundo capítulo habla del conocimiento de la naturaleza del hombre, dando mucho lugar al problema de las pasiones. El tercero trata de la economía de la admiración y del deseo. El autor insiste en el carácter positivo del deseo. El cuarto estudia la propedéutica de la alegría y la búsqueda del bien supremo. El quinto trata el problema del juicio del valor moral.

El sexto intitulado "La metafísica de la libertad divina", merecería un estudio aparte. El autor estudia el significado de la teodicea, las verdades eternas en relación con la esencia divina, los dos regímenes de indeferencia y lo infinito en

Dios y en el hombre. El capítulo siguiente, que es el más largo del libro, está dedicado a la libertad humana y su relación con la omnipotencia divina. La investigación del autor gira alrededor del tomismo y el molinismo y sus influencias respectivas sobre Descartes. El penúltimo capítulo trata del amor a Dios como punto culminante de la sabiduría, y el último sobre la generosidad, virtud fundamental de la vida moral según Descartes.

La generosidad constituye el principio integrador de la ciencia y de la virtud, por ella la conducta se "autosanciona".

De la sumaria indicación del contenido de los capítulos que componen la obra, resulta de manera evidente la amplitud con la cual ha sido concebida.

La esperanza inicial del lector se ve algo disminuida a lo largo de la lectura. El libro contribuye indudablemente a una mayor comprensión de muchos aspectos de la filosofía cartesiana, pero no llega a refutar por ejemplo las críticas de Maritain o Gilson, a lo sumo relativiza y corrige algunos de sus enfoques.

EMILIO KOMAR

J. DE TONQUEDEC S. J., *La Philosophie de la Nature*, 2e. partie, *La Nature vivante et Connaissante*, P. Lethielleux, París, 1962.

*La Philosophie de la Nature* de Joseph De Tonquède S. J. constituye la obra en que culmina su larga y meritoria vida de trabajo intelectual. Esta obra, junto con su clásica *Critique de la Connaissance*, ahora agrupadas bajo el título de *Les Principes de la Philosophie Thomiste I-II*, son, en conjunto, lo más trabajado de nuestro autor.

La Primera Parte, extensa y bien elaborada, de la *Philosophie de la Nature*, dividida en tres fascículos, dedicados al estudio de la naturaleza en general, nos creó la ilusión de que la Segunda Parte, que sería destinada al examen de la vida y de sus grados, tendría parecida extensión, amplitud y riqueza de análisis. Los años del P. Tonquède no lo permitieron. En realidad lo que se nos ofrece como culminación de *La Philosophie de la Nature* es más un esquema o plan, donde un orden algo defectuoso, un sensible vacío y una impresión de *membra disiecta* son reconocidos en previa confesión del autor (p. 8).

Dividida en dos partes la obra que examinamos, se estudia en la primera, la *Vida en General*. Un capítulo único, en tres secciones —omitida la tercera de ellas (págs. 22-24) en el índice—, se ocupa de la noción de vida, de alma y de los géneros de vida. La segunda parte, bajo el título de *La Vida Psíquica*, nos informa en siete avaros capítulos sobre los problemas de la vida animal y humana: sentidos, inteligencia, tendencias, etc. Se vuelve sobre temas caros al autor, como por ejemplo, la naturaleza de la sensación como conocimiento.

Es lamentable que ciertos temas no hayan sido tocados —el problema de la distinción de las potencias en cognitivas y tendenciales—; o hayan sido tratadas muy de paso —p. e. la definición aristotélica de alma—; o sin referencia alguna a grandes posiciones en la historia de la filosofía —p. e. el Cap. 7, en el que, a pesar del título prácticamente no se trata el problema cuerpo-alma. Se agregan tres breves apéndices y un largo *excursus* (págs. 109-122) en el que nuestro autor defiende muy sensatamente contra Gilson la existencia de una filosofía tomista autónoma.

En la impresión de la obra se han deslizado frecuentes erratas, sobre todo en las notas que recogen citas de texto latino.

GUILLERMO P. BLANCO

ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, traducción de J. P. Rowan, Henry Regnery Co., Chicago, 1961, 2 vols., XXIII, 960 pp.

No menos que una felicitación merece el Prof. Rowan (Duquesne University) por la tarea que cargó sobre sus hombros y llevó a feliz término: nada menos que esta versión total del *Comentario* del Angélico, incluyendo la del texto de Aristóteles. Aquí el lector tiene todo incluido, sin necesidad de recurrir a otra obra a modo completo; el autor ha considerado necesario proceder así tanto porque la total inteligibilidad del comentario exige el comentario, como porque habría sido muy difícil adoptar alguna versión que, ya existente, concordara con el texto inglés del *Comentario*. La traducción ha sido hecha sobre la conocida edición Cathala-Spiazzi (Marietti), si bien corregida en varias instancias, teniendo presentes las ediciones Parma y Vivès. Se ha soslayado una servil transliteración a fin de evitar esos latinismos que afearían la versión a una lengua actual, como el inglés en este caso; sin embargo, se han dejado algunos tecnicismos, sea anotándolos al pie de página o bien simplemente colocándolos entre paréntesis en el texto mismo. También, y con el objeto de aligerar un tanto la lectura, se han abreviado las frases con que Santo Tomás introduce cada vez la perícopa que comentará: esto no hace perder nada de la precisión, dando, por el contrario, un sabor más aceptable por parte del lector actual.

Completan la obra una Introducción general, un índice de obras citadas y otro de nombres y materias, este último algo abreviado con relación al de la edición Cathala-Spiazzi. En suma, que Aristóteles y Santo Tomás siguen ofreciéndose al lector moderno revestidos con el ropaje de la lengua que utiliza corrientemente, gracias al sacrificio de quienes han comprendido la necesidad de difundir este bien que significa facilitar el acceso a un pensamiento riguroso y ordenado, en esta época de desorden. La agradable presentación editorial hace aún más grata la convivencia con estos dos gigantes del pensamiento.

Y sírvanos esto de reto para nosotros, ufanos de nuestra cultura greco-latino-cristiana, pero donde Aristóteles y Santo Tomás están aún demasiado ausentes en cuanto a versiones vernáculas.

J. E. BOLZAN

ARTHUR KOESTLER, *Los sonámbulos*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, 598 págs.

Debemos confesar que nos causó una doble sorpresa esta obra: la primera, por verla incluida en una colección científica; la segunda, por lo curioso de su título. En realidad el famoso novelista alemán ha sido, antes que autor de obras de imaginación, historiador de la ciencia: aquí nos da una magnífica muestra de su especialidad. Tras una visión panorámica de los comienzos de la astronomía, se detiene en las grandes figuras de su época clásica, Copérnico, Bahe, Képler, Galileo, Newton. Para él los grandes descubrimientos han sido hechos un poco a tientas, como las acciones de un sonámbulo, que no prevé las consecuencias de lo que hace.

Personalmente no podemos compartir las ideas filosóficas del autor, insinuadas apenas a lo largo de su voluminosa obra, pero tampoco podemos dejar de rendir homenaje a su extraordinaria capacidad de observación, a su abrumadora erudición y sobre todo a su fiel objetividad. Ante todo busca la verdad histórica, con empeñamiento y minuciosidad; lo demás, aunque para él sea tal vez muy importante, pasa a segundo plano. Es interesante, por ejemplo, su exposición

del célebre proceso a Galileo, caballo de batalla de un anticlericalismo tan apasionado como ignorante, al que presenta como un ejemplo de mitología pseudocientífica.

No está de más anotar que un libro de casi seiscientas páginas, lleno de datos científicos e históricos, de referencias a problemas matemáticos y astronómicos, se lee con el apasionado interés de una novela policial.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Filosofía e Metafísica*, 2 vols., Marzorati Editore, Milano, 1962, 21-15 cm., 228 y 254 págs.

