

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Reflexiones en torno al Sesquicentenario de la Revolución de Mayo* 83

ARTICULOS

- CORNELIO FABRO: *Santo Tomás y la Filosofía cristiana actual* 86
JOSE IGNACIO ALCORTA: *El humanismo en Heidegger* 107

NOTAS Y COMENTARIOS

- J. E. BOLZAN: *Boletín de filosofía de las Ciencias* 120
E. J. MAC DONAGH: *No hay tal "destello de inteligencia" en la arispa arenera* 127
GUIDO SOAJE RAMOS: *Un libro sobre la ciencia de la justicia* 133
OCTAVIO N. DERISI: *Literatura del siglo XX y cristianismo* 144

BIBLIOGRAFIA

MAXWELL JOHN CARLESWORTH: *Philosophy and linguistic analysis* (Alberto J. Moreno) pág. 148; ETIENNE GILSON: *Painting and reality* (J. E. Bolzán) pág. 150; PLATON: *La República* (J. E. Bolzán), pág. 152; JULIAN HUXLEY, H. G. WELLS y G. P. WELLS: *La ciencia de la vida* (E. J. Mac Donagh) pág. 152; M. CROUSAFONT PAIRO: *El oreopiteco y su significación en la filogenia humana* (E. J. Mac Donagh) pág. 157. MANUEL GÓMEZ MORENO: *Adán y la prehistoria* (E. J. Mac Donagh) pág. 159; REGIS JOLIVET, *Tratado de Filosofía: Moral* (Octavio N. Derisi) pág. 159.

Año XV

1960

Núm. 56

Junio

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052117

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

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

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

REFLEXIONES EN TORNO AL SESQUICENTENARIO DE LA REVOLUCION DE MAYO

I

La Patria celebra este año el sesquicentenario de la Revolución de Mayo y constitución de la Primera Junta, punto de partida de la gestación para la vida independiente de Argentina, que había de lograr pleno jure en 1816.

En estos momentos graves de fermentación y desgarramiento interior porque atraviesa el País, en lo social, político y económico, y que amenaza a penetrar en la estructura misma de la nacionalidad, bueno es reflexionar y aprehender con claridad el espíritu con que la Patria fue engendrada y dada a luz por los hombres de Mayo, para saberlo defender con más conciencia y vigor.

Los creadores de la Patria buscaron sin duda tomar el gobierno, formar una Nación libre e independiente de los lazos de la Metrópoli; pero lo que nunca pasó por sus mentes fue deshacerse del tesoro cultural acumulado a través de más de tres siglos por la obra de civilización cristiana de España: de la hermosura de su lengua, de la nobleza de su estirpe, de la hidalguía y moral de sus costumbres, y por encima de todo e informándolo todo, de la santa Religión católica. Así lo recordaría años más tarde en una frase célebre nuestro patricio N. Avellaneda.

De este modo vio la luz nuestra Patria: como hija de España, llegada a mayor edad y que se independiza de su Madre, pero llevando consigo su sangre, su herencia y la dote de su milenaria cultura espiritual. Bastaría evocar el pasado de los hogares y costumbres criollas, la fe y vida cristianas de nuestros generales y de nuestros soldados, la organización y primeros planes de estudio de nuestras escuelas y de nuestra Universidad de Buenos Aires, o recordar simplemente la decisiva intervención del clero en la obra emancipadora, para tomar contacto con esta realidad argentina que es el alma misma de la patria.

Sin duda alguna son múltiples los esfuerzos realizados a través de los ciento cincuenta años de vida argentina, para modificar y hasta para destruir esa cultura espiritual tradicional de nuestro pueblo, introduciendo elementos contrarios a ellos; intentos que en las últimas décadas se han intensificado con singular virulencia con la campaña del laicismo anticatólico y del comunismo a la vez que con la corrupción de nuestras austeras y cristianas costumbres, que

con tanta hondura ha sabido encarnar sobre todo la mujer argentina y llevarlas a su hogar.

Pero debemos reconocer que toda esa infiltración, a más de ser foránea y contraria al espíritu que informa y da fisonomía a la Nación, gracias a Dios no ha llegado aún a deformar sustancialmente a aquél, que se conserva incólume aún en sectores superficialmente infeccionados por tales ideas y costumbres anticristianas y, por eso mismo, antiargentinas. Bastaría aducir como argumento decisivo el hecho de que todos los niños argentinos, excepto los de familias que profesan otra religión que la cristiana, son bautizados.

II

El País ha entrado en un ritmo de desarrollo y mayoría de edad económica, social y cultural. Las dificultades porque atraviesa el país lo confirman. El cuerpo de la Patria se desenvuelve y se diferencia internamente creándose nuevos órganos para nuevas funciones y no lo logra sin luchas y dolores.

Pero su alma: su idioma, sus costumbres y tradiciones, su vida moral y cristiana, su carácter, hecho de generosidad e hidalguía, y su santa Religión han de permanecer incólumes a través de todos estos cambios y vicisitudes de su cuerpo social, político y económico, si queremos que la Patria sea fiel a sí misma y a su historia y conserve la impronta con que fue entregada a la vida independiente por sus Padres y que la ha distinguido siempre y hecho amar por todos los pueblos de la tierra, en una palabra, si queremos que continúe siendo la República Argentina tal como la quisieron y soñaron los forjadores de su nacionalidad. Precisamente la robustez de ese espíritu es lo que le ha permitido a Argentina acoger innumerables hombres y mujeres de otros pueblos, que se han sentido felices en su seno como en su propia Patria, y cuyos hijos ya se consideran y tienen conciencia de argentinos, informados por ese mismo espíritu.

Pero ante los ataques, cada vez más fuertes y organizados, de ideologías y costumbres contrarias a las nuestras, sostenidos por poderosas instituciones políticas y económicas del exterior, todos los argentinos debemos unir nuestros esfuerzos en una cruzada de defensa del patrimonio espiritual de la Patria.

De aquí que la misión propia de las instituciones consagradas a afianzar y desarrollar los valores del espíritu en los individuos y en la sociedad, como la Iglesia, la Universidad Católica Argentina y también nuestra revista SAPIENTIA, sea defender con denuedo y acrecentar con decisión el tesoro espiritual con que la Patria fue engendrada y nació a la vida independiente, es decir, defender su alma que le confiere su fisonomía y vida específica y típicamente argentina: cuidar del cultivo y pureza de su idioma y de su literatura, fomentar las artes, la investigación científica y sus aplicaciones técnicas y, por encima de todo, fortalecer los valores y virtudes morales y robustecer, enaltecer y enraizar más hondamente la fe y las costumbres cristianas en la inteligencia y en el corazón de todos sus hijos.

En esa obra de reconquista, afianzamiento y desarrollo de la verdad científica, filosófica y teológica en la unidad integral de la Sabiduría, desde la cual se configura con toda precisión la visión del hombre y de la vida y se cimentan las costumbres cristianas, se halla empeñada desde su nacimiento nuestra revista SAPIENTIA y nuestra UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, con todos sus múltiples órganos, consciente de que los grandes valores del humanismo cristiano, hecho de arte, ciencia y técnica jerárquicamente subordinados a la Sabiduría cristiana, como fundamento de una vida digna del hombre y del hijo de Dios sobre la tierra, son afortunadamente los mismos que los que constituyen el alma de la Patria, y que, por ende, trabajar por arraigar y aumentar este acervo espiritual humano-cristiano y contribuir a la formación científica y cristiana de nuestra juventud, es hacer el aporte más eficaz al afianzamiento y desarrollo del espíritu y esencia misma de la Patria.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Rector de la Universidad Católica Argentina
"Santa María de los Buenos Aires"

SANTO TOMAS Y LA FILOSOFIA CRISTIANA ACTUAL

Nadie ignora la posición privilegiada que ha logrado Sto. Tomás en el magisterio de la Iglesia; pero fueron y son aún muchos los que no se resignan a esta situación y de muchas maneras muestran no captarla; no sólo porque están impacientes por sacudir un yugo que reduciría a la nada la libertad del pensamiento, o por romper un monopolio que creen lesivo para la abertura o polivalencia que debe reconocérsele a la reflexión filosófica, sino también porque están convencidos de que el tomismo es inadecuado para expresar la verdad cristiana. Y esta protesta tácita o explícita que se repite de siglo en siglo, se ha intensificado en algunos sectores fuera y dentro de la Iglesia, sobre todo a partir de la *Encíclica Aeterni Patris*, con la que León XIII el 4 de agosto de 1879, exhortaba, más aún, ordenaba a todas las escuelas católicas que cortaran de plano con los equívocos del pensamiento moderno y retornaran a la tradición patristico-escolástica, señalando a Santo Tomás como el Maestro y guía por excelencia. La intervención pontificia recogió el aplauso unánime de los centros de cultura católico (1): el resultado fue la profundización, en cada uno de los sectores, de la reflexión especulativa sobre los principios del Aquinate tanto en su expansión interior como en sus fundamentos y derivaciones históricas, en la amplitud que ellos ofrecen para recoger las que pueden ser legítimas instancias del pensamiento moderno.

El tomismo no ha tenido sin embargo una vida fácil en estos decenios de renovación del pensamiento católico; y hoy mismo, es preciso reconocerlo sin timidez, aún más, nunca como hoy, a 80 años de distancia de la iniciativa leonina, la deseada afirmación del tomismo en las escuelas católicas ha sido hostigada, aún por aquellos que se proclaman teístas convencidos, pensadores cristianos, espiritualistas cristianos, etc. De estas filas han salido aquéllos que quieren un Sto. Tomás confinado a un período histórico del pensamiento que se ha cerrado ya, (2) y entienden sustituirlo, aún en las escuelas católicas o

(1) Confróntese la imponente documentación en el volumen de J. J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae*, Romae 1914, t. I, págs. 407 ss.

(2) Es conocida la declaración de Peguy —que llegó a la verdad por estímulo de la obra de Sto. Tomás— quien, con profunda amargura enfocaba este fenómeno: "Une fois de plus, Saint Thomas n'aura rien... Et il sera comme il était et ce qu'il était il y a vingt —cinq ou trente ans: un grand docteur dans le passé; un grand Théologien dans le passé. Respecté, vénéré. Sans prise dans le présent, sans entrée, sans cette morsure, qui est un phénomène si singulier, sans ce mordant qui seul compte et que nous avons commencé d'étudier en nous servant pré-

dependientes de instituciones católicas con filosofías de marcas más recientes.

Hoy la situación no puede ser comparada con la anarquía de las escuelas encontrada por León XIII en el comienzo de su pontificado, puesto que el tomismo, gracias a la acción continua de los últimos pontífices ⁽³⁾ y al tesón crítico y especulativo de estudiosos de categoría internacional, se ha afirmado más allá de toda disputa; sin embargo, en otro sentido, puede decirse que la situación ha empeorado, y ésto considerándolo bajo varios otros aspectos.

Muchos —entendemos siempre referirnos a los críticos del tomismo, que se dicen teístas, espiritualistas cristianos y por ende se profesan pertenecientes al pensamiento cristiano— hablan del tomismo y lo toman como sinónimo de escolástica, ignorando sin embargo todo cuanto forma la originalidad del pensamiento tomista, la razón de las aspérrimas luchas y condenas que él ha sostenido. En realidad es al Tomismo y no a una síntesis escolástica genérica e incolora al que reconducen los documentos pontificios. Esta osadía, o llamémosla ligereza, es intolerable después de los explícitos documentos pontificios y los resultados de la historiografía medieval que ha aclarado en términos inequívocos la originalidad de la posición doctrinal de Sto. Tomás ⁽⁴⁾.

Otros entre esos espiritualistas, juzgan al tomismo como un mero aristotelismo trasplantado al ámbito de los problemas del cristianismo, frente al que permanecería extraña, según ellos, aquella interioridad del ser proclamada por San Agustín y que el pensamiento moderno ha retomado con el principio de la autoconciencia... Es extraño, observamos en seguida, que esta habladoría tenga curso todavía entre gente de cultura: fue precisamente esta misma la calumnia lanzada hace más de un siglo por Hermes, Günther, Frohschammer ⁽⁵⁾ y sus secuaces, que alarmó a Gregorio XVI y Pío IX, quienes procedieron decididamente a su condena y lo que empujó a León XIII y a sus sucesores a ordenar la vuelta al tomismo. Es sabido que, para quitar toda posibilidad de equívoco, León XIII no vaciló en hacer exhumar la cuestión rosminiana y proceder a la condena de las cuarenta proposiciones de Rosmini.

Y bien, dígase, como reconocimiento a Rosmini, pero también para nuestro menoscabo, la concesión rosminiana, era y quería ser ciertamente en sí misma, una concesión mucho menos radical al inmanentismo que aquella que hoy se lanza tranquilamente y se pone en marcha en los mismos ambientes católicos por los propiciadores de los distintos movimientos del nuevo es-

cisément de l'appareil, de l'instrument bergsonien (un grand docteur considéré, célèbre, consacré, dénombré, enterré)" (Ch. PEGUY, *Note conjointe sur Monsieur Descartes et la Philosophie Cartésienne*, extraída de los "Etudes" fascículos del 20 de marzo de 1934.

⁽³⁾ Ver además el vol. de J. J. BERTHIER, t. I, págs. 44 y 45.

⁽⁴⁾ Cfr. la lúcida y sustanciosa síntesis de L. BOGLIOLO, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia, 1959, págs. 91 y vs.

⁽⁵⁾ Cfr. J. FROHSCHAMMER, *Die Philosophie des Thomas von Aquino* kritisch gewürdigt, Leipzig, 1889. En la *Vorrede* (p. V) está dicho expresamente que la obra ha sido escrita para atacar a la *Aeterni Patris* y oponer resistencia a los progresos que el tomismo iba haciendo en Alemania.

piritualismo cristiano, que se declara abiertamente antiescolástico y sobre todo antitomista.

Otros, al mismo tiempo, y pueden ser desde luego, los mismos que entienden arrebatarse la sucesión de Santo Tomás en la Iglesia contemporánea, proclaman a sabiendas y sin reticencias que el tomismo más que favorecer resulta negativo para el Cristianismo, que es la causa del aislamiento en el cual se encontraría la Iglesia en el mundo moderno y de la aridez espiritual de las fórmulas de su magisterio... En suma: el tomismo hoy en lugar de proporcionar la guía y los pilares de la orientación del pensamiento está perdiendo cada vez más acciones en aquellos mismos refugios de la cultura cristiana —como las Universidades y escuelas católicas superiores de cualquier grado— que él había levantado como testimonio de la cumplida universalidad de la verdad cristiana entre la admiración de sus mismos adversarios. Y esto explica porque en muchas escuelas dirigidas por católicos se prefieran textos de filósofos y de historias de la filosofía compilados por autores que se declaran, sin más, no cristianos o sumisos a los principios del pensamiento moderno o también enmascaran —lo que es peor— al idealismo mismo bajo la fácil y genérica declaración de agustinismo, romismianismo y otras dudosas mezclas. Así el 80º aniversario de la *Aeterni Patris* si no termina exactamente en un funeral, presenta un balance demasiado preocupante ya sea por la invasión despreocupada y la astucia de los nuevos aspirantes a la sucesión de Santo Tomás, ya sea por la crédula buena fe de los que se satisfacen con cualquier profesión de espiritualismo o teísmo y no se dan cuenta del peligroso contrabando. Es mejor, conviene decirlo claramente, tener como adversario a un ateo o un panteísta convencido, que aceptar como amigo a un espiritualista o teísta equívoco, aún si no se declara abiertamente partidario del doble juego. Tal situación de las escuelas católicas —no sólo en Francia sino también en España e Italia— corre el riesgo de presentar en estas vísperas del IIº Concilio Ecuménico Vaticano, las mismas perturbaciones en la esfera especulativa, que está más cerca de la vida individual o social de los pueblos, que angustiaban la vigilia del primer Concilio Vaticano de hace un siglo. Un llamado entonces al significado de las ordenanzas pontificias para la vuelta al tomismo será útil, al menos para aclarar el intento preciso que sobre todo los últimos Pontífices —de León XIII a S. Pío X, Benedicto XIV, Pío XI y Pío XII— han seguido en sus intervenciones: ello se eleva según nuestro modo de ver, a un significado de valor estructural decisivo en los triunfos de la Iglesia moderna y contemporánea. Ello se irradia del centro de su vida carismática hasta las más variadas y remotas estribaciones de su inserción en la vida de los estados y de los pueblos de las distintas culturas y sobre todo de las grandes masas en movimiento en todos los continentes, que por primera vez en la historia de la humanidad se asoman como fuerzas determinantes para lo que será el futuro camino del mundo.

A partir de esta preocupación, es decir, de la convicción de que la con-

fusión de ideas —aún si se presenta con buena fe— no podrá ofrecer nunca ningún principio de orientación, que han nacido y se exponen las siguientes consideraciones.

Como primer paso, destruyamos el terreno de los equívocos más evidentes. Hagamos ante todo la observación de que la presencia de un “Maestro” en filosofía como en cualquier otra rama de la actividad del espíritu no tiene en sí misma nada de destructivo o lesivo para la actividad del pensamiento. Toda época, antigua o moderna, ha tenido sus escuelas filosóficas, y toda escuela es sabido, toma su camino y nombre de un maestro que ha trazado un surco bien definido, que ha creado una atmósfera, que ha encontrado una problemática sobre la determinación del ser y de su verdad. Hegel dice, por ejemplo, que “ser spinoziano es el comienzo esencial del filosofar” (6); otros afirman que la filosofía en sentido estricto empieza con Descartes, otros precisan (y entre éstos algún espiritualista cristiano) que el pensamiento crítico y la filosofía auténtica no se tiene sino con Kant, con Fichte, con Hegel. ¿Qué es esto sino proclamar un Maestro, declararse por un Maestro, elegir en el ámbito del pensamiento? ¿Y por qué entonces no sería permitido a la Iglesia que tiene una autoridad garantida sólidamente, una experiencia espiritual universal y una labor de guía doctrinal bien precisa, señalar a un Maestro y cierto tipo de pensamiento, esto es, de hacer aquello que cada escuela hizo siempre?

No debe sorprender entonces que la Iglesia haya hecho su elección y haya señalado con normas bien precisas un Maestro propio a cuantos entienden desarrollar la propia actividad de pensamiento dentro de la Iglesia misma al servicio de su verdad y de sus ideales de verdad y de enseñanza de los pueblos. No solamente nadie puede negar a la Iglesia este derecho, ya que del ejercicio de sus derechos la Iglesia no debe rendir cuenta a nadie; sino que nadie tiene tampoco motivo para lamentarse como si esta elección fuera lesiva para la libertad del pensamiento o se volviese nociva al propio interés de la doctrina cristiana.

Como en la antigüedad hemos tenido escuelas platónicas, aristotélicas, estoicas, y en los tiempos modernos escuelas cartesianas, leibnicianas, lockianas, kantianas, hegelianas... a las que todos reconocen el mérito de haber indagado un surco preciso de la investigación especulativa, dejemos entonces también a la Iglesia —ya que ella lo quiere— ahondar en el surco del tomismo y, señalar a los que aceptan su guía espiritual la tarea de colaborar con ella en este trabajo. La Iglesia, pues, no hizo más que ejercer el derecho de elección en el ámbito de su vida. La Iglesia se ha declarado formalmente por Santo Tomás y no por alguno de los Padres griegos o latinos; ni aún por San Agustín: aquéllos son grandes, todos, y San Agustín es grandísimo y la Iglesia los honra y a menudo acude a ellos en el ejercicio de su magisterio,

(6) Cfr. *Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1844, XV, pág. 337.

pero la guía oficial reconocida y declarada, o sea, la guía canónica o canonizada, que por sí misma es autoridad, es una sola: el Doctor Angélico. Este punto es y debe permanecer capital para todos aquéllos que aceptan el Magisterio de la Iglesia.

La prescripción leonina ha pasado, en efecto, a la legislación eclesiástica del Nuevo Código de Derecho Canónico, preparado por S. Pío X y promulgado en 1917 por Benedicto XV (7). Conviene releer el texto.

Can. 1366 2: "Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant" (p. 693).

Igual prescripción había sido hecha a los religiosos sin distinción:

Can. 589 1: "Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium in sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis" (p. 292 s.).

Los dos Cánones recogen y precisan en el sobrio estilo legal, cuanto León XIII y S. Pío X habían proclamado y prescripto, como si la vuelta al estudio y la doctrina de Santo Tomás fuese la finalidad y el objetivo más anhelado de sus misiones apostólicas.

A título de comentario de los dos Cánones será suficiente una referencia a la obra de S. Pío X, continuador fiel de la obra de León XIII y ejecutor convencido de las prescripciones de la Aeterni Patris de 1879, desde que fue Obispo y Patriarca, cuando en Mantua y Venecia explicaba a los jóvenes seminaristas las dos Sumas del Angélico. Más aún, podemos decir, el Santo Pontífice tiene las más dolientes y fuertes expresiones para incitar al estudio del Angélico como jamás habían sido expresadas por la Suprema Autoridad Eclesiástica.

1. No bien fue elevado al Solio Pontificio se apresuraba a confirmar las prescripciones leoninas insistiendo sobre la urgencia y el deber de su aplicación y declaraba que sólo con la vuelta a Santo Tomás se podía esperar ofrecer una barrera sólida contra la invasión creciente de los nuevos errores: "Ad nos quod attinet, quando pontificatus noster incidit in tempora traditae a patribus sapientiae inimica fortasse magis quam unquam antea, omnino oportere ducimus, ut quae decessor illustris de cultura Philosophiae doctrinaeque thomisticae constituisset, ea religiosissime servanda, atque etiam in spem fructum provehenda curemus. Huius rei gratia, Romanam a Sancto Tho-

(7) Nos limitamos a comentar la prescripción de claridad lapidaria del Código —que a nuestro modo de ver resuelve de manera decisiva el problema disciplinario— como llamada y campana de alarma para el caos al que amenaza volver hoy el pensamiento cristiano. Nos proponemos en notas sucesivas indicar, ya sea la acción de los últimos Pontífices para la vuelta al tomismo, ya sean las tergiversaciones de la escolástica antitomista como las tentativas del nuevo espiritualismo idealista para minar la tradición e introducir la inmanencia moderna en la vida y en la doctrina cristiana.

ma Academiam, quae in caeteris id genus institutis principem sibi locum iure vindicat, uti peculiari quadam Leonis floruit, similiter nostra posthac florere providentia volumus" (8).

Una característica digna de ser señalada, que estaba ya en el espíritu de las prescripciones leoninas, es la explícita declaración u ordenanza que *todos* los estudiosos y pensadores católicos del mundo entero y no solamente los profesores de Universidades Católicas y de Seminarios eclesiásticos, están obligados a seguir al Aquinate en la crítica al pensamiento moderno: "Quae tamen cohortatio non ad hos tantummodo spectet, sed pertineat, uti debet, ad omnes quicumque in catholici Orbis terrarum scholis Philosophiam tradunt, nimirum curae habeant a via et ratione Aquinati numquam discedere, in eandemque quotidie studiosius insistant. Vehementer autem universis auctores sumus, ut solertiam laboresque suos conferant maxime ad coerere dum pro virili parte communem illam rationis Fideique pestem, quae longe lateque serpit: "Neorationalismum" dicimus, cuius ne perniciosos afflatus sacra praesertim iuventus vel minimum sentiat, omni ope atque opera providentum est". (I. c., p. 273).

2. Una nueva puntualización se lee en la obra maestra doctrinal de su pontificado que es la Encíclica *Pascendi*, donde, entre los medios para combatir el modernismo se indica en primer lugar la filosofía escolástica y expresamente tomista: "Primo loco, ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut *Philosophia Scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur... (et) quod reicaput est, Philosophiam Scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a sancto Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a Decessore nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et, quatenus opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatam deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse*" (p. 276: la cursiva es nuestra).

3. El último documento del Santo Pontífice a favor del estudio de Santo Tomás —es de los últimos días de su vida y no podía ser más perentorio: constituye la afirmación más vigorosa después de la acción de Juan XXII para determinar la posición del Doctor Angélico en la Iglesia— merecería ser transcrito totalmente. Se trata del célebre *Motus Proprio: Doctoris Angelici* publicado en la fiesta de San Pedro el 29 de Junio de 1914, un mes apenas antes de la muerte, casi como el Testamento doctrinal de todo su Pontificado.

A manera de introducción el Papa recuerda la precisa prescripción emanada ya de la Encíclica *Sacrorum Antistitum* del 1º de Setiembre de 1910, que decía: "Ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus, ut, philosophia

(8) Tomado de J. J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas "Doctor Communis Ecclesiae"*, Romae, 1914, vol. I (único publicado), pág. 272.

scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur... Quo rei caput est, *philosophium scholasticam quam sequendam praecipue intelligimus, quae a Sancto Thoma Aquinate est tradita: de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et., qua, opus, sit, instauramus et confirmamus scrupulose ab universis servari iubemus*".

De inmediato el Santo Pontífice rechaza una interpretación patrocinada probablemente ayer como hoy por Escuelas y Ordenes religiosas que pensaban obedecer al mandato pontificio optando por los autores escolásticos de su tradición, apoyándose en el "Praecipue" que en esa Encíclica caracterizaba a Santo Tomás; pero el adverbio tenía un sentido de "exclusividad" no de mera preferencia: "Jam vero, cum dictum hoc loco a nobis esset "praecipue" Aquinatis sequendam philosophiam, non "unice, nonnulli sibi persuaserunt sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis e Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset quamvis principii Sancti Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendam. At eos multum animus fefellit. *Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, nos de eius principii maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur*".

Tal como es de rechazar igualmente, ya que continúa la opinión de esos Escolásticos, para quienes los eventuales errores en el conocimiento de la naturaleza no podían tener consecuencias para el conocimiento de Dios, y sin embargo conviene tener en cuenta con todo rigor la doctrina opuesta de Santo Tomás: "Ut enim illa rejicienda est quorumdum veterum opinio, nihil interesse ad Fidei veritatem quid quisque de rebus creatis sentiat, dummodo de Deo recte sentiatur, siquidam error de natura rerum falsam Dei cognitionem parit; ita *sancte inviolateque servanda sunt posita ab Aquinate principia philosophiae, quibus et talis rerum creaturum scientia comparatur quae cum Fide aptissime congrua, et omnesomnium aetatum errores refutantur*; et certo dignosci licet quae Deo soli sunt, neque ulli praeter ipsum attribuenda et mirifici tum diversitas tum analogia quae est inter Deum eiusque opera: quam quidam et diversitatem et analogiam quae est inter Deum eiusque opera: quam quidam et diversitatem et analogiam Concilium Lateranense IV sic expresserat: "Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda". (pág. 696: la cursiva es nuestra).

Se trata, puntualiza el Documento, de que en los principios de Sto. Tomás se encuentran las conclusiones de todo aquello que de más sólido han encontrado los mejores filósofos y los Padres de la Iglesia al meditar sobre la naturaleza de Dios y del hombre, de modo que la filosofía tomista es la mejor propedéutica y el baluarte más seguro de la religión: "Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio semel destituta fuerit, *frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuius principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variique Modernismi erroribus aut communia sunt, aut certe non repugnant. Nam quae in philosophia Sancti Tho-*

mae sunt capita non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoque modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus reveleta divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur".

La conclusión de esta primera parte introductoria no podía ser más categórica y expresar la característica del insigne Documento, al indicar la propia doctrina de Sto. Tomás como la única enseñanza oficial: "ITAQUE OMNES QUI PHILOSOPHIAE ET SACRAE THEOLOGIAE TRADENDAE DANT OPERAM, ILLUD ADMONITUS IAM VOLUIMUS SI ULLUM VESTIGIUM, PRAESERTIM IN METAPHYSICIS, AB AQUINATE DISCEDERENT, NON SINE MAGNO DETRIMENTO FORE".

La doctrina de la cual se habla, precisa el Documento, es la que conduce a los principios y las tesis principales de Sto. Tomás, entendidas en su genuino significado y no tergiversadas por una exégesis preconcebida: "Nunc vero hoc praeterea edicimus, non modo non sequi Thomam, sed hongissime a sancto Doctore aberrare eos, qui, quae in ipsius Philosophia principia et pronuntiata majora sunt, illa perverse interpretantur aut prorsus contemnant".

Respecto a los otros Autores que hubiesen sido alabados por los Sumos Pontífices se puede observar que esa alabanza se refiere a los principios que tienen de común con el Aquinate o que no le son contrarios. Siguen algunas prescripciones de orden práctico:

1. La enseñanza de la Teología tenga por fundamento la filosofía tomista y en los seminarios siempre que deba usarse un manual elíjaselo entre los de segura doctrina tomista.

2. En las Universidades como en los más importantes Ateneos, Seminarios e Institutos que pueden conferir grados académicos, el texto obligatorio es la Suma Teológica de Santo Tomás —y todo privilegio al respecto queda revocado— que siempre acompañó al Supremo Magisterio de la Iglesia en sus actos más solemnes: verificando así el elogio casi profético pronunciado por Juan XXII en la Alocución pronunciada en honor del Santo en el Consistorio de 1318: "Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam, quam omenes alii Doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae" (pág. 698) Elogio reiterado y conformado por los siguientes Pontífices, especialmente por S. Pío V que lo proclamó Doctor, y por Benedicto XIV que atribuía al Angélico todo el mérito de cuanto él había escrito en sus libros.

La Conclusión retoma con nuevo vigor la prescripción que constituye el objeto especial del *Motu Proprio* para el decoro de la Teología y de todas las disciplinas sacras. No se trata de una exhortación o de una simple insinuación,

sino de una orden taxativa: "Itaque "ut genuina et integra sancti Thomae doctrina in scholis floreat, nos volumus, iubemus, praecimus, ut qui magisterium sacrae Theologiae obtinent in Universitatibus, magnis Llyceis, Collegiis, Seminariis, Institutis, quae habeant ex apostolico Indulto Potestatem gradus academicos et lauream in eadem disciplina conferendi, *Summam Theologicam* Sancti Thomae tamquam praelectionum suarum textum habeant, et latino sermone explicent in eoque sedulan ponant operam ut erga illam auditores optime afficiantur (pág. 698). Se vuelve a recordar finalmente que a esta norma deben atenerse en el término de tres años "Los Institutos y Facultades de las Ordenes y Congregaciones religiosas que ya tuvieran el privilegio de conferir grados académicos, so pena de serles revocado ese privilegio". No se podía usar un estilo más fuerte y resuelto: "Atque haec statumus, contrariis quibuslibet non obstantibus" (p. 699).