Con este título el Prof. Sciacca ha reeditado en los volúmenes 13 y 14 de sus *Opere Complete* varios artículos y trabajos publicados en diversas revistas, siendo el más importante su libro "La existencia de Dios" que ya conocíamos en castellano (Ed. Richardet, Tucumán, 1955), que viene aquí precedido por su ensayo sobre el ateísmo, también publicado en castellano en "Con Dios y contra Dios" (Miracle, Barcelona, 1956), todo lo cual llena el segundo volumen. El primero está constituido por "La filosofía y el concepto de filosofía" (en castellano, Ed. Troquel, B. A., 1955, 2ª ed. 1959) al que sigue algunas piezas de la polémica sostenida con Mons. Olgiati y diversos artículos sobre Cultura y Trascendencia, Metafísica y Trascendencia, Filosofía de la historia y Filosofía y Consistencia... Una advertencia a esta reedición nos señala que su interés es más bien histórico, ya que algunas posiciones sustentadas no son definitivas: el A. confiesa sus "incertidumbres e imprecisiones", "motivos no repensados críticamente", que contribuyen más bien a señalar "el paso desde el espiritualismo cristiano a la Filosofía de la Integralidad".

Conocidas son las posiciones abiertamente agustinianas, rosminianas y blondelianas del A. (aunque respecto a estas últimas haya señalado ciertas restricciones en su "Diálogo con Blondel", del que ya nos hemos ocupado aquí; cfr. *Sapientia*, Nº 68, 139). Juzgamos que no dejarán de interesar a los tomistas para un saludable confrontamiento y eventualmente para una especie de "revisión de ideas", aun cuando ciertas apreciaciones hechas en el fragor de la polémica no les parezca muy gentiles, como por ejemplo la siguiente: "Con excepción de Suárez y de Balmes y hoy de algún estudioso de primer plano, dígaseme cuál ha sido y es la influencia fecunda y fecundante del tomismo en los últimos siete siglos del pensamiento occidental (...). Estaría casi tentado a decir que el tomismo, al menos históricamente, sea en buena parte el principal responsable de la poca eficacia de Santo Tomás" (vol. I, p. 127).

Atenderemos ahora sólo a las pruebas de Dios. Sciacca arguye a partir de "la presencia en nosotros de verdades o de principios inmutables y absolutos, captados por nuestro espíritu y aplicados por la razón. Como el ser inteligente, contingente y finito no puede crear ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas que intuye, luego, la Verdad en Sí, necesaria e inmutable, absoluta que es Dios, existe" (vol. II, p. 131). La justificación del argumento apela al principio de causalidad, entendido no en sentido cosmológico (para evitar las objeciones de Kant y de Schopenhauer), sino en el sentido de "Principio de la verdad y de toda verdad". "Dios no es propiamente causa —agrega— ni el mundo es efecto, sino más bien Dios es Principio y el mundo creatura" (ibid. p. 148).

Séanos permitido hacer aquí tres observaciones: 1º que la causalidad metafísica —con la que arguyen por ejemplo las vías a posteriori tomistas— de ninguna manera consisten en la causalidad fenoménica, sino en la estructura del



ser contingente, de la cual la causalidad-ley de los fenómenos es sólo el signo. 2º, que en este contexto de ideas, aunque se cambien las nociones y los términos y se prefiera hablar de Principio en lugar de Causa, el resorte de la dialéctica sigue siendo la causalidad metafísica entendida como el principio que confiere el ser, aunque se aplique el esquema de la participación. No se sobrepasa pues el esquema clásico de la causalidad. Lo reconoce explícitamente el autor más adelante (vol. II, p. 149).

Finalmente, no parece tan claro que el preguntarse por el Principio de las verdades inmutables conduzca a la afirmación de una Trascendencia mejor respetada que al preguntarse por la causa de los existentes contingentes. Porque el Dios-fundamento de las verdades inmutables no parece sobrepasar el orden de lo dado en la razón absolutizada, como el Dios de la Ilustración deísta. Con esto no pretendemos decir que el A. desconoce el valor de las pruebas cosmológicas, pero no es menos cierto que la epistemología subyacente las reduce a la prueba por las verdades: "el primer dato real no es el sensible, explica el A., sino la realidad espiritual y todo lo que implícitamente contiene" (ibid. p. 204). Observación que no tiene otro riesgo, nos parece, que el de dejar suponer que el punto de partida de las vías cosmológicas son meras sensaciones...

La exposición de la prueba por la vida moral (vol. II, p. 182 y sgtes.) nos parece excesivamente intelectualista: según el A. la aspiración a la Felicidad se explica sólo por la *noción* del Sumo Bien y nos dice que "la argumentación es idéntica a la que se hizo a propósito de la prueba por la verdad" (p. 185). Puestas así las cosas, es posible preguntarse si entonces se trata efectivamente de una prueba "por la vida moral" o sólo por su teoría abstracta y conceptual. En lugar de mantenerse en un plano puramente especulativo, una prueba por la vida moral partiría mejor de los fines concretos y finitos que persigue la voluntad y de su constante inadecuación con la infinita capacidad de querer de esta voluntad, señalaría la alternativa en que necesariamente se encuentra la voluntad y la necesidad de la opción final entre lo finito y lo infinito, con las consecuencias que ella trae para el mismo dinamismo de la voluntad.

No podemos desconocer la complejidad de los problemas debatidos hoy en abundante literatura, incluso entre los tomistas, acerca de las pruebas de Dios y de su valor. Tal vez no se haya respetado siempre y suficientemente el contexto de estas pruebas y las epistemologías que las sustentan. Es posible también que, administradas por cristianos o por teólogos, no se les haya respetado siempre su carácter de simples "vías" y se les haya atribuido un carácter de rigurosa demostración geométrica que evidentemente no tienen, o se las haya juzgado insuficientes porque conducen a una idea de Dios que no parece tener los atributos del Dios de los cristianos. No parece ilegítimo que el cristiano se esfuerce por probar a su Dios por vía argumentativa: así lo hicieron los teólogos metafísicos medioevales, pero en un contexto epistemológico e histórico muy diferente al nuestro. Por eso pensamos que equilibrarlas (o contraponerlas) con las pruebas agustianinas, que pertenecen a un contexto más diferente al nuestro, puede resultar todavía tan defraudante para el contexto histórico y epistemológico en que hoy nos movemos.

JORGE HOURTON

GUGLIELMO L. ROSSI, *Caso o causalità sulla scena del mondo?*, 1961, 170 pp.  
*Biologia e filosofia*, 1962, 212 pp.; ambos de Società Editrice Internazionale, Torino.

"Studi filosofici per giovani studenti", se titula la colección de la cual son éstos los dos primeros volúmenes. La intención es clara, tal cual lo señala Rossi

en el prefacio del tomo primero: llenar las lagunas que dejan, en el aspecto formativo sistemático, los programas oficiales escolares, los cuales, si bien bastante completos en su faz histórica, dejan mucho que desear en aquel otro aspecto, el más importante al fin. Y no sólo estamos en pleno acuerdo con estas declaraciones programáticas, sino que, léidas ambas obras, nos parece que, efectivamente, cumple el autor con su cometido.

En el *vol. I*, dos partes articulan el tratado: en la primera, una exposición y crítica del mecanicismo, energetismo y naturalismo, desbrozan el camino hacia la parte segunda, donde aparece un tratamiento claro y adecuado de las cuatro causas, donde la más amplia extensión se concede —era previsible— a la causa final, que es donde se producen habitualmente las mayores dificultades. La abundante bibliografía que aparece al fin de cada capítulo completan este tratadito metafísico.

En el *vol. II*, son los problemas biológico-filosóficos en torno a la esencia de la vida, su origen y evolución los que reclaman ahora la atención del autor. También aquí un primer capítulo: "Gli atteggiamenti filosofici intorno alla vita", abre el panorama con las diversas opiniones que desde Heráclito a Bergson tratan de atrapar el hecho vital. Decididamente penetra entonces Rossi en el estudio filosófico del fenómeno: las grandes síntesis de mecanicismo y vitalismo; la célula; vida de los organismos superiores; la acción vital; vida y psique; problemas de genética; etc.; para preguntarse luego sobre el origen de la vida, de las especies y, finalmente, el problema del hombre. También aquí cada capítulo tiene su correspondiente bibliografía que ayudará al lector interesado en proseguir su estudio.