Ninguno podrá dudar de la claridad y firmeza de estas prescripciones y de la finalidad precisa a la que tienden, es decir: a) denunciar ante todos cualquier compromiso del pensamiento cristiano con el principio de inmanencia bajo cualquier aspecto. b) vigorizar el pensamiento cristiano decaído por culpa de una Escolástica genérica y pendenciera, con la elección precisa del tomismo como doctrina oficial para profundizar y continuar en el plano de las instancias del pensamiento y del mundo moderno.

Los dos momentos deben ser mantenidos con clara distinción, puesto que es muy diverso el relieve teórico que asume cada uno de ellos respecto a la doctrina de la Iglesia y de su misión de verdad. Será conveniente, aún para respetar el orden de los problemas, comenzar por el segundo punto, es decir por la desvinculación —en el sentido de elección y preferencia— del tomismo, respecto de las otras escuelas de la Escolástica.

La Escolástica es una acumulación de tendencia y de escuelas contrastantes y no una corriente doctrinal unitaria. A parte de una vaga admisión de realismo —no siempre consistente— y de un acuerdo —a menudo menos consistente aun entre razón y fe— ellas no tienen casi nada de común en la Fundamentación y análisis de las relaciones entre el ser y el pensamiento, entre la razón y la Fe. Quien habla todavía y enjuicia genéricamente a la Escolástica, sin hacer distingos, hace uso abusivo de las simplificaciones mucho más de quien quisiera hablar y juzgar de la filosofía moderna genéricamente. Tratemos de aclarar, la Filosofía moderna dispone en su desarrollo histórico de un principio unitario del que carece la Escolástica. El principio característico de la filosofía moderna es la proclamación de la inmanencia o sea de la pertenencia intrínseca del ser a la subjetividad humana, como diremos en su momento oportuno; este principio que atribuye a la conciencia humana el momento activo en la determinación de la verdad se mantiene como un hilo ininterrumpido de Descartes a Kant a Hegel a Nietzsche, a Sartre, a Jaspers...

Las distintas filosofías modernas prekantianas y poskantianas pueden ser presentadas como formas ascendentes y descendentes de la progresiva profundiza-

ción del mismo principio de inmanencia, en el que la exigencia teórica del principio mismo es invocada por la crítica de la forma inadecuada de inmanencia y por la presentación de aquella forma que se quiere proponer como la forma definitiva y acabada. Es decir, que mientras la filosofía moderna puede reconducir su génesis y su desarrollo a un principio unitario, éste falta en cambio en la Escolástica. Ya en el siglo XIV a poco tiempo de la muerte de Sto. Tomás pululaban escuelas y cátedras antagónicas que es inútil enumerar aquí, y en el tiempo de Sto. Tomás en París los partidarios del agustinismo tradicional combatían contra los averroístas y ambos se unían para combatir al tomismo. El realismo, que puede ser considerado como principio y denominador común de todas las Escuelas medievales no tiene el significado unitario que tiene el idealismo para el pensamiento moderno: ese realismo no se articula como la inmanencia moderna en un principio genético que urge y solicita su propia coherencia y se determina entonces gracias a la presión de tal coherencia —es más bien lo contrario aquello que se impone a la evidencia de un examen histórico y crítico de la Escolástica, es decir, que la instancia realista se quiebra con el quebrarse de las escuelas, hasta perder toda consistencia, de tal manera que anticipa en las direcciones nominalistas más resueltas el subjetivismo moderno. Una clasificación documentada y razonada de estas escuelas y la exposición de la lucha que muy de acuerdo hicieron al tomismo, aún tomando sólo lo más importante sería sumamente instructiva y permitiría un balance no muy halagüeño de casi seis siglos del pensamiento cristiano.

El irrumpir de la avalancha del pensamiento moderno, anunciada ya en Italia con el pensamiento de Telesio, canónico pontificio y del dominico Campanella y afirmada rápidamente por Descartes, alumno de los jesuitas, debió haber tenido las fuerzas del pensamiento tradicional. En realidad, todo fue bien pronto a la deriva y se mostró desnudamente la fragilidad y la inconsistencia de la Escolástica que había sobrevivido. Más aún, se llegó hasta el punto de que el mismo Descartes y los cartesianos, el ontólogo Malebranche como Leibniz y los leibnicianos encontraron la oportunidad de presentarse como auténticos filósofos cristianos, como los defensores del espiritualismo, del teísmo y de la religión cristiana contra el ateísmo de los filósofos libertinos y el verbalismo vacío de la Escolástica sobreviviente. Era también ese el clima del Ochocientos cuando el tradicionalismo de Lammenais, el Ontologismo de los Lovanienses y de Gioberti, el inmanentismo del trío alemán Hermes-Günther-Frohschamer, el nuevo camino del inmanentismo ontológico de Rosmini alarmaron al Magisterio Supremo de la Iglesia quien tomó las providencias conocidas.

La conclusión o balance esencial del ciclo histórico de las doctrinas católicas, desde Santo Tomás a nuestros días, no puede ser sino una sola, ya sea en el campo objetivo del juicio especulativo, como en el campo positivo del magisterio eclesiástico. Y puede ser expresada en los siguientes puntos:

1. — La Escolástica no expresa de ninguna manera una *Weltanschauung* doctrinal unitaria sino que es un término colectivo que abraza tendencias doctrinales opuestas e inconciliables.
2. — La Escolástica logró unirse casi únicamente para hacer frente al tomismo e impedirle aquella afirmación que Juan XXII en 1324 se proponía con la canonización del Doctor Angélico.
3. — La Escolástica, por sus incertidumbres sobre los puntos cruciales del pensamiento (relación entre ser y pensar, entre razón y fe...) no ha estado en condiciones de contener al pensamiento moderno y de responder a sus instancias. Estas han sido efectivamente, las razones que han provocado la publicación de la *Aeterni Patris* y de los documentos pontificios sucesivos orientados a hacer del tomismo la doctrina oficial de las Escuelas católicas.
4. — La vuelta al tomismo está indicada por el retorno a los principios fundamentales (*pronuntiata maiora*) de la filosofía y sobre todo de la metafísica de Sto. Tomás: esto excluye el tratarse de la vuelta a una Escolástica en sentido genérico.

El estudio de Sto. Tomás debe ser extraído directamente de las obras del Angélico, en sus textos y contextos, y por ello fue ordenada la edición crítica: y esto excluye, aunque en sentido distinto a la observación anterior, que se tome por tomismo auténtico el mero "resultado" de la "tradición histórica tomista", sino que ella debe ser también confrontada y probada respecto de sus fuentes. La posibilidad de poder hoy, gracias a las investigaciones crítico-históricas, determinar con mayor precisión el pensamiento del Angélico en su auténtica fuerza y originalidad debe causar placer a cualquiera, sobre todo a sus discípulos.

* * *

Expresada con una fórmula evidente la característica fundamental de la filosofía moderna: *superación de la oposición entre ser y pensar*, lo que constituye, según Hegel, el desdoblamiento supremo (*die höchste Entzweiung*); en consecuencia esta filosofía tiende a resolver el "contenido" en la "forma" de manera tal que el contenido del pensamiento deja de ser algo presupuesto, condicionante e independiente del pensamiento y todo tiene valor sólo en cuanto está contenido en la conciencia, no en cuanto es "cosa" en sí o por sí. Es este el principio moderno o bien "crítico" del filosofar: la filosofía moderna es consciente de la oposición de pensamiento y naturaleza, que tiene delante; espíritu y naturaleza, pensar y ser son los dos lados infinitos de la Idea en la que se cumple la superación de su oposición.

Es necesario tener presente que el pensamiento moderno está condicionado, en su historia interior, por factores complejos cuyo influjo antes que en un

plano puramente teórico debe verse en una atmósfera particular que hizo posible y aceptable el nuevo comienzo con Descartes. Es el estilo moderno que aparece y se impone al espíritu europeo y que ha sido provocado, al menos en parte, por la decadencia de la escolástica en sus formas más huecas y caducas como las direcciones formalistas y nominalistas ⁽¹⁰⁾. Hegel, como antes Descartes y Kant, insiste también sobre la nueva dirección experimental de la ciencia moderna (Galileo Kepler Newton), sobre el descubrimiento de nuevos continentes, sobre la reforma luterana... fermentos todos para una toma de conciencia definitiva por parte del hombre del "principio de la conciencia" como constitutivo de la verdad. Sea como fuera debe quedar firme que si la separación entre el principio de la filosofía moderna y el de la precedente filosofía cristiana de cualquier dirección, es precisa, el caos doctrinal de la Escolástica decadente y su creciente empobrecimiento metafísico han contribuido decididamente a crear las condiciones inmediatas de la nueva dirección del pensamiento.

Este nuevo camino se presenta a un mismo tiempo en su primera fase con Descartes, Malebranche, Leibniz... con el propósito de estar en plena armonía con la fe; más bien estos pensadores están convencidos de satisfacer las exigencias de la fe con tanta mayor adhesión cuanto no hubiera podido hacerlo la vieja filosofía. El carácter anticristiano o irreligioso sin más, se manifiesta sin reticencias, violentamente en el pensamiento de Spinoza, se expande mediante el racionalismo iluminista francés y alemán de los siglos XVII y XVIII y se consolida con la crítica a la religión revelada hecha por Voltaire - Rousseau - Reimarus - Lessing - Kant... El idealismo trascendental (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche...) llegará por grados a la decisiva extramisión de la religión histórica revelada por la vida del espíritu.

Esta claro, que lo que importa en esta discusión de principio, no es la conducta personal de los filósofos hacia la religión o las conclusiones de concordismo que a veces ellos (por ejm.: el mismo Hegel) propugnan entre razón y fe, sino solamente la *exigencia* de principio, o sea la incompatibilidad de la exigencia del principio moderno de inmanencia en su núcleo teórico con la exigencia del principio de trascendencia de la religión revelada y de la fe cristiana ⁽¹¹⁾. Creemos poder afirmar como realidad evidente después de cuatro siglos de pensamiento moderno, la incompatibilidad entre el principio de la tras-

(10) Un lugar de particular importancia, para un estudio de este conflicto y tránsito, le compete a Suárez cuyas *Diputationes metaphysicae* fueron el texto acogido y estudiado universalmente por todas las Universidades europeas.

Cfr. la amplia documentación al respecto en M. WUNDT, *Deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts*, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte, 29, Tübingen 1939, p. 41 ss., 173 ss., 269 ss. y passim.)

(11) Un crítico protestante no es menos decidido en este juicio "Wo die Idealismen vom Christentum sprechen, handelt es sich gar nicht um *das* Christentum, sondern entweder um ein verholztes, von seiten der Aufklärung, oder ein verfluchtigtes, von seiten des Idealismus selbst. Wo der Idealismus sich als Christentum ausgibt, handelt es sich entweder um ein abgeblasstes Christentum oder um eine Inkonsequenz vom idealistischen Stand punkt aus, eine Verbeugung vor der geltenden Religion un Tradition, meistens um beides" (K. Groos, *Der deutsche Idealismus und Christentum*, München, 1927, p. 17).

cendencia y el principio de la immanencia: esa incompatibilidad no se funda solo sobre las declaraciones de aquellos representantes del pensamiento moderno que han rechazado explícitamente la visión cristiana y religiosa del mundo (por ej. la izquierda hegeliana: Strauss, Bau, Feurbach, Marx...), mas se apela sobre todo a la coherencia misma del principio al que se dirige y evoca en su misma génesis el pensamiento moderno. En este sentido estamos entonces de acuerdo con Feuerbach y la izquierda hegeliana (Strauss, Baur, Ruge, Marx...) con el marxismo y con el existencialismo ateo anticristiano (Sartre, Camus, Merleau Ponty, Jaspers...) en que el resultado: o sea la conclusión del pensamiento moderno es la *finitud del ser* que comporta la eliminación al mismo tiempo de la trascendencia cristiana y del pseudo Absoluto afirmado por el idealismo metafísico (Yo, Razón, Idea, Voluntad), y el ser es declarado "finito" por la filosofía contemporánea y por el mismo Heidegger, por el hecho de que habiendo sido eliminada la pseudo teología idealista y cualquier referencia al Absoluto, no queda sino la *realidad de la conciencia* del hombre histórico, como individuo y como sociedad, en su hacerse temporal.

La inconciabilidad y la oposición de la cual se habla puede ser expresada con distintas fórmulas según el aspecto que se toma en consideración en la estructura o formulación de la verdad. Procederemos todavía, para ser claros, de manera elemental.

a) El pensamiento moderno conduce al principio de lo *trascendental*, el Cristianismo en cambio se basa en el de la *Trascendencia*; lo trascendental es el *Yo pienso*, o sea el pensamiento en general e indica que el ser es y debe ser fundado únicamente a partir de las relaciones que pueden ser instituidas por la conciencia. Fichte escribe: "La naturaleza racional es precisamente en cuanto se *pone como siendo*, o sea en cuanto se vuelve consciente de sí misma. *Todo ser*, tanto del Yo como del No-Yo, es una determinada modificación de la conciencia, y sin una conciencia no hay ningún ser" (12). Esta distinción o diferencia es más profunda que la oposición entre ser y pensamiento de la que habla Hegel, pues constituye su razón y fundamento. En efecto el "*principio de lo trascendental* es la elevación del Cogito cartesiano a su exigencia teórica fundamental; dice que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del modo de estructurarse de la conciencia misma, de modo tal que el ser del que se habla o como quiera que se hable es el ser de conciencia simplemente". El principio de lo *trascendental* es pues el principio de la conciencia cuando se toma la conciencia no simplemente como función psicológica indi-

(12) "Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich, *als seiend setzt*, d. h.; inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles Sein, a) des Ich sofohl, als b) des Nicht-Ich, ist sine bestimmte Modifikation des Bewusstseins; und ohne ein Bewusstsein gibt es kein Sein" (Fichte, *Grundlage des Naturrechts, Einleitung*; ed. Medicus, Bd. II, p. 7; la última cursiva es mía. Otra fórmula lapidaria: "Das Sein ist Sein das Denkens, Daher ist das Denken, als Denken des Seins, Denken der Erkenntnis" (H. Cohen Logik der reinen Erkenntnis, Berlin, 1922, pág. 15).

vidual sino como presencialidad, como presencia constitutiva en acto, de la verdad, como "función universal" para que pueda haber conocimiento para cada cognoscente. Que la conciencia sea llamada *intelecto*, *experiencia*, *razón*, *intuición*, *dialéctica*, *vida*, *voluntad*, *libertad*, *elección*, *existencia* no significa de ninguna manera el abandono del principio de inmanencia, sino más bien su consolidación y progreso en cuanto queda siempre firme el principio de que la verdad tiene su punto de derivación en la subjetividad humana considerada, en la que según los sistemas es considerada como la principal función constitutiva de la verdad. Queda entonces firme en todos los sistemas modernos que la verdad mana de este brotar interior que el hombre mueve por su cuenta en el desarrollo de la vida y de la historia.