Como visión de conjunto, ambos volúmenes constituyen un ejemplo de una tarea que no debiera ser descuidada por quienes hacen profesión de maestros: es imprescindible comunicar a nivel cultural, ampliar la estrecha visión con que salen no ya nuestros estudiantes de secundaria sino los de plano universitario en las carreras no filosóficas (¿Sólo ellos?). Porque, indudablemente, si al estudio detallado de un determinado sector de la realidad no sigue su integración comprensiva de todo el resto de ella, es perfectamente explicable el desequilibrio que se halla, doquiera se extienda la vista, entre formación técnica y... formación, sin más, del hombre actual.

J. E. BOLZAN

PAUL ROSTENNE, *Dieu et César. Philosophie de la civilisation occidentale*, Editions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1962.

El subtítulo nos advierte que este ensayo desborda ampliamente el tema político de la relación entre los poderes religioso y civil. Se trata aquí, primaria y principalmente de la civilización, entendiendo por ella "aquello que ayuda al hombre a humanizarse protegiéndolo, por un ambiente humano, contra el ambiente natural deletéreo" (p. 8). Pero no de cualquiera, sino de la cristiana (¿coincide exactamente con la occidental?). La perspectiva no es puramente descriptiva, sino que tiende a desentrañar el sentido y significación de la civilización que ha sido animada por el cristianismo.

El autor expone, en primer lugar, la irrupción del cristianismo en la humanidad antigua: la comprende como una ruptura de la inmanencia naturalista y como orientación hacia el trascendente sobrehumano, que sin, embargo no abandona al mundo de la naturaleza. En su espera de la Parousía, la Iglesia "se inserta en la duración" estableciendo un nuevo modo de presencia redentora

de Dios en el mundo: "sin aniquilar la naturaleza, no cesa de proyectarla fuera de sí misma" (p. 23).

La posibilidad misma de una civilización cristiana —concebida como "cumplimiento del Reino de Dios en una civilización perfecta y definitiva resulta por eso una promesa que no puede ser cumplida"; más aún, tal idea es absurda. Y para ilustrarlo, el A. denuncia el fracaso de la solución medieval (cap. II) y el malentendido sobre el cual descansaba: los políticos piensan la Iglesia en términos políticos, los religiosos piensan la política en términos de salvación; malentendido no percibido claramente, pues los intereses de ambos los llevan a colaborar. Ideas similares a las de Arquilière en sus estudios sobre el agustinismo político.

La solución moderna (c. III) corta la ordenación a la trascendencia en pro de una exaltación de la naturaleza (¿puede decirse lo mismo del pesimismo protestante?). La Revolución francesa y su reforma política del destino humano muestra igualmente que "la política que no cree más que en sí misma asume una tarea superior a sus posibilidades y, dado que todas sus perspectivas se encuentran falseadas por un error inicial de enfoque, falta a la realización de sus fines propios" (p. 57). Este es evidentemente el error opuesto al medieval: todo pensador cristiano lo comprueba, pero se pregunta asimismo en qué equilibrio —según qué fórmulas concretas— puede apuntarse a una mejor solución.

La lección del doble fracaso (c. IV) es que el espíritu siempre hace estallar las instituciones y que la noción de "civilización cristiana como verdad constituida" debe ser sustituida por la "civilización más o menos cercana a una verdad que la trasciende" (p. 88). De allí es que la acción revolucionaria sea "el motor de la evolución histórica" europea, nos dice Rostenne adoptando una posición en las antípodas de todo conservantismo e integrismo. Así, para comprender exactamente el carácter revolucionario de nuestra civilización, hay que ver en él, no una acción directa de la trascendencia cristiana, pero su repercusión en las estructuras espirituales e institucionales que a la vez le ceden y le resisten, consienten y rehusan" (p. 92). La nuestra es la que más profundamente ha sido penetrada de cristianismo y "justifica por eso plenamente su apellido de cristiana" (p. 94). No hay que olvidar, sin embargo, el sentido relativo de esta calificación, según se dijo más arriba. En esta civilización —fundamentalmente (en vez de "plenamente")— cristiana, aparece un carácter a primera vista anti-cristiano, que proporcionará el tema de reflexión del resto de la obra: el primado de lo económico. De suyo significa que se espera más del *tener* que del *ser*, que los hombres se sitúan como unidades intercambiables, en una pura exterioridad, actuados por el instinto, impacientes. Es por eso que la única solución es metafísica.

La segunda mitad del libro de Rostenne expone variadas reflexiones acerca de la oposición Rusia-América (entendiendo por ésta, evidentemente, sólo los EE. UU.), oposición que considera ilustrativa del desequilibrio que, sobre un fondo común de "obsesión de la felicidad y del éxito" o "primacía de lo económico", se ha originado en Europa. Densas páginas se extienden sobre este tema, en las que no siempre hay una clara ilación, pero en las que continuamente saltan chispazos de penetración en la interpretación de los hechos, de asimilación de pensamientos cotemporáneos, de apreciaciones originales sobre fuerzas y corrientes históricas, de comparaciones esclarecedoras de problemas antiguos y nuevos, de iluminaciones teológicas que aportan reflejos sugerentes, etc. Estas páginas no se dejan resumir; son el fruto de una reflexión personal que intenta señalar una orientación de abertura y asimilación de lo

temporal por parte de lo eterno. El tema es actual y candente para la conciencia católica. En un último capítulo se proponen "perspectivas para el porvenir": la tarea de civilizar debe conectarse con la vocación sobrenatural a la trascendencia. La humanidad está abocada a una opción salvadora: es "la hora del cristianismo".

Queda, sin embargo, el problema del *cómo* efectivamente pronunciarse *la humanidad* por esta opción. Bien podría ser el tema de una nueva reflexión que agradeceríamos a Paul Rostenne.

JORGE HOURTON P.

BERTRAND RUSSELL, *La filosofía en el siglo XX y otros ensayos*, Ed. ALFA, Montevideo, 1962.

En la *primera parte* (pp. 9-78) se presentan cuatro textos rusebianos: 1) "La filosofía en el siglo XX" (publicado en 1924); 2) "Mi abandono de Pitágoras" (1959); 3) "Sobre la Denotación" (1905) y 4) "Algunos cambios necesarios de nuestros puntos de vista" (1959). Es plausible poder contar con el texto de "Sobre la Denotación" pues allí ya está bosquejada la teoría sobre las descripciones.

En la *segunda parte* (pp. 79-125) se ofrecen cuatro conferencias sobre Russell. Las palabras de Arturo Ardao están plenas de simpatía. Mario Bunge acentúa, analíticamente, el valor del método filosófico de Russell: Orcair Doderer Lüscher nos da un buen resumen de las contribuciones de Russell en la lógica actual; la explicación de las paradojas (p. 110) es sencilla y excelente. Frege debió merecer, me parece, una mejor ubicación. Pareciera, en efecto, estar presente Frege en todo progreso lógico y más aún me parece verlo presente hasta en las palabras finales del autor (p. 114: La lógica moderna es un verdadero anteojo...); dice Frege en su *Begriffsschrift*, "Das Verhältnis meiner Begriffsschrift zu der Sprache des Lebens-glaubeich am deutlichsten machen zu können, wenn ich es mit dem des Mikroskos zum Auge vergleiche. (Beg. V)". Mario H. Otero nos brinda un trabajo agradable y sugerente. Sus palabras están plenas de un espíritu comunicativo; es certero en la crítica de la enseñanza de la lógica; se muestra esperanzado en el diálogo entre los filósofos a pesar de que "El pensamiento consagrado, el culto de lo sin duda valioso pero, sin duda, no definitivo, la filosofía magistral, han conducido a una casi total ausencia de crítica seria y de diálogo fecundo" (p. 125).

A. MORENO

JACQUES CHEVALIER, *Historia del pensamiento, t. III: El pensamiento moderno, desde Descartes a Kant*, Ed. Aguilar, Madrid, 1963, XX + 733 pp.

Para los lectores de los dos volúmenes previos de esta, por muchos motivos, estimable historia del pensamiento, será sin dudas motivo de regocijo saber de la aparición de este tercero y último.

A "El pensamiento antiguo" (SAPIENTIA, 1959, XIV, 154) y "El pensamiento cristiano" (SAPIENTIA, 1961, XVI, 219) se agrega hoy este dedicado al importante período que va desde Descartes a Kant, en pleno florecimiento de la época moderna en filosofía y donde, retomando las líneas en que había ya encuadrado al nominalismo (t. II, c. VII), señala Chevalier a Occam como "el padre de la Reforma", con la difusión de cuyas ideas "puede decirse que se encontraba abierta la vía moderna" que cuaja en el s. XVII como resultado del enfrentamiento de corrientes que no podían subsistir sin dar lugar a una resultante, a la primacía de alguna o algunas de ellas y a través de un panorama

complejo, sí, pero que a medida que avanza el tiempo se va aclarando más y más: la crisis de la escolástica "decadente"; la pujante ciencia nueva; la adecuación aparente del mecanicismo a los nuevos conocimientos; el utilitarismo en la moral; la crisis religiosa, en fin, son otros tantos temas que van preocupando cada vez más a los pensadores de entonces.

"Dos iniciadores: Descartes y Pascal" (c. II) abre, magníficamente, el panorama, en el que han de seguir: "Tres metafísicos amigos de Dios: Spinoza, Malebranche, Leibniz" (c. III); "El siglo de las luces" (c. IV: el declinar de la metafísica, perspectivas nuevas, Vico, Montesquieu, evolución de las estructuras económico-sociales; Locke, Berkeley, Hume, Condillac); "Críticismo e idealismo: Kant y sus sucesores" (c. V: el críticismo kantiano; el idealismo de Fichte y de Schelling).

Exposición clara, donde los filósofos y las ideas son tomados desde adentro, cálidamente analizados, pero con señorío; y acertadamente colocados en él a las veces multiforme marco de una época donde la filosofía constituía sólo uno de los matices, y no siempre preponderante. Constituye entonces este volumen póstumo de Chevalier —fallecido en 1962— digna coronación de una obra de real madurez intelectual que necesariamente desborda los límites de una habitual historia de la filosofía: bien llamada está, pues, *Historia del pensamiento*.

J. E. BOLZAN

IVALDO PAULI: *Tratado do belo*, Florianópolis, Editora Biblioteca Superior de Cultura, 218 pgs.

El libro de Pauli viene a engrosar la harto pobre bibliografía destinada a esclarecer el concepto filosófico de Belleza. Y lo hace con toda minuciosidad, aunque nos parece ver un no sé qué de meticuloso en el ataque de los temas. Estos temas, escalonados en cuatro capítulos desiguales, son los siguientes:

- 1) estética de objeto y estética sin objeto (cap. 1);
- 2) esencia de lo bello (cap. II);
- 3) lo bello en el orden real (la discusión entre idealistas y realistas) (cap. III);
- 4) formas y géneros estéticos (cap. IV).

La médula de todo este desarrollo está constituida por la noción de "*splendor formae*", traducida en este caso por la fórmula "perfección realzada". Lo bello se concibe como un trascendental, pero no en el mismo e idéntico sentido que los otros trascendentales tradicionales, sino como una especie de puente tendido entre el *verum* y el *bonum*. Lo bello es una *cualidad* trascendental, cualidad determinada por la *perfección* en cuanto esta última produce un *destacarse* de las cosas simplemente tales. Esta "perfección en realce" tiene dos caras que se dan conjuntamente en lo bello: una relación *teórica* con el entendimiento y una relación *estética* con el sentimiento. La relación teórica de lo bello como conocido por contemplación determina su aproximación a la verdad; la relación estética como agradable en su contemplación es fundamento de su cercanía al bien. A partir de esta caracterización fundamental de lo bello se estructuran las formas de la belleza y del arte a través de las categorías aristotélicas.

Es indudable que la obra constituye un valioso esfuerzo de dilucidación y de análisis en un terreno tan resbaloso como inexplorado. Pero ello no nos exime, por el contrario, nos obliga a señalar ciertas líneas del tratamiento que nos parecen mal orientadas. La primera de ellas es el tomismo del autor. No queremos decir con esto que esté mal el tomismo, sino que hay un límite en la posibilidad de re-

ducir toda especulación a frases del aquinatense, y pasado este límite es inútil esa especie de numinoso terror por permanecer atados a una concordancia tomista. Hay muchos escolásticos a los que nos sentimos tentados de atribuir aquello del califa: "si está en el Corán, sobra; si no está en el Corán, es malo". La otra orientación que nos parece peligrosa y, más aún, que lleva a un callejón sin salida, es la asimilación de "estético" y "artístico". Hay categorías estéticas y categorías artísticas, pero no se puede, sin riesgo, pretender unificarlas. Por último, el aceptar como primer dato, sin una previa discriminación crítica, la división "teoricidad-esteticidad" es montarse sobre el filo de la navaja a sabiendas de que el intento termina en cortadura. Las dos vertientes "teórico-estético" pueden ser, a lo sumo, dos consecuencias de una definición lograda analíticamente, pero nunca un presupuesto.

Como la misión del crítico es, no tanto hacer notar los defectos, como poner de relieve los esfuerzos, repetimos una vez más que la obra constituye un laudable, y en buena parte exitoso, intento por adentrarse en un campo de la especulación que es casi tierra virgen. Ello vale por todas las fallas que puede tener una obra, cualquiera sea.

OMAR ARGERAMI

C. FABRO: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain - Editions Beatrice - Nauwelaerts, Louvain - París, 1961, 690 pp.

Por sus importantes trabajos filosóficos la figura de Cornelio Fabro se halla en el nivel más alto del tomismo contemporáneo. Sus eminentes dotes especulativos y su excepcional dominio de la historia de la filosofía a la vez que, por su conjugación, confieren a su obra una profundidad teórica y una ambientación histórico-doctrinal de amplitud y complejidad singulares, se reflejan en su estilo denso y ágil.

Determinar el sentido auténtico de la metafísica del Aquinatense, restituir a ésta sus verdaderos perfiles oscurecidos o deformados por interpretaciones diversas, entre ellas algunas propuestas por sedicentes tomistas: tal parece ser la tarea principal asumida por este infatigable y fecundo pensador. Su libro publicado en 1939 y reeditado en 1950 "La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso" mostró de qué modo la metafísica tomista del "esse" supera el conflicto entre el platonismo y el aristotelismo. En 1954, invitado por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, para ocupar la cátedra Cardenal Mercier, dictó un curso sobre el tema "Participación y causalidad", del que este volumen ahora reseñado constituye la redacción definitiva.

La obra consta de una introducción en la que el A. destaca la actualidad y la originalidad del *esse* tomista como "acto originario" y como "acto intensivo emergente que, por sí mismo, es principio, medio y término de la causalidad en la producción de lo real" (p. 12), y de tres partes: la formación del "esse" tomista (p. 87-315); La causalidad del ser (p. 319-409); y La dialéctica de la causalidad (p. 413-622). Una conclusión sobre "participantes y causalidad" (p. 625-640) resume el contenido total del volumen.

Objeto central de su estudio es, según lo declara F., notar que únicamente en el tomismo la creación recibe una base teórica por la noción del "esse" intensivo, que a su vez no puede explicarse sino por la creación misma (p. 539 nota 51 in fine). Con todo, casi no queda tema esencial de la metafísica tomista que no sea abordado o siquiera aludido en esta vasta y penetrante exposición que, además, recurre constantemente al contraste de aquella con las diversas posiciones capitales asumidas a lo largo de la historia del pensamiento occidental por los protagonistas en el "diálogo del ser": Parménides, Platón, Aristóteles... Avicena. Averroes, S. Alberto Magno, D. Scoto, Ockam, Eckhart...; Hume... Kant,

Hegel... y Heidegger. De allí la imposibilidad de sugerir eficazmente en una simple reseña la riqueza excepcional de esta obra y con mayor razón de seguir paso a paso sus articulaciones más importantes; será menester, por consiguiente, limitarse a subrayar algunos aspectos, entre los más relevantes.