El principio de la trascendencia afirma, en cambio, ante todo que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del ser mismo que es el fundamento de la conciencia y es el acto respecto de la conciencia del cual ella es receptiva, porque, como afirma el mismo Heidegger, el ser no es un producto de la conciencia o bien del pensamiento: por el contrario es el pensamiento esencial que es un evento del ser (13). El trascender del ser respecto de la conciencia nace de la cualidad misma del ser como acto primero, como acto de todo acto y forma y, por ende, de todo aquello que se ofrece a la conciencia en acto (como objeto) y de la misma conciencia en acto. Entonces, no *cogito, ergo sum* sino viceversa: *sum, ergo cogito* (Kierkegaard). De esta manera el *ser* trasciende los entes como fundamento y causa suprema y es el constitutivo de la esencia divina en cuanto Dios es Acto puro y primer principio de toda la realidad: Dios como *esse subsistens*, *esse per essentiam*, *esse ipsum*... según Santo Tomás y en armonía con el Exodo, 3, 14.

b) El pensamiento moderno desenvuelve *el contenido* del pensamiento en el interior de la unidad del ser como ser de pensamiento sin residuos y "tiende" pues en sus direcciones metafísicas tanto en el racionalismo como en el idealismo metafísico, al monismo, bajo las formas de panteísmo, (Spinoza, el mismo Leibniz a su manera), o panenteísmo (Ficht, Schelling del I y II manera, Hegel). La pluralidad de los entes es multiplicidad de modos, de apariencias, de fenómenos, de sujetos empíricos...: la Sustancia, la Razón, la Idea absoluta... es *una* y el desarrollo de lo real es su desarrollo circular, el procedimiento necesario de sus modos, un devenir eterno. El Absoluto se presenta pues como la "Totalidad", en acto, de las formas y de los modos que permanecen por lo tanto inmanentes al Absoluto mismo.

El pensamiento cristiano afirma en cambio el dualismo, o sea, la distinción radical entre Dios y las creaturas según la absoluta cualidad metafísica como es la de Ser por esencia y del ente por participación, que está fundada en

(13) "Das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" (*Nachwort a Was ist Metaphysik*) V. Aufl. 1949, p. 43).

el principio puro teórico del surgimiento del acto (14). Al principio moderno de la "pertenencia necesaria" del finito al infinito se contraponen por consiguiente el principio de la libre creación o bien de la dependencia total de la creatura del Creador: esto expresa, por una parte, la máxima distancia metafísica según la cual Dios es lo Absoluto por sí mismo y la creatura es un efecto libre y contingente de su actividad, y así permanece también después de haber sido creada (Kieskegaard); por otra parte, gracias justamente a la creación Dios se adentra en cada ser según una forma de *presencia* por esencia, que es el encuentro de su causalidad y de su potencia. Las creaturas no son fenómenos, modos..., de aparecerse Dios, sino que han de reconocerse como sustancias consistentes por sí mismas y núcleos originarios de acción; pero su ser y operar nace de la presencia activa del ser y del operar de Dios.

c) El método del pensamiento moderno es el aislamiento del pensamiento en el proceso de la *duda*: ello comporta, en sus variadas formas la remoción de toda certeza inmediata, que lleve sobre determinados contenidos del pensamiento o de la experiencia para volver al acto mismo de pensar como presencia de sí mismo. a sí mismo, lo cual exige el replegarse total del pensamiento sobre sí mismo. Para obtener esto se ha recurrido justamente a la *duda*, a la conciencia de la duda, al acto de dudar, al pensamiento en el acto puro (de la duda), es decir, en el acto de conciencia que es la decisión de suspender toda adhesión de contenido para aferrarse como acto reflejo puro, presencia del presente, donde el presente es el acto mismo que se genera en la reflexión. Esta duda, que en Descartes tiene la apariencia de un acto o recurso provisorio, asume, en el pensamiento moderno más maduro, la función constitutiva del pensamiento como tal: la exigencia de la duda es la exigencia de la autonomía misma del pensamiento puro, que debe alejar de sí toda adhesión a lo finito y trascenderse de acto en acto en su puro actuarse al infinito... ya sea que deba emerger de esto el infinito en acto (idealismo metafísico), ya sea que deba dejar el paso al proceso infinito de lo finito (historicismo, neopositivismo, marxismo, existencialismo negativo).

El método del realismo tradicional arranca, en cambio, de la advertencia de la presencia inmediata y dialéctica al mismo tiempo de naturaleza y conciencia, de experiencia y reflexión, de mundo y Yo... de modo tal que si el ser del primer término se aclara en la presencia del segundo, el ser en acto del segundo no es posible a su vez sino por el actuarse o el ser en acto del primero, entonces distinción y pertenencia constitutiva a un mismo tiempo. Es esta mutua pertenencia la que da al mismo tiempo relieve y eficacia a la duda en su función eurística en cuanto se vuelve al contenido en su particularidad empí-

(14) "Das Christentum ist Dualismus. Gott ist der Schöpfer der Welt, die also durch ihn ist, nichtsdestoweniger, wirklich und bis zu einem gewissen Grade selbständig. Im eigentlichen Idealismus verblasst dieser ontologische Dualismus: auf der einen Seite die Wertesphäre, Ideen und Ideale, auf der andern die Wirklichkeit" (K. Groos, p. 81).

rica o histórica y no al contenido mismo como acto del acto de conciencia; de otro modo el pecado original del pensamiento, la raíz del error habría que atribuírsela al contenido en cuanto tal. Así el trabajo del pensamiento, para ser pensamiento debería realizarse entonces como expulsión y liberación de todo contenido para intensificarse en el acto como tal; en este sentido Nietzsche, aprobado por Heidegger, ha afirmado lo absoluto y la prioridad de la "voluntad de potencia", de la acción por sí misma (*Wille zur Macht, Wille zur Wille*), como resolución del principio moderno de la autoconciencia introducido por el *cogito*.

En esta resolución de la filosofía moderna, en el abandono definitivo de la trascendencia se tomó en consideración su principio o hilo conductor que es el principio de la conciencia, del cual ella en su avance toma siempre mayor conciencia liberándose cada vez de toda adhesión a los residuos del realismo analítico. A este respecto podemos al fin observar:

a) que las distinciones de racionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, irracionalismo, etc., no son sino variaciones del mismo principio de inmanencia y no lo contradicen sino más bien indican sus etapas y formas de desarrollo; el ser del cual se habla en todas y en cada una de estas formas es siempre el *ser de conciencia* y la diversidad se toma de la forma de la conciencia que consigue imponerse como principio del ser y de su movimiento. El ser es una modificación de la conciencia, dice Fichte, de la vida, dice Ortega.

b) que no una, sino varias veces en las distintas épocas, el principio de inmanencia llegó al ápice de su desarrollo, para iniciar luego un camino nuevo: así con Spinoza y Leibniz en el siglo XVII respecto del racionalismo (lo absoluto de la substancia y de la actividad), con Hume respecto del empirismo en el siglo XVIII (lo absoluto del acto de conciencia), con Kant en la posición de instancia crítica del *Bewusstsein überhaupt* o conciencia pura en general, en Hegel con la afirmación de lo Absoluto como Sujeto y Totalidad, en Nietzsche como voluntad de poderío, en Sartre y Camus como Voluntad de lo Absurdo, en Jaspers como libertad siempre abierta. Para Heidegger el discurso del ser no parece aún cerrado ⁽¹⁵⁾.

Filosofía clásica, filosofía cristiana y filosofía moderna indican tres tipos fundamentales de reflexión que corren su propio camino según, un itinerario cumplido. Uno se encuentra entonces frente a un problema *sui generis*, cuando la filosofía cristiana se apoya en sus representantes de la época patristica y medieval, en una y otra escuela del pensamiento antiguo, cuando no pocos filósofos modernos, propiciadores del principio de la inmanencia se refieren a la

(15) Cfr. C. FABRO, *L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger*, en "Giornale Critico della filosofia italiana", 1959, p. 240 y sig. Ver también: *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1947, p. 337 y sig.

doctrina cristiana y piensan que están de acuerdo con ella, más aún ser sus intérpretes legítimos y más "comprensivos".

c) En cuanto a las relaciones entre el pensamiento cristiano y el clásico se da ante todo el hecho de que vastas direcciones del pensamiento patristico y medieval se inspiraron en Platón, otras en cambio han vuelto a valorar más a Aristóteles casi completamente, dejado de lado por los Padres (algunos de los cuales —se puede ahora agregar— no han desdeñado ni siquiera el recurrir a la filosofía estioica) (16). Ahora es evidente que todas estas filosofías consideradas ya en las doctrinas ya en el método, son por sí inconciliables con las doctrinas y con el método de la filosofía cristiana. No obstante, la asimilación por parte del pensamiento cristiano es un hecho; el hecho se explica en cuanto el logos filosófico antiguo se elevaba y purificaba en su interior por un logos superior al mundo y al hombre que era precisamente la verdad de la revelación.

d) En las relaciones entre pensamiento cristiano y pensamiento moderno ocurre lo contrario porque la situación es precisamente al revés. Aquí la doctrina cristiana no se presenta como una filosofía entre las distintas filosofías, sino como doctrina religiosa, o bien, como la única "doctrina de la salvación" del hombre. El cristianismo afirma ser la única verdadera religión capaz de salvar al hombre, porque fue revelada por Dios mismo, fundada por Jesucristo, Hijo de Dios, conservada intacta y realizada históricamente por la Iglesia visible; su doctrina, por ende, no se fundamenta sobre garantías humanas y filosóficas sino sobre el magisterio directo de la Iglesia misma, mediante aquellos que se han constituídos en ella, con autoridad.

La relación entre la naturaleza y la gracia, entre la filosofía y la fe, entre la razón y la revelación... hoy, como en el tiempo de los Padres y de los Escolásticos, queda inmutada, es decir puramente funcional o bien instrumental y no constitutiva; la filosofía es y permanece como obra de la razón. Ahora bien, si la filosofía griega ha podido ser asumida hasta esta instrumentalidad, no lo puede ser sin embargo la filosofía moderna, en razón del principio de inmanencia que inspira a esta última, perjudicando radicalmente toda afirmación de trascendencia que es la base de la religión. Por otra parte en sus formas más maduras (racionalismo iluminista, deísmo, idealismo absoluto...) la misma filosofía moderna ha declarado expresamente de colocarse más allá y por encima es decir como "superación" de toda religión positiva.

e) Una filosofía cristiana no puede llamarse tal, sin embargo, sólo en cuanto se opone al racionalismo absoluto bajo cualquier forma, en cuanto éste, o cierra todo acceso a la Fe o la baja a un mero estado emocional. Tampoco

(16) Cfr. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1957.

puede aceptarse la solución irracionalista que atribuye a la existencia una lógica "propia", rompiendo —véase bien esto!— con la lógica tradicional de las esencias, de modo tal que el acceso a la verdad es proclamado obra de ímpetu, de inspiración, de elección, de situación o de otros factores que dominan el campo de la conciencia, pero no de reflexión o sea de referencia a los primeros principios del ser y del obrar en el horizonte ideal del último fin y en el horizonte histórico de una revelación hecha por Dios al hombre en el tiempo. También sobre este punto los distintos espiritualismos cristianos de derivación idealística, se callan, como se calla a sabiendas su padre, el idealismo.

En el plano comparativo de las doctrinas la situación hoy, es todo, menos una situación clara. Demos un ejemplo: Están los partidarios optimistas y simplistas, de una *philosophia perennis*, universal, que atraviesa los siglos y según los cuales —como afirmaba Leibniz— todas las filosofías son verdaderas por lo que afirman, e inadecuadas por lo que niegan, porque tienden justamente a volverse exclusivas. Esos, sin embargo, deberían demostrar como puede ser posible una concesión de valor universal y positivo cuando se elimina a priori lo particular, lo opuesto o sea lo negativo que es el error que está en la raíz del origen mismo de la filosofía y del carácter resolutivo, precisamente de la reflexión filosófica. Semejante *philosophia perennis* universal es, pues un mero horizonte ideal.

Hay además y esto en verdad es menos sorprendente, partidarios de una *philosophia perennis* en el campo del pensamiento cristiano, en la que deberían recogerse los principios comunes de la especulación patristicay escolástica por encima de todo contraste y oposición de escuela. La empresa no parece a priori imposible, dada la unidad de la inspiración religiosa entre la época patristica y la escolástica; en la realidad, en cambio, las cosas anduvieron muy distintas, como hemos dicho, y no existe una trama teonética fundamental que una a las distintas escuelas y el tomismo en una *Weltanschauung* cristiana común. La historia está allí para desmentir toda renaciente utopía de *philosophia perennis*.

Los hay finalmente, y aquí estamos en el *punctum dirimens* de la situación del pensamiento cristiano contemporáneo, propiciadores del idealismo cristiano, que se ha autodenominado espiritualismo cristiano y otros nombres por el estilo; para ellos el *principio de la inmanencia*, lejos de comportar las catastróficas consecuencias para la fe y la *Weltanschauung* cristiana denunciadas por el magisterio eclesiástico y por la polémica antiidealista, es un principio:

- a) de origen puramente cristiano, y entonces,
- b) es muy apto —más aún, el más apto— para expresar la verdad del mensaje cristiano, mientras,

- c) La filosofía escolástica —el tomismo inclusive más bien, como el primero— se muestra constitucionalmente incapaz para ese fin, porque ligado, —¡dicen!— al dualismo y cosmocentrismo griego.

Estas afirmaciones explícitas e implícitas, pero siempre presentes y compartidas en cualquier forma de espiritualismo cristiano, forman la envergadura de una situación que se ha deslindado en los ambientes católicos en la primera postguerra sobre todo bajo la presión de Blondel y ha crecido en esta segunda postguerra, mediante otros componentes, entre los cuales ha sido proclamada ya por algunos sin reticencias la solución rosminiana.

¿Cómo juzgarían hoy León XIII y Pío X, si lo pudieran hacer, a más de medio siglo de distancia, este resultado con respecto a la dirección señalada y perseguida precisamente por ellos según cabe suponer?

El balance objetivo, entonces, del desarrollo del pensamiento cristiano en esta primera mitad de siglo se perfila justamente al revés de lo propugnado por los Pontífices. No sólo el tomismo no ha sido acogido universalmente como fundamento y guía de las Escuelas y Universidades católicas, de modo que subsisten aún hoy las deploradas divisiones y escisiones de la Escolástica medieval que han esterilizado el pensamiento cristiano, sino que el mismo tomismo, está ahora envuelto en el idéntico juicio de esterilidad y colocado de lado para dar lugar al idealismo, como si fuera la auténtica expresión de la espiritualidad cristiana.

Esta posición, en su propósito, está lejos de ser nueva y original, más se puede decir, que se ha verificado en cada etapa del pensamiento moderno como ya hemos hecho alusión: y así como hubo teólogos cartesianos leibnianos, y después teólogos también católicos inspirados en Kant, Jacobi y hasta en Hegel y Schelling como Hermes, Günther, Kuhn, Hirscher, Standenmeyer..., no es sorprendente que hoy haya aún quien se diga discípulo de Renouvier y de Bergson, de Ortega y Gasset y de Unamuno, de Croce y de Gentile..., y al mismo tiempo filósofo cristiano.