Para el A. la característica general del tomismo es la solidaridad entre participación, causalidad y composición de esencia y de *esse* (p. 69 nota 95). A su vez "las etapas principales del *esse* tomista o si se quiere del "parmenidismo tomista" parecen ser las siguientes: el *sum qui sum* bíblico (Ex. 3, 14) en su contexto creacionista (*Philon*) y en conformidad con la tradición patristica, la dialéctica platónica de la participación como método, y el descubrimiento metafísico aristotélico del acto y de la potencia como instrumento de análisis y de semántica. A estos tres momentos Sto. Tomás los amalgama y los hace compenetrarse, mientras deja a uno desbordar sobre el otro en un entresijo noético que se torna más evidente y decisivo con la evolución de su obra y del que no se halla nada semejante en toda la historia del pensamiento occidental. De esta manera consigue invertir la dirección de este pensamiento... y llega a mostrar en el *esse* el acto *kat' exojén* del ser y el fundamento (*Grund*) de la causalidad. Así se explica la conexión íntima que su concepción puede establecer entre la esencia de Dios, comprendida como *esse subsistens*, y su causalidad con los caracteres de universalidad intensiva, de plenitud y de totalidad que le son propias" (p. 618-619). Frente al *esse subsistens* la creatura es un *ens* compuesto de esencia y de *esse* participado, que no es el *esse* divino sino un acto creado; es decir, la causalidad divina del *esse* tiene un término inmanente a la creatura, a saber el *esse* o el *actus essendi* participado que en la unidad del ente creado se compone con la esencia concreta. La participación, cuya noción inviste tan decisiva importancia en el tomismo, vale así no sólo en el orden predicamental sino también y principalmente en el orden trascendental como fundamento del *synolon real* (p.577). Mas la enfatización del *esse* como acto originario no autoriza a concebir la esencia como mero momento negativo en la constitución del ente finito y creado: "sin ninguna duda la esencia, en su orden, dice positividad—ella es forma o contiene la forma que es acto, perfección en su orden—porque de otra manera no podría ser. No se puede aceptar sin más el principio espinosista según el cual "omnis determinatio est negatio" "(p. 66. Cf. p. 635-36)" Pero Santo Tomás, con total diferencia respecto de Hegel, concibe la esencia sobre la base de la creación de el ser a partir de la nada: la esencia es un positivo-negativo, pues expresa el modo y el grado de participación del ser y lo expresa de una manera positiva, gracias a la derivación por "imitación" de las Ideas divinas. Esto permite a lo que existe alejarse de la nada y superarla efectivamente, de suerte que la nada no entra directamente, como para Hegel, en la constitución dialéctica de lo finito sino indirectamente a causa de la limitación de éste; a su vez esta no es una pura negación, como para Spinoza y la metafísica idealista, sino un límite que presenta por así decir una doble intencionalidad: hacia la nada, con respecto a la cual lo finito existe, y hacia el Ser en el cual in-siste. Ya que lo finito es entre pero no el Ser, no es ni el Ser ni la nada; en tanto que ente se aparta de la nada pero al mismo tiempo indica en sí al Ser como el Otro, precisamente por el momento positivo-negativo de la esencia").

Para Fabro el método de la metafísica tomista no es ni intuitivo ni demostrativo sino "resolutivo", es decir "que procede de las determinaciones más vagas a las determinaciones más propias, de acto a acto, de potencia a potencia, de los actos múltiples y superficiales a los actos más constantes y profundos, y así hasta el último o primero que es el *esse*. Esta forma de "pasaje" no es una demostración ni una intuición, mas podría ser llamada "fundación" y no puede

darse sin una cierta experiencia o aprehensión directa. Ante todo... hay la aprehensión directa del "pasaje"...; luego, y en consecuencia, este proceso de fundación no tendría sentido si no implicara la emergencia en la conciencia del acto último, el *esse*, en el que remata el proceso mismo, pues para formarse exige una cierta aprehensión del punto de llegada y de tal manera que pueda mantenerse allí sólidamente. Se podría, por tanto, hablar de una institución implícita, entendiéndola por ella la "co-presencia" del *esse* en toda presencia o presentación de existencia, con tal que se admita que el *esse* no es el aspecto o el acto secundario sino el acto principal, y que, por consiguiente, esta co-presencia no es algo puramente implícito sino, efectivamente, el acto que funda toda presencia y, luego, presente por esencia como lo que determina la presencia de todo presente" (p. 80-81. cf. p. 83).

Para Sto. Tomás, y esto es subrayado con vigor y eficacia en diversos pasajes del "volumen del ser", imputado a la metafísica occidental a partir de Platón (p. 34. Cf. pp. 35,36, 37, 38, 41, 43, 44, 46, 51, 77, 81, 542, 614, 617, 618, 636, etc.).

Después de un prolijo examen comparativo el A. sostiene que la orientación de la causalidad es enteramente diferente e inconciliable en los sistemas platónico y aristotélico, pues mientras en el primero se da una dirección vertical, el segundo se mueve sobre un plano horizontal (p. 334); y designa como sintética la causalidad tomista (p. 335-343) que incluye tanto la "causalidad trascendental" de la producción del *esse commune* de toda la creación como la "causalidad predicamental", cuyo objeto es el *fieri*, es decir el devenir o el desarrollo de la realidad creada en los límites de los géneros y de las especies. "El *esse* es el acto que forma el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación...) y es en virtud de la causalidad directa sobre el *esse* por lo que Dios actúa inmediata y totalmente en todo agente" (p. 630). A su vez toda esencia creada deriva, según relación de ejemplaridad, de la esencia divina por el intermedio de las Ideas divinas, y aunque sea acto en el orden formal, "es creada como potencia que se torna actualizada por el *esse* participado que ella recibe: su actualidad es así dada por mediación del *esse*" (ibid.).

Sobre el sentido que la metafísica tomista asigna al principio *Forma dat esse* afirma F. que "la forma es ciertamente causa verdadera del *esse*, pero en su orden propio, en tanto que ella es el "mediador" predicamental entre el ser finito causado y el *esse per essentiam* que es la causa primera" (p. 631). Por último, concluye que la causalidad predicamental presupone la trascendental y que así la causalidad divina penetra, como fundamento, la causalidad predicamental (p. 632). Estas referencias inevitablemente someras no pueden suplir de ningún modo los sutiles y medulares análisis sobre las dos causalidades, conducidos con rigurosa maestría a lo largo de algo más de 150 páginas.

Aunque de manera un poco incidental (p. 596-609; 634-640) el A. aborda el espinoso tema de la analogía tomista, que considerado en su fundamento metafísico —el único en el que en esta obra se interesa— presenta dos aspectos entrañablemente conexos: uno, estático-formal; el otro, dinámico-causal. Para el examen del primero F. toma como base el Quodl. II, q. II, a. 3, donde cree encontrar la exposición más madura y sintética de la doctrina tomista de la participación. Allí la analogía está basada sobre un contenido del concepto de ser que es común a los analogados, los que difieren por su modo de actualizar esta razón o formalidad participada, de donde resulta que la tesis central del tomismo —la distinción real de esencia creada y de *esse*— inviste una importancia central para la fundación de la analogía (p. 598-599). Por otra parte,



únicamente la participación trascendental —la que se da en el orden del *esse*, de sus atributos trascendentales y de las perfecciones puras— es la que comporta analogía en sentido propio (p. 597).<sup>(1)</sup> Por ello lo esencial de la analogía metafísica, tal como se revela a la luz de la participación, es “ante todo la dependencia nocional, fundada sobre la dependencia real radical, y luego la presencia intrínseca causal trascendental de la Causa Primera en los finitos participantes, a saber la omnipresencia” (p. 603). Y lo que en orden estático se halla expresado por la composición de esencia creada y de *esse*, lo es en el orden dinámico por la creación (p. 605). De ahí que no haya que optar entre la primacía de la analogía de atribución y el de la analogía de proporcionalidad, pues las dos tienen una dignidad metafísica igual por representar, inseparablemente, los dos aspectos de la participación: el estático y el dinámico, en tanto que se toma en cuenta la relación metafísica última de la creatura con Dios (p. 606-607)<sup>2</sup>. Y en lo que concierne al ser “la analogía de atribución tomista es esencialmente intrínseca<sup>3</sup>, precisamente en virtud de la analogía de proporcionalidad, e. d. en tanto que el *ens* (creado) tiene como acto el *esse* participado, particularmente por su composición de esencia, como potencia, y de *esse*, como su acto” (p. 608). Su carácter intrínseco deriva de la distinción real de esencia y de *esse* en el ente finito (ibid.)<sup>4</sup>.

Con esta obra, de importancia verdaderamente capital, el P. Cornelio Fabro ha ofrecido, del núcleo vivo de la metafísica tomista, una interpretación ejemplar por su autenticidad, su penetración y su rigor, que en lo que va del siglo sólo admite parangón con la monumental obra del P. Norberto del Prado, aludida en una nota anterior de esta reseña y frente a la cual resulta, por cierto, más completa, dada la riqueza de los conocimientos histórico-filosóficos, de los que, casi 50 años después de la aparición de aquélla, ha podido disponer su autor. Y como si lo dicho fuera poco, este libro resultará, desde ya, de consulta indispensable para el estudio de la metafísica en Occidente.

GUIDO SOAJE RAMOS

<sup>1</sup> En p. 638 F. previene que en el dominio de la analogía no se puede distinguir entre analogía predicamental y analogía trascendental a no ser en un sentido restringido, limitando la primera a la relación de substancia y accidentes y reservando la segunda a la relación de las creaturas con el Creador. Con todo, la terminología no le parece correcta porque el dominio predicamental constituye el ámbito de la univocidad formal. Sin embargo, la participación predicamental no sería una verdadera participación como lo es en realidad, si no tuviera fundamento en el ser o alguna relación con la analogía del ser, sobre todo cuando se considera en las especies y principalmente los individuos en tanto que “modos de ser” de la realidad (p. 639. Aquí remite el A. a su obra anterior sobre *La ragione di partecipazione*, 2a. ed., p. 168 sgts.). Habría sido interesante, a propósito de este punto, una alusión a la “analogía inaequalitatis” de Cayetano.

<sup>2</sup> Según el A., en la metafísica tomista dentro de las exigencias de la participación cada uno de estos tipos de analogía constituye el fundamento del otro, conforme a su manera propia (p.607). Esto explicaría la aparente incoherencia que podría advertirse en el pasaje de p. 636 con relación al de p. 608 transcrito en seguida en el texto de esta reseña. En aquel lugar F. sostiene que la analogía de atribución funciona como “base” con respecto a la analogía de proporcionalidad: “la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución y se establece sobre ella”.

<sup>3</sup> En la nota 47 de p. 538 F. indica al P. S. Ramírez entre los tomistas que no han considerado la analogía de atribución intrínseca. Sin duda, ignora el importante artículo de Ramírez, publicado en *SAPIENTIA*, 1963, VIII, 166, sobre el carácter tomista de este género de analogía.

<sup>4</sup> En este libro de Fabro llama la atención el silencio total sobre la importante obra del P. Norberto del Prado “*De veritate fundamentali philosophiae*”, toda ella articulada en torno a la distinción real de *essentia* y *esse* en el ente finito y a la distinción entre el *Esse per essentiam* y el *esse per participationem*.

## NOTICIAS DE LIBROS

N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, K. JASPERS Y K. BARTH, *El hombre y la inmortalidad*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964, 66 pp.

Formando parte de la "Biblioteca El tema del Hombre", que dirige Jorge L. García Venturini, aparece hoy este pequeño volumen donde se recogen cuatro conferencias que sus autores pronunciaron por una radio alemana. No obstante la extremada brevedad de los textos y el nivel alcanzado teniendo en cuenta, sin dudas, el amplio público al que se dirigían, vale la pena conocer el pensamiento de tan ilustres pensadores sobre el tema.

J. E. BOLZAN

UNIVERSIDAD INTERNACIONAL "MENENDEZ PELAYO", *Técnica y cultura actuales*, presentación por A. Muñoz Alonso, Ed. Servicio Español de Profesorado del Movimiento, Madrid, 1962.

El curso de 1961 sobre "Humanidades y problemas contemporáneos", organizado por la universidad santanderina, ha sido dedicado al tema de la técnica y de la cultura actuales, donde el volumen actual recoge las conferencias pronunciadas entonces. El epígrafe ha de interpretarse del modo más amplio, pues no solamente aparecen aquí trabajos que, como los de J. Moreau ("T. y C.: origen y sentido de su distinción"), V. Passeri Pignoni ("La T. entre la ciencia y el arte"), J. Uscatescu ("Trabajo, técnica y cultura") o S. Montero Díaz ("El concepto de cultura y su crisis actual"), etc., se ocupan específicamente del tema, sino que, junto a ellos, los de J. B. Lotz ("Hacia una aclaración de la experiencia religiosa"), U. Redano ("Sobre las huellas de Einstein: una nueva concepción cósmica del matemático Fantappiè"), J. López Medel ("La condición social y jurídica de la familia y su expresión actual"), etc., acaban por conformar más al detalle el panorama. En total son 19 colaboraciones cuya lectura no ha de defraudar al lector interesado en el tema.

J. E. BOLZAN

REMY C. KWANT, O. S. A.; *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Duques-U.P., Pittsburgh-Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1963, IX + 257 pp.

R. Kwant había publicado ya en varias oportunidades trabajos sobre la filosofía de Merleau-Ponty; artículos en los cuales se había detenido especialmen-

te en algunos de los aspectos fundamentales de la obra del filósofo francés. Se trata ahora de ofrecer una introducción sistemática y crítica —no sólo expositiva— a una filosofía que, sea cualquiera el juicio final que merezca, tiene sus puntas de profundidad y originalidad.

Desde lo que Kwant denomina "M.-Ponty's fundamental discovery: the Body-subject", aparecen ante el lector, clara y concisamente, los lineamientos claves que, paso a paso, le llevan hasta una apreciación cabal —hasta donde cabalmente puede alguien *ser llevado* en el conocimiento de un autor— del pensamiento de Merleau-Ponty: los temas fundamentales acerca de la relación cuerpo-mente; cuerpo-lenguaje; sujeto y significado; sujeto e historia; los problemas metafísicos; el ateísmo de M.-P.; su posición frente a la fenomenología; su relación con Sartre; etc., acaban en un capítulo donde las consideraciones críticas completan el atractivo panorama.

E. COLOMBO

M. F. SCIACCA, *Diálogo con Mauricio Blondel*, Ed. Troquel, Bca. Filosófica, Buenos Aires, 1964, 135 pp.

Con ocasión de la edición original italiana de esta obra, se ocupó nuestra revista por extenso de la misma (SAPIENTIA, 1963, XVIII, 138). El lector de habla hispana hallará ahora, en esta versión castellana de M. Ferrari Nicolay y para la colección que dirige Manuel Gonzalo Casas, la oportunidad de leer con mayor comodidad las agudas y bien pensadas observaciones de quien ha sido otro-  
ra (?) tan influido por el ilustre pensador francés.

E. COLOMBO

FILIPPO SOCCORSI, *Il processo di Galileo*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma, 2ª edic., 1963, 115 pp.

El "caso Galileo" no está cerrado aún, sin embargo del tiempo transcurrido y del esfuerzo de muchos eruditos por acabarlo, al menos en su faz jurídica. Y se explica que ello ocurra por cuanto de esa mixtura non sancta a veces, de sinceridad e intrigas, "progresismo" y "conservatismo", exaltación y prudencia, por muy varios canales puede drenarse jugo. Y vaya si se lo ha hecho. Pues bien, el P. Soccorsi, con cuidadosos argumentos y bien pensadas razones, pone nuevamente las cosas en su debido punto, considerando tanto las posiciones personales de los actores del drama, cuanto las circunstancias que completan la escenografía, sin declinar en ningún momento la responsabilidad de los jueces.