Ellos saben —es de suponerlo— que sus maestros han sido proscriptos por la Iglesia, pero esto ha tenido sólo y a lo sumo el efecto —no corresponde efectivamente suponerlos de mala fe o interesados solamente en la polémica de los conceptos— de rechazar las “conclusiones” anticristianas de sus maestros. En cuanto al principio (el de la inmanencia), lejos de rechazarlo, lo quieren de tal manera mantener que lo proclaman como el único capaz de expresar por el camino de la inmanencia dialéctica de los contrarios, el auténtico significado de la trascendencia cristiana. Ella no es según ellos de naturaleza física, cósmica, realista en una palabra; sino que es trascendencia de interioridad, esto es, de espíritu a espíritu. Lons sostiene entre otras cosas en esta posición una reflexión historicista pero para ellos obvia y pacífica. Como en la época patristica, la verdad cristiana ha tomado, para expresarse, el vehículo platónico y como en el Medioevo usó con preferencia —gracias, digámoslo sobre to-

do a Santo Tomás— del vehículo aristotélico; es justo que hoy, después de tres siglos de pensamiento moderno sea el nuevo principio de la inmanencia quien exprese para nosotros la presencia del cristianismo al hombre y del hombre al cristianismo. Es cierto que de un siglo a esta parte, sobre todo con la Encíclica *Pascendi* y la condena del modernismo, la Iglesia ha sido drástica para la condena y la exclusión de todo compromiso. Es cierto también que la Iglesia ha llegado a la médula y así como había reprimido las tentativas bien intencionadas de los pensadores que se habían declarado indudablemente “cristianos” como Bautain, Bonnetty y los alemanes indicados más arriba, como el mismo Rosmini, podría ser muy bien sin embargo que hoy la situación hubiera cambiado y le correspondiera al Tomismo tocar en retirada.

No se trata en absoluto de dramatizar, ni aún de juzgar, sino sólo de constatar. Y la constatación inequívoca —a pesar de la obra de los Pontífices y la mole imponente de estudios sobre el pensamiento medieval que han aclarado aún mayormente la superioridad y la universalidad de la especulación tomista— es que hay hoy en el mundo católico especialmente de las naciones latinas (la situación del pensamiento católico en Alemania es más compleja) dos formas de pensar: una que ha seguido las directivas pontificias y profesa, modernizándolo, el pensamiento escolástico que es a menudo el tomista, otra que procede del pensamiento moderno y entiende modernizar el Cristianismo. La primera orientación está representada por las Escuelas eclesiásticas (Universidades Pontificias, Seminarios, escuelas superiores de Institutos religiosos), la segunda en cambio, está más difundida en los ambientes de estudio para los laicos (Universidades del estado y también católicas, liceos y escuelas superiores públicas), en los que los profesores, aún declarando aceptar el Cristianismo, ante el público estudiantil, compuesto en su mayoría por creyentes, profesan luego adhesión de fondo al principio de inmanencia, aunque rechacen, luego las consecuencias de ateísmo, monismo, panteísmo, nihilismo... que aquél ha mostrado en su desarrollo histórico.

Corresponde, pues, tomar nota del hecho de que hoy existen “dos caminos para acercarse a la verdad cristiana” y expresarla; uno, para los clérigos y otro para los laicos; uno que es supuesto acrítico y otro que se proclama crítico; uno, pues, verdaderamente moderno y totalmente adecuado para los nuevos tiempos, otro, un mero residuo de tradición histórica que podrá ser útil para la nomenclatura teológica oficial, pero que no tiene ni puede tener ningún asidero en el mundo moderno.

No nos corresponde, repetimos, juzgar la situación actual, pero permítase nos decir, al menos, que este asunto de los dos caminos “del pensamiento cristiano contemporáneo” es más bien oscuro, sobre todo cuando uno declara constituirse en función del principio tradicional de la trascendencia y el otro proclama “partir” de aquel principio nuevo y antitético de la inmanencia. Por esta razón la situación actual hace sospechar y no promete nada bueno. Kier-

kegaard en su polémica con los adversarios que eran los teólogos hegelizantes proclamaba con vehemencia: "yo sólo deseo una cosa, honestidad".

En el campo especulativo la honestidad es la aceptación coherente de las consecuencias de los propios principios. Aquí por lo tanto se nos pide entonces qué es lo que puede quedar de la dogmática y de la moral del Cristianismo brotada y expresada como jamás lo ha sido ninguna otra concepción del espíritu por el principio de la trascendencia, por una dirección en cambio que asume términos y conceptos de la filosofía de la inmanencia.

Y es obvio también el preguntarse: ¿qué formación pueden tener, igualmente los alumnos que las familias cristianas mandan a las escuelas católicas donde los textos de filosofía y de historia de la filosofía están compilados por estos propiciadores del "nuevo camino", esto es, idealizante (aún amparándose bajo los nombres de San Agustín, Rosmini, Blondel), dónde Sto. Tomás —que León XIII y sus sucesores quisieron patrono y Maestro de "todas las escuelas católicas"— es confinado a un descarnado parágrafo como representante del aristotelismo cristiano medieval?

¿Y no sería al fin legítimo dudar de la gravedad de la alarma dada por los Pontífices, cuando a cada paso y ante oyentes de pensamientos y sentimientos católicos son llamados (y en consecuencia "escuchados") para tratar argumentos de espiritualidad y doctrina cristiana estos mismo pensadores anclados en la inmanencia y que se presentan de hecho como guías del pensamiento cristiano contemporáneo?

Está lejos de nosotros todo propósito de disminuir los lados positivos de la situación. Hasta la segunda guerra mundial, la filosofía de las Universidades estatales —especialmente en Italia— estaba en manos de positivistas, pragmatistas, idealistas... cuya enseñanza estaba en abierto contraste con las verdades del cristianismo. Hoy la situación ha cambiado notablemente sobre este punto; los titulares de muchas cátedras de filosofía muestran respeto hacia el Cristianismo y a veces abierta deferencia. Pero al profesarse fieles al principio de la inmanencia de sus maestros, estos pensadores, ¿no son también responsables de alguna manera de haber reducido el Cristianismo a un común denominador de espiritualismo universal por una reivindicación genérica de los derechos del espíritu?

¿No era esta también, en el fondo, la concepción hegeliana de las relaciones entre filosofía y Cristianismo?

¿Y no era esto lo que entendían también Croce, en el artículo: *Perché non possiamo dirci cristiani?* y Gentile en la conferencia florentina: *La mia religione?*

CORNELIO FABRO

Traducido del italiano por LILA B. ARCHIDEO

EL HUMANISMO EN HEIDEGGER

(Conclusión)

La postura de Heidegger, cuando subsume la cuestión del Humanismo a la determinación de la esencia humana, plantea uno de los requisitos indispensables del problema del Humanismo y parece olvidar que él mismo hace referencias implícitas a la dignidad y Humanización. Con ello no hay un ajuste adecuado con la cuestión que se trata de dilucidar, porque el problema del Humanismo integra más factores, sobre todo, los de orden práctico. Se refiere fundamentalmente a una perfección ideal y por tanto en cierto modo normativa que el hombre debe lograr, e incluso a la instauración de un orden cultural, social y político en que aquellos objetivos sean viables y tengan cumplimiento. Es decir que el ser del hombre, no se agota en el plano intencional e indicativo de que sea su esencia, sino que penetra en la dirección de sentido para averiguar cual es el valor de su ser, su normatividad y destino. El ser del hombre está encarado consigo mismo por la autoposeción y autodominio, y empeñado en un hacer para la conquista de la altura ontológica a que le llama su perfección. El hombre para volverse humano, necesita autoconstituirse en su propia forma de hombre. Lo cual significa que la intencionalidad de la existencia humana está apuntando a un ideal normativo tanto individual como social; y no adquiere su plena significación, incluso desde el punto de vista del ser, sino en cuanto envuelve una responsabilidad y un sentido.

Cuando Heidegger rebasando su propio punto de vista, filtra las sugerencias implícitas y subrepticias de la referencia de la cuestión a la dignidad humana y a la humanización del hombre, introduce un esclarecimiento preontológico antes de llegar a una solución ontológica.

Ahora bien; el recurso preontológico que aquí se invoca, es exterior a la filosofía de Heidegger e incluso a toda filosofía; es un dato prefilosófico arrancado del concepto cultural acerca del Humanismo y deducido también de las diversas concepciones que sobre él han existido a lo largo de la historia. Heidegger, como veremos a continuación, recurre expresamente a la ilustración histórica para fijar los diversos sentidos interpretativos de que ha sido susceptible el Humanismo a través del tiempo.

Si la noticia preontológica fija en cierto modo la búsqueda filosófica y ya reflexiva acerca del Humanismo, es indudable que cuando se logre, si ella es

viable, un conocimiento ontológico del mismo es decir un *logos* acerca de su *ontos* se habrá recubierto un horizonte prefilosófico desde el campo de la filosofía. Pero en todo caso, la solución del esclarecimiento fenomenológico de la cuestión, su patencia, para una lectura y fulgencia de su ser en la transparencia del conocimiento, preface en cierto modo en bruto y de una forma preontológica en la pregunta y en el sentido de la misma.

Con ello se hace confesión forzosa e ineluctable, y también fáctica, de la finitud del conocimiento humano, de su insobornable orto a partir de un límite como dato del mismo. Y las filosofías mismas que han hecho esfuerzos mayores para partir de un punto absoluto ideal y programático, se han visto inexcusablemente arrastradas fácticamente, en su factura y de hecho a someterse a esta ley inexorable y radical de la finitud del entendimiento humano que está en su misma raíz y naturaleza.

Heidegger plantea el problema ontológico del Humanismo, y en general el de la filosofía, sobre un horizonte preontológico del mismo. Porque no puede lograrse una filosofía, sino hay una prefilosofía que señala previamente, aun cuando de una manera confusa e indeterminada, el horizonte de la búsqueda.

La filosofía está llamada en gran medida a hacer nueva luz en un diseño previo que orienta los pasos de la investigación y determina una situación gno-seológica. La filosofía no puede situarse en cierto modo más allá de los límites naturales del pensamiento humano sino que recubre las vaguedades de una incipiente e indeterminada prefilosofía, de suerte que el descubrimiento más bien es un redescubrimiento. Sin embargo la luz del *logos* llamada a alumbrar la patencia del *ontos* trae indubitable novedad sobre la indiferenciación de la prefilosofía. Que el dato inicial de la filosofía sea prefilosófico, no prejuzga sobre la originalidad de aquella.

Si recurrimos en el caso a los lugares paralelos, vemos que Heidegger advierte conscientemente la posibilidad de que lo preontológico sea como una señal intencional de lo ontológico ⁽²³⁾.

Volviendo a nuestro problema también puede pensarse que Heidegger trabaja sobre datos preontológicos en la ambientación y en lo que podíamos llamar una primera fijación del problema del Humanismo.

Primeramente en el sentido de que el Humanismo es una cuestión que se refiere directamente a la esencia del ser del hombre, aun cuando propiamente, como ya lo indicamos, no podría quedar reducido al nuevo descubrimiento

(23) Al describir lo que es el cuidado en *Sein und Zeit*, señala Heidegger algunos de sus momentos preontológicos que acusan su existencia anterior a su desvelamiento ontológico. El "ser ahí" se revela como "cuidado" y el "ser cuidado de" y el "cuidarse de" se traduce en procura, en "procura por". El cuidado cura de la absorción en el ser a mano y despierta en el *Dasein* el más peculiar poder ser. Y de este cuidado o cura es de lo que justamente se dan anticipaciones preontológicas sobre todo en el campo de la historia de la filosofía.

Hay datos preontológicos del problema del cuidado en tanto en cuanto se refiere a un valor puramente histórico. No obstante, agrega Heidegger, la presencia de estos datos históricos, tiene un valor primordial y directo por cuanto que están mixtificadas con interpretaciones especulativas. Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pág. 42, 197, Halle 1949, Sexta edición.

del ser humano, sino que tendría que penetrar también el sentido del obrar, y en general el de la existencia.

En segundo lugar, la cuestión del Humanismo, tal como es planteada por Heidegger, viene apuntalada preontológicamente sobre la base de las interpretaciones históricas. Heidegger, recurre a estas para averiguar las posiciones de que ha sido susceptible el problema. ¿Cómo sabe que el tema del Humanismo dentro de los términos en que él se plantea, guarda alguna relación con las soluciones históricas?

Históricamente piensa Heidegger que el Humanismo tiene relación con la "Humanitas", o al menos da por supuesta sin cuidarse demasiado de probarla, la ambivalencia de los términos incluso desde un punto de vista doctrinal.

Bajo este punto de vista, afirma el filósofo que la "Humanitas" es por primera vez reflejamente estudiada y deseada en la época de la República de Roma. El "homo humanus" está contrapuesto en ella al "homo barbarus" (24). En primer lugar cabe aquí una pregunta. ¿Es válida la ambivalencia del Humanismo y de la Humanitas? ¿Puede al menos establecerse la vinculación estrecha entre estos vocablos? El término abstracto de la "Humanitas" puede significar dos cosas muy diversas, en que Heidegger parece no haber reparado o al menos no lo ha indicado de una manera suficiente. O puede referirse a la esencia del hombre, considerada de la manera más abstracta posible, y así "homo" sería el que posee la "humanitas", como forma determinante del ser del hombre. O también puede referirse a otra abstracción, es decir la de todos los hombres en el marco de la historia. Y esta es la significación más obvia y generalizada de la palabra Humanidad y de sus correspondientes, sobre todo en las lenguas romances.

Pero cuando el romano, alude a la "Humanitas", no quiere decir ni lo uno ni lo otro sino algo muy diverso que lo interpreta justamente Heidegger. "El homo humanus" se contradistingue del "homo barbarus". "Humanitas", por tanto, es aquella forma de ser en virtud de la cual el "homo" se vuelve "humanus" y se diferencia por poseer la del que carece de ella, esto es del "homo barbarus".

Y la esencia de esta "Humanitas" es precisamente la "romanitas". Para el romano "Humanitas" alcanza hasta allí hasta donde llega la "Romanitas". Fuera de ella no existe sino lo bárbaro, allí donde no penetra la "Humanitas" es decir donde no hay Humanismo. Ahora bien la "Humanitas" vendría aquí caracterizada por la "Romanitas" de la cual en cuanto esencia cultural se ha hablando ya mucho. Heidegger dice que el "homo humanus" prototípico de este Humanismo en cuestión es el romano.

El "homo humanus" según la forma romana es el que ha logrado elevarse sobre el bárbaro después de haberse asimilado la paideia que heredó de los

(24) MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus"*, p. 62.

griegos. Esta paideia presupone la "eruditio et institutio in bonas artes".

La paideia es como transvasada en la "humanitas" y determina su estilo peculiar y característico. La "romanitas" en cuanto forma del romano consiste en ese tipo de humanismo que venimos describiendo. Roma nos ofrece así el primer Humanismo porque este llega a ser característicamente romano en cuanto surge del encuentro de la romanidad con la civilización helénica. Heidegger confiesa que en la "Romanitas" se dá la primera expresión del Humanismo y que este consiste precisamente en la asimilación de la paideia griega ⁽²⁵⁾.

Ahora bien, si la "romanitas" representa la primera tipología del Humanismo, es indudable que este, tal como lo describe Heidegger, no consiste en una mera declaración de la esencia del hombre. Por el contrario incorpora en sí a paideia griega, y con ello un estilo de vida, una formación, educación y cultivo, que el hombre ha de alcanzar y al que tiene que llegar como a la meta de una perfección e ideal. Vemos pues, que ya desde sus comienzos el Humanismo no se ofrece en una perspectiva puramente indicativa de lo que es sino que intencionalmente apunta a un orden normativo de lo que debe ser, y axiológico en relación con la dignidad humana y el sentido y valor de la existencia. Cuando Heidegger, parece reducirlo en algunos momentos a una cuestión yudicativa sobre la línea escueta de la esencia del ser del hombre, minimaliza el problema.

Otra tipología del Humanismo descrita por Heidegger representa el Cristianismo que ve la "humanitas" del "homo" en cuanto se recorta en su horizonte frente a la "Deitas". El hombre aparece como "Hijo de Dios" que oye a Cristo y en él recibe el llamamiento del Padre. De otro lado el hombre según esta concepción no es de este mundo, ya que este según una concepción de origen platónico no es sino el lugar de tránsito para un más allá ⁽²⁶⁾.

La tipología del Renacimiento italiano, acusa una reviviscencia del Humanismo romano la "*renascentia romanitatis*" o sea que al revivir la romanitas trae consigo la paideia griega, en que las esencias de lo griego están vistas tardiamente y a la romana. Una contraposición semejante a la que presentaba lo romano frente a lo bárbaro, se intenta también señalar ahora, si bien lo bárbaro es conceptuado por el lado de la escolástica gótica medioeval. Hay pues en las concepciones históricas humanistas, una reviviscencia más o menos inmediata de lo griego. Dentro de esta dirección de reviviscencia de la romanidad, se mueve asimismo el neo-humanismo alemán del siglo XVIII representado principalmente por Winkelman y Goethe. Por el contrario, Hoelderlin piensa en la esencia del destino del hombre de una forma más original y radical de lo que es capaz este neo-humanismo alemán ⁽²⁷⁾.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 61.

⁽²⁷⁾ Nótese como de una manera más o menos larvada se introduce como ingrediente del Humanismo no ya meramente el problema referente a la esencia del hombre sino también al destino humano al describir la posición de Hoelderlin. Las simpatías heideggerianas no se po-

Ni en el Humanismo de Marx, ni en el de Sartre, hay una reviviscencia del pasado. Estas dos tipologías de Humanismo no están construídas sobre estratos anteriores, según Heidegger, aun cuando discrepando un tanto nos parece que en rigor sería difícil de mostrar que carecen de influencias estimulantes. En la tipología de Marx, se intenta que el Humanismo refleje únicamente al hombre escueto en cuanto tal, al hombre natural. Y este no es sino el hombre social, en cuanto la sociedad es a su vez un producto necesario y determinado de la naturaleza. Es en la sociedad y por la sociedad donde el hombre se realiza y adquiere su seguridad y realiza la totalidad de las necesidades naturales (alimento, ropa, reproducción, suficiencia económica).

Del propio modo, también en la tipología humanista, que representa el Humanismo existencialista de Sartre, se hace caso omiso de la vuelta a la Antigüedad.

Ahora bien, todas estas tipologías acerca del Humanismo, a pesar de sus diferencias, tienen algo de común que Heidegger interpreta en los siguientes términos.

En todas ellas la "Humanitas" del "homo humanus", es decir del hombre, que no es inhumano, queda fijada en vistas de una consideración de la esencia, de la historia del mundo y del fundamento del mundo o sea del ser en general.

Se advierte a veces que el propio Heidegger se ve abocado a sugerir implícitamente que el Humanismo no se agota en la mera fijación aséptica de la ausencia del hombre, sino que tiene que iluminarse en relación con su implantación en el ser total del universo.

¿Hace Heidegger suya esta interpretación histórica del Humanismo? ¿Rebasa en este punto la escueta afirmación de que el Humanismo queda fijado con la exploración de la esencia del hombre? Parece que sí. Y esto es precisamente lo que queríamos indicar, que el Humanismo, es un ideal en cierto modo fijado previamente, y que es preciso aclarar en relación con nuestro momento histórico y también con las instancias transcendentales y esenciales de la existencia del hombre.

Parece que Heidegger mismo, al aludir al Humanismo de Hoelderlin, (28) insinúa que éste no consiste en la reproducción de la Antigüedad, sino que es preciso pensar en él de una manera más original. En este sentido cabría hablar de él como de una empresa dirigida a que el hombre esté en libertad de hacerse cargo de su propia humanidad y con ello pueda encontrar su propia dignidad.

El Humanismo se referiría directamente a la dignificación de la existen-

larizan hacia el clasicismo simbolizado en Goethe sino hacia un cierto neorromanticismo inspirado en las constantes de la psicología alemana y cuyo impulso remoto arrancaría de Hoederlin.

(28) Es interesante observar como Heidegger rima en pasajes muy notables de sus obras y puntos cruciales de su filosofía con el *pathos* poético de Hölderlin y no con la serenidad clásica de Goethe.

cia humana y a su construcción por medio de la libertad. El hombre tendría que asumir su libertad, para labrar su dignidad. Y ello no es únicamente una cuestión de redescubrimiento del ser del hombre, sino también de realización como lo expresa el propio Heidegger. Las diversidades posibles acerca del Humanismo, vienen así condicionadas por los diferentes conceptos de la naturaleza y libertad del hombre. Al ser el Humanismo un empeño que debe asumir la libertad sabemos hasta que punto adquiere esta cuestión una radicalidad originaria referente al orto mismo de la existencia y a su fundamentación en la filosofía de Heidegger. Las afirmaciones de la *Carta sobre el Humanismo*, quedarían esclarecidas en este punto por la doctrina anteriormente vertida en *Sein und Zeit*. Por eso agrega el filósofo que todo Humanismo, o se funda en una metafísica o el mismo deviene el fundamento de la metafísica. ¿Cuál de estas dos posturas señaladas por los dos miembros de la expresión es la que define la actitud de Heidegger frente al problema?

Podemos pensar, recurriendo a los lugares paralelos, que para Heidegger el Humanismo no se funda tanto en una metafísica, sino que él llega a ser más bien el fundamento de la metafísica. Todo depende del modo como es determinada la metafísica y de la manera como lo es la esencia del hombre.

Ahora bien, para Heidegger la metafísica es fijada a partir del hombre, y el desvelamiento de su ser es el que conduce al esclarecimiento de la cuestión del ser. De otro lado la posibilidad misma de que el ser vuelva a interpelar auténticamente al hombre, nos devolverá su esencia iluminada.

En rigor, Heidegger, a través de sus diversos escritos no se ha cuestionado apenas hasta ahora sino un único problema, el del ser. Y este problema se puede articular en el hombre, y hacerlo translúcido desde él. En este sentido, el Humanismo, hasta cierto punto sería el fundamento de la metafísica. Pero a su vez el esclarecimiento del ser alumbrado desde el hombre, y en diálogo con él nos devolvería la autenticidad de su esencia.

Por estas consideraciones se aprecia sin lugar a dudas que la cuestión sobre el Humanismo es en Heidegger eminentemente metafísica. Es más, llega a afirmarlo explícitamente diciendo que todo humanismo es y será metafísico.

Pero ocurre que la metafísica, hasta el presente, ha cerrado el camino a la posibilidad de un auténtico Humanismo. Este no se pregunta por la relación del ser a la esencia del hombre, sino que por causa de su articulación a una metafísica tal como ha sido concebida, ni la conoce, ni la entiende.

El problema del Humanismo, se reasume en volver a preguntarse por la verdad del ser, en replantearse qué es la metafísica.

Y Heidegger en sus diferentes escritos, apenas si se ha planteado otra cuestión. ¿Qué es metafísica? ¿Cuál es la verdad del ser? ¿Qué es la verdad, en cuanto verdad del ser? ¿Cómo es posible que el ser dirija de nuevo su pregunta al hombre? ¿Cómo se hace patente el ser? ¿Cómo acusa su presencia? La referencia del ser a la esencia del hombre nos devolverá la posibilidad del Humanismo. Por ello podemos llegar a la ambivalencia de estos términos por cuanto que

preguntarse por el Humanismo, es cuestionarse sobre la verdad del ser; por la referencia de él a la esencia del hombre

Y toda pregunta por el ser, e incluso la pregunta por la verdad del ser, es ya en su cuestionamiento una pregunta metafísica. Se requiere pues volver a plantear qué es la metafísica y preguntarse por el ser en cuanto tal ser, no por los entes. Las metafísicas, hasta aquí, piensa Heidegger, han presentado al ente en su ser, pero no han llegado al ser, en cuanto tal, sino que han confundido al ser con el ente (29). Y es preciso llegar a la verdad del ser por encima de los entes.

Y al no haber preguntado la metafísica por la verdad del ser, tampoco pudo preguntarse por la manera en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Si la Metafísica hasta hoy no se ha preguntado por la verdad del ser sino por los entes presentados en su ser, es preciso que se haga, a una nueva altura, la interpelación sobre la esencia del hombre.

Es preciso que el ser dirija de nuevo la palabra al hombre y que le interpele, que esclarezca e ilumine su esencia.

La esencia del hombre habita en esta su interpelación por el ser. Y este estar en la iluminación del ser y en su embargamiento es lo que Heidegger ve como prolegómeno necesario para poder llegar a la esencia del hombre. La metafísica hasta ahora, al no preguntar por la verdad del ser tampoco se ha interrogado por la esencia del hombre en cuanto pertenece a la verdad del ser. No se ha cuestionado la verdad del ser sino el problema de los entes y por ello no ha sabido diferenciar ente y ser.

El ser necesita de nuevo ser puesto en tela de juicio por el hombre que se le haga digno de ser pensado.

La Metafísica ha pensado hasta ahora al hombre desde la animalitas, al concebirlo como animal racional en lugar de pensarlo desde la Humanitas y ha realizado con ello una suplantación, ha puesto lo uno por lo otro.

Y así la Metafísica se cierra a la revelación esencial de lo que el hombre es en su esencia, en cuanto el ser le interpela y le habla. Y es en esta interpelación del ser donde únicamente sea posible esclarecer aquello en que habita su esencia. Porque el ser mismo del hombre consiste en este habitar en las cercanías del ser y en el embargamiento que éste realiza en él. No es otro, como veremos, el sentido de la *ec-sistencia*.

Ahora bien, es muy necesario que sepamos que tenemos en este vértice el planteamiento heideggeriano del problema del Humanismo. Y es sumamente interesante destacar que este planteamiento es casi sinónimo de la cuestión fundamental que Heidegger se ha propuesto en casi todos sus escritos. ¿Qué

(29) En este vértice se señala un verdadero *punctum crucis* de extrema dificultad para la filosofía de Heidegger. A pesar de que el filósofo pretende llegar con todas sus fuerzas al ser, lo tiene que hacer a partir del ente. Y en el caso concreto del ente, ¿cuál es la dialéctica posible que enlaza estos dos términos y que hace legítimo el paso del uno al otro? He aquí una grave cuestión.

es el ser? ¿Qué es la verdad? ¿Qué es el hombre, es decir, su esencia? El tema del Humanismo ha desembocado en el mismo planteamiento que el problema general del ser y el de la verdad y en todos ellos la clave está en declarar que sea la *ec-sistencia*.

Y *ec-sistencia*, según Heidegger, no es animalidad-racionalidad, sino estar en la luz del ser, en su iluminación y esclarecimiento. Es un modo de ser peculiar y exclusivo del hombre. Y así *ec-sistencia* es un modo de estar situado fuera de sí mismo como se nos dirá en *Von Wesen der Wahrheit*, un ser siendo en las cercanías del ser en su interpelación. El *ec-sistente* no está replegado sobre sí clauso y cerrado en sí, sino que está fuera de sí y por ello tiene una consistencia revelante del ser. Este estar fuera de sí, consiste en estar embargado por el ser en su iluminación.

La *ec-sistencia* es el fundamento de la posibilidad de iluminar la esencia del hombre. En ella conserva la procedencia de su posible fijación. El *Dasein* es siempre ante las cosas y éstas son reveladoras en esta su presencia. Existencia y comprensión son semejantes porque la existencia es una *sistencia* "ex", en la iluminación del ser. Y nadie llega sino a aquellas verdades a las que está abierto por su comportamiento o, como dice en otras ocasiones, por su propia proyección. El *Dasein* es proyección y en esta proyección está la posibilidad de verificar el acceso al ser, de dejarse invadir por él. Esta apertura en el ser y este estar embargado por él en la palabra que él dirige, es iluminador de él. Y en este sentido puede decirse que el *Dasein* es fuente de la verdad, en cuanto desarrolla su sentido y la desenvuelve. El *Dasein* al acceder en el ser, descubre lo encubierto, lo desenvuelve de sus envolturas y ocultamiento, lo cual se realiza mediante su propia proyección y anticipación de sí. Sin este anticipo de la esencia del hombre a la que el ser dirige su palabra. Se precisa pues de una decisión del ser auténtico, de un comportamiento por el que se abra al ser, para que éste acceda a él.

La *ec-sistencia* está en relación con la esencia del hombre pues solo es susceptible de decirse del hombre, es decir del modo de ser humano, ya que únicamente el hombre ha tenido entrada en el sentido y destino de la *ec-sistencia*.

El hombre no se puede pensar sino como *ec-sistencia*, y toda la metafísica hasta ahora ha descuidado esta posibilidad derramándose en las referencias naturales e históricas de su organización y de sus tareas al considerarlo como *animal rationale*.

La esencia del hombre, según Heidegger, no consiste en ser un organismo animal, ni precisamente determinarla articulándole una capacidad intelectual o el carácter de persona, sino en su *ec-sistencia*.

Pero *ec-sistencia* no se debe tomar aquí al modo tradicional, como actualidad, en contraposición a esencia como posibilidad, porque estamos en un problema anterior al de estas determinaciones metafísicas del ser, de esencia y existencia, y a las posibles relaciones entre ellas.

Ec-sistencia quiere significar el ec-stático, estar en la verdad del ser, es decir, que el hombre es esencialmente de tal manera que está allí en el destello del ser.

Este es el rasgo fundamental del ec-stático estar de la ec-sistencia en el destello del ser. Es preciso preguntarse no por el ente que es el hombre sino por la verdad del ser. La Metafísica confunde ser por ente y no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por la forma en que la *esencia* del hombre pertenece a la verdad del ser. Desde la metafísica, tal como ha sido concebida hasta ahora, es imposible hacerse esta pregunta, es decir que es inabordable para la metafísica como tal metafísica.

Tal como concibe aquí Heidegger, la existencia nada tiene que ver con el concepto tradicional de existencia como actualidad de una esencia ni con el kantiano de la actualidad, en el sentido de la objetividad de la experiencia. *Ec-sistencia* quiere decir, por el contrario, que el hombre es fundamentalmente de tal manera que está esencialmente allí en el destello del ser, es decir en la verdad del ser. Este estar en la iluminación del ser y en la apertura y embargamiento de él, recorta un trazo de posibilidad sobre la verdad esencial del hombre.

Y así el pensamiento en la verdad del ser representa, como piensa Heidegger en él, el paso al fundamento de la metafísica más allá de la esfera de toda ontología. Es preciso no dejar aprisionado el pensamiento en el ente o mejor dicho en los entes para llegar al ser.

La *ec-sistencia* es la verdad del hombre y hay que asegurarla mediante su acceso al ser ⁽³⁰⁾.

La esencia del *Dasein* no puede ser iluminada sino en su relación al ser.

La verdad es el desvelamiento del ser el cual hace posible su apertura a éste. Y *ec-sistencia* no es más que un acceder a la verdad del ser, un abrirse a él. La *ec-sistencia* señala lo que el hombre es, pero siempre dentro de lo que incumbe a la verdad. Por tanto *ec-sistencia* no es algo que corresponde a la pregunta de si el hombre existe o no, sino a la cuestión de qué sea el hombre. Es decir que corresponde a una interrogación sobre la esencia del hombre.

Ahora bien, parece ser que en esta dirección tendría que venir la fijación y determinación de la cuestión del Humanismo como algo que atañe a la *ec-sistencia* o esencia del hombre o, en otros términos, a su posible acceso a la verdad del ser.

Heidegger ha puntualizado que el problema del Humanismo atañe al conocimiento de la esencia del hombre. Y como esta posibilidad solo podrá darse en la iluminación del ser en su verdad, de ahí que el Humanismo está en el ámbito del "quid" de la metafísica.