Al proceso en sí, le siguen cuatro apéndices sobre las pruebas de Galileo; los adversarios del pisano; el sentido del asentimiento a los decretos de las Sagradas Congregaciones; y la pretendida persecución de que fuera objeto Galileo por parte de los jesuitas (capítulo a cargo del P. Gallo). En conclusión: un resumen claro y conciso, expuesto con cabal conocimiento del tema.

J. E. BOLZAN

ANONIMO, *Peregrinación de Egeria*.

BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, ambos de Ed. Aguilar, Bca. de Iniciación al Humanismo, Madrid, 1963.

Ed. Aguilar inicia con estos volúmenes la nueva colección Biblioteca de Iniciación al Humanismo. En el primero, aparece el interesante *Diario* de la pe-

regina Egeria, tan importante como documento de la época, siglo IV, en lo referente a itinerario y, más aún, a la liturgia imperante entonces en Jerusalén.

En el segundo, Fontenelle, bajo manto de fingidas conversaciones con la Marquesa de G., nos ofrece tanto sus opiniones como las de sus coetáneos acerca de las teorías cosmológicas; su propia interpretación es fundamentalmente cartesiana, esto es, adoptando el sistema turbillonario.

E. COLOMBO

ANDRE MARC, S. I., *El ser y el espíritu*, Ed. Gredos, Bca. Hispánica de Filosofía, Madrid, 1962, 272 pp.

El original francés de esta obra del P. Marc mereció ya un largo comentario de O. N. Derisi (SAPIENTIA, 1959, XIV, 118), al cual remitimos al lector. La Biblioteca Hispánica de Filosofía sigue así enriqueciendo nuestro acervo cultural al editar esta densa obra, brillante ejemplo de la aguda inteligencia del recientemente desaparecido P. Marc.

E. COLOMBO

JOHN LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, ed. latino-castellana, serie "Filosofía y Comunidad mundial" dirigida por R. Klibansky, Ed. M. Casalini, Montreal, 1962, XXXIX, 120 pp.

Se trata de una edición bilingüe de la conocida *Carta* de Locke sobre el problema de la tolerancia en punto al tema religioso. La obra, editada bajo los auspicios de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía y el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas, ha sido prologada por R. Klibansky, corriendo a cargo de A. Waismann la versión, introducción y notas.

E. COLOMBO

ENGELBERT J. VAN CROONENBURGH, *Gateway to reality, an introduction to philosophy*, Duquesne U. P., Pittsburgh, 1963, X, 155 pp.

El título está bien elegido: la obra constituye una puerta de entrada a la realidad, a la raíz última de lo que es. Para lo cual su autor, en páginas simplemente escritas, divididas en breves párrafos, intenta más que *decir* la verdad, enseñar a hallarla. Puede señalarse como primera lectura panorámica del cometido filosófico, desde una perspectiva fenomenológico-descriptiva, en cuanto se eleva desde la experiencia de lo exterior al hombre, del hombre al prójimo y con éste hasta el Tú absoluto.

E. COLOMBO

GUSTAV A. WETTER, *El materialismo dialéctico, su historia y su sistema en la Unión Soviética*, Ed. Taurus, Madrid, 1963, 687 pp.

Al llegar a su quinta edición, la conocida obra del P. Wetter ha engrosado considerablemente, y la versión española que ahora presentamos, hecha sobre la

original alemana, sobrepasa las 680 pp. de texto. Dividida en dos partes: "Historia" y "El sistema de la filosofía soviética", campea en ella la enorme erudición del autor, bebida en las fuentes mismas, históricas y doctrinarias, del materialismo dialéctico soviético. En su parte histórica, esta nueva edición alcanza hasta la muerte de Stalin y el proceso de destalinización que sigue inmediatamente, hasta las resoluciones del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, febrero de 1956. Proceso este que afecta también, necesariamente, a la parte sistemática, puesto que sobre ser la más importante, se imponía su reelaboración frente a los cambios entonces verificados, especialmente en lo que respecta a la revaloración del principio de la negación, la teoría de las categorías —afectada ésta por el desarrollo de las ciencias experimentales—, etc. Una abundante bibliografía —muchas fuentes— completan una obra que creemos la más importante dentro de su carácter y amplitud. Sin embargo, la traducción deja un poco que desear en punto a tersura y, a veces, precisión.

E. COLOMBO

ANNA-TERESA TYMIENIECKA, *Phenomenology and science in contemporary european thought*, Farrar-Straus-Cudahy Publishers, New York, 1962, XXII 198 pp.

En un interesante y loable esfuerzo intenta Tymieniecka mostrar cómo es posible una aproximación fenomenológica al tan actual problema del saber en los sectores comúnmente considerados científicos. En tres partes articula la autora su obra, tomando en cada una de ellas a una figura relevante, con su neta orientación problemática: 1º) Husserl, con su pretensión de fundar un conocimiento absolutamente cierto y del cual dependan todos los otros; 2º) Jaspers, y su énfasis en la dimensión existencial; 3º) Heidegger y su concepción intencional del mundo. Este planeamiento de la obra junto a su versación en la filosofía fenomenológica, permiten a Tymieniecka mostrar los diversos rumbos en que puede desplegarse la fenomenología, influyendo en ramas tan diversas como literatura, antropología, psicología, psicopatología, psiquiatría, sociología, derecho, economía, etc.

Dentro de su brevedad frente a tan amplia temática, la obra es clara y sugerente, resultando casi un compendio de "fenomenología aplicada".

E. COLOMBO

MIGUEL F. SCIACCA, *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*, Madrid, Gredos, 1963, 274 pp.

La versación de Sciacca en lo que al "tema Rosmini" se refiere, es tan innegable como su capacidad de exponer en forma vívida y sutil lo que ha elucubrado. Esta es la razón por la que un volumen como el presente no necesite presentación de ninguna especie. Como el autor mismo lo declara en el prólogo, este libro está destinado "especialmente" a dar a conocer el pensamiento rosminiano al público de habla española. Tiene el carácter de recopilación, aun cuando lo sea de sólo dos volúmenes. Y tiene también una especie de juego equívoco en el título, que hace pensar en la metafísica, gnoseología y moral de Sciacca, por cuanto el subtítulo viene como a remolque del primero. Por supuesto lo que nos brinda el contenido nada tiene de exclusivamente sciacciano, como tampoco

es un real enfoque del "sistema" rosminiano. Podríamos definirlo como un esfuerzo por repensar algunos temas del roveretano, esfuerzo que cristaliza en la prosa ágil y penetrante de Sciacca, pero nos resistimos a ese título que promete mucho más (y distinto para colmo) de lo que luego ofrece la obra. Por otro lado, es ya un trabajo de gran valor el sólo exponer un autor como Rosmini, tan poco conocido aun no hace mucho, y tan poco comprendido aun en la actualidad. Es un libro que vale la pena leer y meditar.

OMAR ARGERAMI

HENRYK MISIAK, *Raíces filosóficas de la psicología*, Buenos Aires, Troquel, 1964, 155 pp.

Si en toda ciencia empiriológica es cierto que su conexión con la filosofía constituye un elemento básico en el análisis de su validez, esta exigencia de relación con la ciencia primera es mucho más apremiante en las ciencias antropológicas. Y entre las ciencias antropológicas, en lugar preponderante, la psicología. Sin embargo, pareciera ser que a los profesionales de esta ciencia poco les interesa, por lo menos en lo que a la sistematización de su disciplina se refiere, entrar en contacto con los problemas eternos del ser humano.

El libro de Misiak pretende, e indudablemente lo logra en sumo grado, *introducir* al estudiante de psicología (y nosotros diríamos a más de un profesional) en el universo de los problemas últimos a los que su ciencia toda hace referencia inmediata. Estos grandes problemas están resumidos en siete capítulos que desarrollan, respectivamente: a) el problema del origen de la psicología; b) la situación de la psicología *en* la filosofía; c) el dualismo antropológico; d) el problema del empirismo; e) las cuestiones planteadas por las primeras investigaciones experimentales; f) el significado filosófico del asociacionismo, y g) la relación entre filosofía y psicología en el siglo actual. Aunque el tratamiento de los temas sigue una línea de gran concisión y esquematismo, está hecho con una solvencia y claridad que en verdad asombran. Más aún, esta concisión no es óbice para que en el texto se inserten algunas citas más o menos extensas de los principales autores tratados, y se ofrezca al lector una meditada bibliografía. Un libro para tener.