⁽³⁰⁾ Estas afirmaciones y las que siguen las verifica Heidegger en su trabajo citado, *Vom Wesen der Wahrheit* (Passim).

¿Es esto solo Humanismo? ¿Bastará determinar la esencia del hombre para construirlo? Y aún supuesta que se pudiera descubrir la esencia del hombre por el camino hasta ahora tan solo presumido y no verificado, habría que pensar si la esencia así descrita correspondía al ser concreto del hombre.

Heidegger ha planteado el problema del Humanismo como una cuestión pura y absolutamente ontológica, conforme al riguroso sentido que este vocablo guarda en su ontología ⁽³¹⁾. Es más, está en el vértice mismo de el único problema que posiblemente y en realidad hasta ahora parece que se ha planteado el filósofo germano. El problema de la posibilidad de la metafísica como acceso al ser, mas allá de las veladuras de los entes. Y el problema de la esencia de la metafísica es el de la verdad del ser o simplemente, si se quiere, el de la verdad.

Porque ocurre que Heidegger postula como hipótesis de trabajo, diríamos, una noción de la esencia del hombre esclarecida desde el ser más allá de los entes y de toda metafísica construída hasta el presente.

Ahora bien, este propósito si se lograra. ¿Nos daría una noción adecuada de la esencia del hombre? Supuesto que se alcanzase ver al hombre como ser, ¿no quedaría aun la tarea de considerarlo como ente? ¿Por qué hilos dialécticos podría conducirse la dialéctica que uniese la consideración del hombre como ser con su consideración como ente? ¿O es que acaso el hombre en una segunda hipótesis no es propiamente ente? Heidegger desde luego apunta que al hombre acontece y solo a él lo que no les ocurre a los demás entes, al mineral y a la planta, la posibilidad de preguntarse por el ser y de acceder a él. Pero si en el acceso al ser, el hombre constituye incluso ontológicamente la posibilidad de su esencia, es indudable que el hombre está ya constituído previamente al menos como ente para que pueda a él caberle aquella posibilidad de acercamiento al ser.

Pero aun queda en este vértice una cuestión que cuelga enteramente en el vacío. La *ec-sistencia* es el *Dasein* en cuanto está en la iluminación del ser, en cuanto está abierto a él. Y estar abierto al ser, es decir, en su destello, y descubrirse son una misma cosa. Entonces ¿cómo sabemos que hay un ente a quien esto acontece? La radicación de este acontecimiento en aquel ente a quien acontece desborda la línea del acontecimiento mismo. ¿Es que el ente soporta su posible destello revelador en el ser? Si es así la esencia y el ser advienen y son posibles desde el ente. Ente, pues al menos de una manera provisoria, es condición y posibilidad para el destello del ser que dirige su habla a la esencia.

Y aun se complica el problema desde el momento en que nos apercibimos de que el supuesto, no ya metafísico, pero sí al menos lógico de todas las atribuciones y suposiciones que Heidegger viene realizando es pretendidamente el hombre. ¿Cómo lo sabemos? ¿No es mucho más amplio el concepto de

⁽³¹⁾ Lo ontológico ni está constituído según Heidegger por el ser ni por la noticia que se tenga de él sino por una simultaneidad en que la aparición y el ser que se aparecen se constituyen.

hombre que el de *ec-sistencia* tal como lo intenta analizar Heidegger? ¿Cómo sabemos que a hombre acontece *ec-sistencia* si aún ignoramos lo que es hombre?

Antes de construir su ontología Heidegger mismo no puede escapar a la admisión de los supuestos básicos de una preontología.

Ninguna filosofía hasta el presente, por inmensos que hayan sido sus esfuerzos, ha podido salir para su arranque del área de lo prefilosófico. Porque la vida reflexiva de la mente no puede salir del ámbito de la vida intelectual del pensamiento. Es decir, trabaja sobre el horizonte previo de un horizonte mental y es preciso determinar como se verifican las articulaciones de uno y otro campo prefilosófico y filosófico para que los pasos sean legítimos. Otra cuestión de no menor importancia y que quedó ya sugerida en lo que antecede, será la siguiente:

Supuesto que lográsemos una noticia adecuada de la esencia de hombre desde el ser por el camino larguísimo hasta ahora solo avizorado por Heidegger y que cubriésemos los pasos posibles en la hipótesis de una correcta atribución a un supuesto lógico que es hombre, admitamos incluso que se nos dé *simul* aquella noticia y esta atribución porque están tal vez imbricadas; aún nos quedaría el problema del *homo* como ente, no ya desde las metafísicas anteriores sino desde la que se intenta fundar. Admitamos incluso que en la nueva ontología pretendida el problema careciese de sentido, pero en todo caso había que verificarlo.

Pero aún nos queda un nuevo problema de máximo interés. El Humanismo, lo sugerimos anteriormente, no queda determinado con la pura y escura determinación de la esencia del hombre. Es decir no es un problema puramente teórico e indicativo de que es el hombre, sino también práctico y normativo de lo que debe ser.

El propio Heidegger, cuando pasa revista a las posiciones ajenas, se encuentra con que el Humanismo es un problema que atañe a la dignidad del parse, sin este salir de sí, y acceder en el ser, no es posible su desvelamiento ni hombre. Ahora bien, el problema de la dignidad tiene sentido en cuanto marca una dirección por contrapartida. Y en el antipolo de la indignidad. Está pues aludiendo implícitamente a la valiosidad, cuestión que por otra parte no puede ser sancionada desde un punto puramente aséptico y desde la línea neutra e indiferente de la absoluta teoreticidad.

De otra parte también sugiere Heidegger que en las diversas tipologías del Humanismo van implicados dos problemas: el de la determinación cognoscitiva del Humanismo y el de su realización, y el de las vías y medios que conducen a dicha realización. Por todo ello se ve que el Humanismo no se reduce exclusivamente a la determinación de la esencia del hombre. Quedaría una ulterior cuestión, la de la instauración del Humanismo mismo en el orden real y la del empleo de los medios adecuados que conducen a su instauración. Aparecería pues en este costado una dimensión normativa del problema y aún práctica si se mantiene el sentido hondo del vocablo. La cuestión se complica si

advertimos que *ec-sistencia* en Heidegger no es la expresión de algo que es sino de algo que se decide en los modos posibles de la existencia. La *ec-sistencia* no es una pura patencia sin más en la iluminación del ser, sino que previamente necesita ser recalzada y empujada hacia el destello del ser por una decisión. Se llega a la *ec-sistencia* cuando se adopta un modo auténtico de ella, cuando se prorrumpa por un temple de ánimo en el ser. ¿De qué orden es esta decisión? ¿de qué naturaleza son los modos auténticos? El problema se complica si tenemos presente que en las posteriores explicaciones heideggerianas la posibilidad de acceso al ser depende de una decisión del hombre, de su comportamiento, que si bien no tiene un sentido psicológico y moral tampoco se resuelve enteramente en un plano teórico. ¿Qué significan decisión y comportamiento en el acceso al ser? ¿Cómo se articulan en el hombre y brotan de él?

Una última pregunta aflora ya desde esta perspectiva a que ha sido conducida la analítica del Humanismo. Un pasaje de Descartes en el que considera la filosofía como un árbol cuyas raíces son la metafísica, ⁽³²⁾ es el que ha servido a Heidegger de punto de partida o mejor dicho de ocasión para su trabajo *Der Rukgang in den Grund der Metaphysik*, en el que se vuelve a plantear el problema de la metafísica.

Nosotros podríamos brindarle ahora un nuevo pasaje de Descartes que sería oportuno exhumar ante la situación de puro prolegómeno y aún este, sólo apuntado, que tiene en Heidegger el problema del Humanismo y en general el de la filosofía. Hablando del problema de la posible fundamentación de la Moral dice Descartes que hasta tanto se lograra este propósito filosófico no se podría dejar vivir moralmente. Según el filósofo francés, la existencia humana no puede quedar como suspendida y entre paréntesis hasta tanto se logre filosóficamente una fundamentación de la moral. No se puede vivir *interim* amoralmente en el sentido riguroso de este vocablo, es decir, sin moral ⁽³³⁾. Del mismo modo "multatis mutandis" cabría pensar del Humanismo. La vida no permite esperar la realización de un Humanismo hasta tanto pueda alumbrarse por el camino remoto y tan problemático que señala el filósofo germano. *Velis nolis* vivimos y encarnamos siempre algún tipo de Humanismo.

¿Con qué ideología se ordena nuestra existencia antes de verificarla? ¿Podremos sostenerla en el vacío, hasta tanto surjan?

Es imposible poner un cerco a la temporalidad de tener el ser para la muerte, máxime si el existir pretendidamente es durar. Podemos esquivar la cotidianidad, pero la existencia que se enhebra en el transfondo no puede conducirse sin la iluminación de sí misma. ¿Necesita ella de un comportamiento, incluso para construirse a sí misma? ¿Necesita ser iluminada por su propia patencia al ser para ser conducida o es al contrario, como parece indicarse, un previo comportamiento el que determina el destello de su posible iluminación? En-

⁽³²⁾ DESCARTES, O. C., Adam et T., IX, 14.

⁽³³⁾ DESCARTES, *Discours de la Méthode*, cap. III.

tonces, ¿cuales son las raíces y fundamentos de la posibilidad de la decisión y el comportamiento que nos conduce al ser? ¿Cuál es la intencionalidad cognoscitiva que dirige el comportamiento y la decisión hacia el ser? ¿Es filosófica o es prefilosófica? Y si hay que optar por lo segundo, ¿cómo se articula lo prefilosófico con lo filosófico para que haya un paso correcto y legítimo? Pero además, como apuntamos anteriormente, ¿es suficiente llegar a averiguar lo que sea la esencia humana para construir un ideal de Humanismo para el hombre? ¿No necesitará hacer éste algo consigo mismo, con su ser y su destino?

JOSÉ IGNACIO ALCORTA
Barcelona

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Dentro del campo biológico, los problemas del origen y evolución de la vida han adquirido recientemente una mayor importancia en razón de los datos aportados por las diversas ciencias comprometidas en el tema: desde la termodinámica a la físico-química; desde la cosmogonía y geoquímica a la bioquímica, los datos recogidos van siendo incorporados en una síntesis explicativa sobre el probable origen de la vida en nuestro planeta. Entre los autores que dedican sus esfuerzos a este cometido, dos reclamarán nuestra atención: el ruso Oparin y el francés Dauvillier. Expondremos brevemente el contenido de cada obra, dejando para un final común la crítica.

La nueva edición de la conocida obra del bioquímico soviético Oparin ⁽¹⁾ nos presenta un trabajo muy superior con respecto a la edición anterior, tanto en extensión como en profundidad. Es ya sabida la posición materialista de Oparin, en oposición a lo que denomina "filosofía idealista", involucrando en este término *toda* posición no materialista: la vida ha aparecido sobre nuestra tierra por evolución de las primitivas moléculas inorgánicas simples que constituían su atmósfera originaria, y bajo la acción de factores energéticos tales como descargas eléctricas y radiaciones ultravioletas. Estas ideas, ya expuestas varios años ha por el mismo autor, han recibido numerosos aportes experimentales desde los más diversos campos científicos, permitiendo así una mejor precisión acerca de *cómo pudieron haber ocurrido las cosas*. Ejemplo clásico ya son las experiencias rápidamente famosas de Miller, quien basado en los cálculos termodinámicos de Urey acerca de los elementos constituyentes de la atmósfera primitiva de nuestro planeta, logra obtener una serie de compuestos orgánicos a partir de una mezcla de gases y vapor de agua, siendo especialmente importantes los aminoácidos que logra separar.

Estos y otros resultados, ampliamente expuestos, es lo que motiva la nueva edición de Oparin, resultados que le permiten afianzar sus primeras ideas.

Comenzando (c. I) por exponer las primitivas e ingenuas ideas —científicamente ingenuas— de los antiguos pensadores pre-pasteurianos (y notemos que no sólo los filósofos han de caer bajo el mote de ingenuidad: baste recordar las pueriles recetas de van Helmont o las ridículas "plantas" de Leduc), pasa revista bastante detallada de opiniones que involucran a los primeros filósofos griegos, los Santos Padres, los pensadores medievales; ideas simples,

(1) A. I. Oparin, *The origin of life on the earth*, (trad. del ruso por Ann Synge), Oliver and Boyd, Londres, 1957.

la más de las veces burdas tradiciones y a las cuales se pone fin —aparentemente— con el resultado de la famosa controversia Pasteur-Pouchet.

Más tarde, la imposibilidad de una generación espontánea por un lado, y por otro lo absurdo de una vida eternamente presente sobre la tierra (especialmente a causa de las altas temperaturas originales supuestas), hacen retrotraer el problema, más que resolverlo, con las sostenidas opiniones acerca de los cosmozoos y de la panspermia cósmica (c. II), hipótesis esta última insostenible en vista de un mayor conocimiento del espacio interestelar.

Frente a estas dificultades, cobran mayor impulso las teorías evolucionistas —impresionado el ambiente por los trabajos de Darwin— donde se tiende a destacar el importante papel que podría asignarse a la evolución de la materia inerte, constitutivamente simple, hacia la complejidad molecular, con lo cual se aproximaría a las moléculas orgánicas; camino facilitado desde la química al demostrarse la inoperancia de la "fuerza vital" en la formación de ciertos compuestos orgánicos.

De aquí en más el desarrollo es rápido: el estudio físico-químico sobre el origen y evolución del sistema solar así como un mejor conocimiento de los fenómenos que regulan las reacciones químicas, permite construir uno o más esquemas plausibles sobre la posibilidad de lograr compuestos complejos de la química orgánica. Uno de esos posibles esquemas es el que desarrolla preferentemente Oparín tomando como punto de partida principal la existencia de hidrocarburos atmosféricos, junto con agua, amoníaco, bajo condiciones reductoras y en presencia de fuentes energéticas tales como radiaciones ultravioletas y descargas eléctricas. La adecuada consideración de las reacciones que entonces pudieron ocurrir en el transcurso de los largos tiempos geológicos —consideración para la cual aporta el autor los datos termoquímicos necesarios (cálculo de energía libre) y la eventual acción de la luz polarizada— conducen a un esquema más o menos aceptable que *explicaría* la aparición de compuestos de más en más complejos: glúcidos, lípidos, porfirinas, aminoácidos, etc., hasta llegar a las proteínas. Sin embargo, no detiene aquí Oparín su notable esfuerzo; continuará hasta intentar explicar la aparición de los primeros organismos y su posterior evolución, haciendo para ello especial hincapié en la importancia de formación de coacervados (problema estructural) y de las propiedades termodinámicas de los sistemas abiertos (problema energético), hasta desembocar en los procesos metabólicos y reproductivos que completan al ser vivo superior.

La exposición clara y el acopio de datos abundantes a lo largo de sus casi quinientas páginas, así como la bibliografía de primera mano al fin de capítulos, siguen haciendo que la obra de Oparín sea de referencia obligada cuando se trate del tema del origen de la vida.

Análoga a la anterior es la obra de Dauvillier ⁽²⁾. Previos dos capítulos sobre los caracteres de la materia viviente y las teorías acerca del origen de la vida, comienza el autor a desarrollar su propia teoría, que propusiera ya en 1939 junto con E. Desguin.