OMAR ARGERAMI

## INDICE DEL TOMO DECIMONOVENO

### EDITORIALES

		Pág.
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Concepto y ser</i> .....	3
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los dos sectores de la vida humana</i> .....	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ser y entender</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Personalismo y estatismo en la enseñanza</i> .....	243

### ARTICULOS

MARIANO N. CASTEX:	<i>La memoria metafísica según el Libro X de las "Confesiones"</i> .....	9
OMAR ARGERAMI:	<i>Las cosas bellas</i> .....	26
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El fundamento divino de la esencia y existencia del hombre</i> .....	35
F. J. THONNARD:	<i>El mundo inteligible según A. N. Whitehead y San Agustín</i> .....	89
C. LOPEZ SALGADO:	<i>Abstractio y separtio como acceso a la metafísica</i> ....	102
J. E. BOLZAN:	<i>Filosofía del indeterminismo cuántico</i> .....	169
JOSE M. DE ESTRADA:	<i>Arte y metafísica</i> .....	177
OMAR ARGERAMI:	<i>El arte y el intelecto</i> .....	249
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El comunismo a través de las concepciones materialistas de la filosofía actual</i> .....	256

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Boletín de filosofía hindú</i> .....	46
SERGIO SARTI:	<i>El "Tántalo", de Caturelli</i> .....	67
SOR MARÍA CANDIDA:	<i>Noción de madurez</i> .....	117
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Tres obras sobre el marxismo</i> .....	126
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> .....	132
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de filosofía moral</i> .....	195
CARLOS B. BAZAN:	<i>A treinta años del debate de Juvisy sobre la filosofía cristiana</i> .....	211
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Tomismo y pensamiento contemporáneo</i> .....	267
TIBURCIO LOPEZ GUZMAN:	<i>De amicitia</i> .....	274
ALBERTO CATURELLI:	<i>La "Introducción a la Filosofía", de Hartmann</i> .....	282
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> .....	288

	Pág.
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	
PLATON:	<i>Eutifrón</i> (O. Argerami) ..... 72
PLATON:	<i>Parménides</i> ..... 72
E. GILSON:	<i>Pintura y realidad</i> (J. E. Bolzan) ..... 73
G. GENTILE:	<i>Opere complete, t. XII</i> (O. N. Derisi) ..... 73
F. SUAREZ:	<i>Disputaciones metafísicas</i> (O. N. Derisi) ..... 74
ROBERT G. OLSON:	<i>An introduction to existentialism</i> (V. O. Ciliberto) .. 74
JOHN A. OESTERLE:	<i>Logic</i> (J. A. Casaubón) ..... 75
OLAUDE TRESMONTANT:	<i>Estudios de metafísica bíblica</i> (Sor María Cándida) .. 78
VARIOS:	<i>Il problema della demitizzazione</i> (A. J. Levoratti) ... 78
F. PIEMONTESE:	<i>Problemi di filosofia dell'arte</i> (O. Argerami) ..... 145
R. GUARDINI:	<i>Religión y revelación</i> (V. O. Ciliberto) ..... 146
JOSE I. DE ALCORTA:	<i>El ser, pensar trascendental</i> (T. Maas) ..... 147
R. GUARDINI:	<i>Mundo y persona</i> (V. O. Ciliberto) ..... 149
JORGE L. GARCIA: VENTURINI:	<i>Ante el fin de los tiempos</i> (Carlota Rava) ..... 150
EMILE SIMARD:	<i>Communisme et science</i> (J. E. Bolzan) ..... 221
A. J. BOEKRAAD - H. TRISTAM:	<i>The argument from conscience to the existence of God according to J. H. Newman</i> (J. Hourton) ..... 222
SANCTI THOMAE AQ.:	<i>Tractatus de substantiis separatis</i> (J. E. Bolzan) ..... 224
JOHN H. PETERS:	<i>Metaphysics</i> (O. Argerami) ..... 224
P. B. GRENET:	<i>Les 24 Theses thomistes</i> (J. A. Casaubón) ..... 226
F. MORANDINI:	<i>Critica</i> (O. N. Derisi) ..... 227
W. K. C. GUTHRIE:	<i>A history of greek philosophy</i> (J. E. Bolzan) ..... 229
ALAIN GUY:	<i>Ortega y Gasset, critique d'Aristote</i> (A. Caturelli) ... 230
ALAIN GUY:	<i>Fray Luis de León</i> (A. Caturelli) ..... 230
D. F. POGOCK:	<i>Social anthropology</i> (G. Soaje Ramos) ..... 231
CORNELIO FABRO:	<i>S. Tommaso e il pensiero moderno</i> (O. N. Derisi) ... 232
A. J. BAHM:	<i>Types of intuition</i> (G. Soaje Ramos) ..... 233
A. BASAVE	
FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>Teoría de la democracia</i> (F. Arias Pelerano) ..... 233
J. A. COLLADO:	<i>Kierkegaard y Unamuno</i> (Sor María Cándida) ..... 235
P. ARES SOMOZA:	<i>Marxismo ortodoxo</i> (J. A. Casaubón) ..... 236
CONCETTINA GENNARO:	<i>Fridugiso de Tours</i> (O. Argerami) ..... 238
JOSEPH COMBES:	<i>Le dessein de la sagesse cartésienne</i> (E. Komar) ..... 300
J. DE TONQUEDEC:	<i>La philosophie de la nature: 2e. partie, La nature vi- vante et connaissante</i> (G. P. Blanco) ..... 302
ST. THOMAS AQUINAS:	<i>Commentary on the Metaphysics of Aristotle</i> (J. E. Bolzan) ..... 303
ARTHUR KOESTLER:	<i>Los sonámbulos</i> (G. E. Ponferrada) ..... 303
M. F. SCIACCA:	<i>Filosofía e metafísica</i> (J. Hourton) ..... 304
G. L. ROSSI:	<i>Caso o causalità sulla scena del mondo?</i> (J. E. Bolzan)
G. L. ROSSI:	<i>Biología e filosofía</i> (J. E. Bolzan) ..... 305
PAUL ROSTENNE:	<i>Dieu et César</i> (J. Hourton) ..... 306
BERTRAND RUSSELL:	<i>La filosofía en el siglo XX</i> (A. Moreno) ..... 308
JACQUES CHEVALIER:	<i>Historia del pensamiento</i> (J. E. Bolzan) ..... 308
E. PAULI:	<i>Tratado do belo</i> (O. Argerami) ..... 309
CORNELIO FABRO:	<i>Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin</i> (G. Soaje Ramos) ..... 310
CRONICA .....	151 y 239
NOTICIAS DE LIBROS .....	314



*Hacia el progreso... con energía eléctrica*



---

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

Cuando . . .

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

## **TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

**PEREZ COMPANC**

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M

**TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS**  
**TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA**  
**HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO**

*Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. — Envíos al interior.*

## **LIBRERIA HUEMUL**

Avda. SANTA FE 2237

**BUENOS AIRES**

Tel. 83 - 1666

## **EDUCARE**

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

**PROVVEDITORATO AGLI STUDI**

**MESSINA**

**ITALIA**

# **DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA**

## **De Filosofía y ciencias afines**

Revista trimestral de crítica filosófica e información sobre el estado de la investigación.

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

Cada número consta de las siguientes secciones:

\* *Estudios Críticos*

\* *Recensiones*

\* *Información científica*

\* *Tesis de doctorado y de licenciatura*

\* *Reseñas y noticias de libros*

\* *Repertorio Bibliográfico*

\* *Obras de próxima aparición*

REDACCION Y EDICION:

**CENTRO DE ESTUDIOS Y FILOSOFIA**

**Apartado 145. Consolación 8. SEVILLA, ESPAÑA**