Convencido Dauvillier que es necesario trasladar a un plano más amplio el problema del origen de la vida sobre la tierra, arranca de la evolución del universo y del sistema solar, donde, junto a los problemas astronómico y me-

(2) A. Dauvillier, *L'origine photochimique de la vie*, Mason et Cie., París 1958.

cánico, destaca la importancia de las condiciones físico-químicas de nuestro sistema galáctico, lo cual le permite dar razón de la diversa composición química del sol y los planetas y, en consecuencia, de nuestra tierra. La consideración de esta última ocupará luego un capítulo entero; en él (el IV) se extenderá Dauvillier en dar cuenta de la composición de la litosfera primitiva y de la posibilidad de formación, a partir de ella, de los primeros compuestos orgánicos (cianuros, ácidos orgánicos simples, hidrocarburos acetilénicos, heterocíclicos, etc.) por acción de temperaturas y presiones elevadas. El panorama se completa con la formación del vapor de agua (origen de los océanos), del anhídrido carbónico (donde destaca la importancia del vulcanismo); sobre las condiciones del medio marino primitivo (pH y salinidad de los océanos), y finalmente, una breve consideración sobre el origen de la atmósfera.

El capítulo siguiente es el central dentro de las ideas de Dauvillier: allí demostrará —y es su motivo fundamental— la importancia de la acción fotoquímica de la luz ultravioleta en la formación de compuestos orgánicos complejos, dando lugar además a la aparición de la disimetría molecular y por consiguiente a la actividad óptica, hecho este último tan importante (recuérdese el problema de la síntesis asimétrica en los seres vivos) que se lo declara “argumento decisivo en favor de la teoría fotoquímica del origen de la vida” (p. 140).

De aquí en más podrá admitirse plausiblemente —el autor trata de explicar cómo— la formación de moléculas cada vez más complejas por reacción entre ellas en un medio oxigenado caliente y rico en materias salinas, protéicas y azucaradas. La alimentación y reproducción de estas macromoléculas pudo haber seguido la vía fermentación anaerobia-fermentación aerobia o respiración. Finalmente, la aparición de la clorofila será un paso importantísimo para liberar a esta vida precaria primitiva, tributaria del ultravioleta extremo; por medio de ese singular pigmento, los seres heterótrofos se convertirán en autótrofos, produciendo ellos mismos el oxígeno necesario, el cual a su turno formará, junto con el ozono producido, una capa protectora que detendrá las radiaciones ultravioletas de baja longitud de onda, mortales para el ser vivo simple. En estas condiciones se inicia la etapa decisiva: sólo será cuestión de tiempo asistir a la evolución del mundo biológico primitivo hasta llegar al actual.

Cierran la interesante exposición un capítulo sobre la energética de la biosfera, otro sobre el ciclo biológico de algunos elementos (C, N, P, S, Mn, Fe) y ciertas consideraciones finales sobre la posibilidad de vida en otros planetas.

¿Qué pensar, ahora en conjunto, de estos trabajos de Oparín y Dauvillier? ¿Ha sido ese, con sus variantes, el proceso de aparición de la vida sobre la tierra?

Dejando de lado el análisis científico de los datos presentados (que ahora no nos interesa; los aceptamos como reales, a pesar de que ambas obras están demostrando la dialéctica intrínseca del conocimiento científico-experimental), algunas expresiones demasiado altisonantes (quien sintetice totalmente el trifosfato de adenosina y sus enzimas habrá sintetizado la vida, según Dauvillier), y otras simplistas (el mismo Dauvillier: la vida es el aspecto nuevo que adquiere la química cuando las moléculas asimétricas adquieren un elevado grado de complejidad), destaquemos algunas reflexiones: 1º) Frente al notable conjunto de datos acumulados, se nota que todos ellos no dan más que una *esperanza experimental* de que todo haya ocurrido así; sólo se han

logrado en la práctica cálculos plausibles o, más importante aún, síntesis reales de moléculas orgánicas puestas las condiciones previstas. Pero esto no ha llevado más que a compuestos simples, a las primeras etapas, por ej., de las proteínas; tendrán toda la importancia que se quiera, los resultados son justamente halagadores, prometerán mucho; pero la mínima prudencia exige no exagerar. Poner un pie en el umbral de un camino que ni siquiera se sabe existente, dista mucho de llegar a destino. 2º) Supuesto alcance ese destino —con salvedades que no podemos exponer ahora— ¿quién puede asegurar que así ha ocurrido en la realidad cósmica? La aparición de la vida ha sido un hecho histórico, esto es, único, un fenómeno estrictamente irreiterable y por consecuencia inverificable científicamente. 3º) Si el hombre llegara a crear la vida en el laboratorio, ¿cómo distinguiría la “vida” en su manifestación más simple, en su aparición primera? Porque es cierto que el carácter analógico del concepto *vida* impide —y el virólogo lo sabe prácticamente bien— una neta separación entre vital e inerte. 4º) La ciencia experimental no agota la realidad ni lo hacen las causalidades material y eficiente: la causa final ha de encontrar su lugar propio en una explicación que tienda a ser completa, y su substitución por el cálculo de probabilidades no será nunca una convincente explicación.

La celebración del centenario de la aparición del “Origin of Species” ha provocado una lógica actividad científico-cultural en diversos países y a la cual no estuvo ausente la laboriosa Universidad de Duquesne: un denso *Symposium*, con cinco conferencias relativamente extensas, lo prueban (3).

Previa una breve introducción de B. J. Boelen sobre Darwin y las viscosidades de su célebre teoría, se ocupa F. C. Bawden —director de la Rothamsted Experimental Station— del tema tan actual y sugestivo de los virus en relación con la evolución biológica. El carácter misterioso aún de su naturaleza y origen y especialmente de su significado dentro del problema general del origen y evolución de los seres vivos, los hacen materia apta de especulaciones preñadas de sugerencias.

La evolución humana, ¿es un hecho o bien se trata de una fantasía?, se pregunta G. O. Lang, colocándose en la posición estricta del antropólogo. Y estudiando rápidamente las características de los fósiles más notables, muestra no sólo la semejanza que guardan todos ellos entre sí, sino que reseña además los datos que la moderna genética puede aportar al caso, mostrando que es la herencia genética y no ciertos caracteres fenotípicos lo verdaderamente importante. Este estudio sobre las causas materiales de la evolución conduce a la existencia de cambios, a la variación de formas orgánicas junto a la innegable gran antigüedad de algunas formas simples; y “a menos de querer volver a los días de los *creacionistas especiales*, esos hechos deben interpretarse de algún modo como se ha indicado [esto es, evolutivamente]. Pero ha de recordarse que es esta *una explicación*” (p. 54).

“La doctrina evolucionista pertenece a aquellas teorías científicas que han repercutido mucho más allá del campo propio de la ciencia”, dice van Melsen al analizar los “aspectos filosóficos de la evolución”. Para van Melsen la disputa entre evolucionistas y antievolucionistas ha de buscarse en la raíz misma de las discusiones biológicas: en la antítesis vitalismo-mecanicismo, ya que, en una recurrencia *ad fontes* y dejando de lado el problema de la creación, la

(3) *Symposium on evolution, held at Duquesne University, April 4, 1959, Duquesne University, Pittsburgh, 1959.*

cuestión se sitúa en la distinción entre materia viva y materia inerte. ¿Quién tiene razón? Por un lado, el vitalismo sostiene acertadamente que existe un misterio en la vida, mientras que lo niega erróneamente a la materia inanimada; por otro lado, el mecanicismo proclama, también con razón, que los fenómenos vitales pueden ser explicados con los mismos métodos que los fenómenos de la materia inerte; en tanto, y por consecuencia, rechaza todo misterio en esta última. Luego, ambos sistemas antagónicos coinciden en negar su parte misteriosa a la materia inanimada; y en esta coincidencia es donde ambos se equivocan.

La tesis, muy sugerente, que sostendrá van Melsen, es que existe también un misterio en el mundo inanimado, misterio que consiste precisamente en la potencialidad de la materia, y donde la *vida* no es algo sobrepuesto a aquella sino algo desplegado o explicitado a partir de esa materia inerte. "Vivir es el modo de *ser* de un animal, tal como la vida intelectual es el modo de ser del hombre [...] La materia, como tal, es un modo de ser reducido ya que está privada de conocimiento intelectual y de vida orgánica" (p. 72). "Las formas superiores de existencia (plantas, animales y el hombre) no son formas superiores por adición a la materia de principios o factores enteramente nuevos; lo son por el desarrollo de algo ya presente en la materia" (pp. 73-74). La justificación de esos enunciados permitirán dar a la evolución un fundamento ontológico, llevando necesariamente a desembocar en el tema de la evolución finalista, ya que sin recurrencia a ella podrá explicarse, sí, la unidad del mundo material existente, pero no podrá hacerlo con, por ej., su jerarquización de seres.

Finalmente, no podía faltar la implicación religiosa para completar el panorama. El P. Vollert, S. I., tuvo a su cargo el tema de las relaciones entre los datos científicos y el relato del Génesis. Frente a los a veces furiosos ataques contra la Biblia que siguieron a la aparición de la doctrina evolucionista, surgieron a menudo defensas un tanto simplistas, apoyadas en una apelación ingenua o una interpretación servil a la letra de los Textos, nada de lo cual favoreció evidentemente la aclaración del tema. Fundándose en los modernos estudios exegéticos y destacando el fin eminentemente religioso de las Sagradas Escrituras, señala el P. Vollert cuanto debe tenerse en cuenta en el problema del relato de la aparición del hombre y su posterior evolución según los datos bíblicos; así pasa revista a las cuestiones del hagiógrafo, su instrumentalidad, la intención del relato, las fuentes pre-existentes, el sentido "histórico" de las narraciones, etc., para concluir, luego de una clara exposición, que la Biblia no enseña ni rechaza la posibilidad de la evolución, la cual, si existe, será tema que compete a la ciencia. Si ésta acaba por demostrarla palpablemente, nada habrá cambiado en materia religiosa; nada impedirá la aceptación de una evolución finalista que alcance aún al hombre, y el fiel no se sentirá de ninguna manera impedido sino que podrá admirar aun más la mano del Creador, tal como lo hace el mismo Darwin en las líneas finales de su "Origin of Species".

La ciencia moderna se atreve —ambiciosa— a indagar a fondo los problemas biológicos; así, lo hemos visto, es capaz de abordar con más o menos éxito y tan completamente como le es posible, el tema de la vida desde sus más remotos orígenes hasta llegar a las especies actuales y culminando en el hombre. Y no se contenta ya con *tener* al hombre sino que llega a intentar su modificación; planteándose con tanta seriedad el tema, que es capaz de ocu-

par la atención de un científico de nota como Jean Rostand (4). ¿Podrá modificarse al hombre? No se trata, claro está, de intento moralizador alguno sino de una instancia biológica: es cierto que la especie humana ha dejado de evolucionar tiempo ha, ha dejado *naturalmente* de modificarse (o al menos así lo parece); pero, ¿no podrá hacerlo por medios artificiales? Los estudios —muchos del mismo Rostand— sobre partenogénesis artificialmente inducida, la duplicación de cromosomas, tanto en huevos vírgenes como en huevos fertilizados (con lo cual el descendiente lo es más de uno de los progenitores que a medias de ambos); los cambios de sexo por acción de hormonas sexuales; etc., etc., son otros tantos pasos firmes con los cuales la biología intercepta a la naturaleza. Y si bien la mayoría de estas experiencias sólo han sido llevadas a cabo con animales inferiores (ranas, sapos, erizos de mar), nada impide, científicamente hablando, trasladarlos al plano humano. De hecho, pruebas de inseminación artificial con semen congelado por varios meses; de reversión de sexo por hormonas y probablemente la modificación de descendencia por acción de radiaciones (y de allí el peligro de las pruebas atómicas), parece todo ello estar anunciando los albores de una verdadera revolución biológica. Porque, en efecto, no es posible prever hasta dónde podrá llegarse por estas rutas: no pueden fijarse límites a la potencialidad de la ciencia en el plano material. Así, no sorprende oír a Rostand hablar no sólo de la aplicación médica de la biología sino también de la “manufactura de la vida”, de la sexualidad dirigida selectivamente en el embrión, de la multiplicación artificial indefinida de descendientes de una misma persona por cultivo de tejidos (con lo cual podrá perpetuarse un ‘hombre superior’), etc. De modo tal que, en su opinión, “el *Homo sapiens* está en proceso de devenir *H. biologicus*, un extraño bípedo que combinará las propiedades de auto-reproducción sin machos, [...], de fertilizar a su hembra a larga distancia [...] de cambiar de sexo [...] de desarrollarse a partir de trozos, de reemplazar partes perdidas, de desarrollarse fuera del seno materno, de hibernar...”. En fin, de transformarse en un super-hombre. ¿Y después?

No nos detendremos en las facetas morales de esta nueva eugenesia. Ya el mismo Rostand se muestra, aquí y allá, dentro de su llamativa exposición, un tanto alarmado —a pesar de su optimismo— por el criterio con que se regirán los hombres frente a la aplicación práctica de esos nuevos conocimientos. Sostiene la indudable ventaja de esta “selección artificial” que conduciría a la obtención de seres humanos de alta calidad (p. 90); cree que tal vez muy pronto la gente comprará al químico genio o santidad (*sic*, p. 67) tal como se recurre a la cirugía estética; pero por otra parte sostiene que “esto no significa, en verdad, que deba llevarse a la práctica tal selección” (p. 90): piensa que “tal vez existan en el hombre valores que deba preferir aún a su propia existencia” (p. 99), pero no sabe “a que recurrir a fin de establecer el criterio de superioridad moral” (p. 100). Y en medio de esas y otras dudas fundamentales —y que expone vacilante pero francamente— cree poder llegar a una solución satisfactoria acerca de las relaciones entre ciencia y moral por medio... del psicoanálisis a cuyo través vuelve a la “moralidad científica” de Guyau! Más lamentable —ahora por Rostand mismo— se hace aquella confusión al verle sostener tan justamente, que “actualmente estamos más inclinados a decir que el amor es una y la única base de toda sociedad” (p. 103), y que la verdad

(4) Jean Rostand, *Can man be modified?*, (trad. del francés por J. Griffin), Basic Books, New York, 1959.

es lo único que tiene valor (p. 105). Amor y Verdad que sólo hallará dentro de una visión cristiana del hombre y del universo. Allí le esperamos.

Frente a aspectos parciales de los problemas hasta ahora vistos, cabe la posibilidad de lograr una visión de conjunto sobre la vida en el universo, y especialmente de las relaciones entre éste y el hombre. Tal es el intento de Huntsman ⁽⁵⁾.

En sus palabras: "vida y universo son dos aspectos diferentes de un enorme complejo que incluye un número inconcebiblemente vasto de partes diversas. ¿Cómo podremos, Ud. o yo, como partes pequeñísimas y sin embargo muy complejas, tener la esperanza de apreciar más que vagamente ese conjunto? ¿Vale la pena intentarlo? Veamos" (prefacio).

Pero no logramos ver. O, si se quiere y es equivalente, sólo vemos una gran confusión de ideas acerca del conocimiento (*leit motiv* de la obra), una falta de preparación fundamental en temas elementales de gnoseología. Así, "conocimiento es vida y es la única vida que conocemos" (p. 34); "la psicología introspectiva trata directamente del conocimiento y es la más básica debido a su estudio directo de la vida" (p. 34). Denomina "Gran Ilusión" a la confusión entre la visión que está dentro del observador y la cosa vista, pero cree que el problema de la percepción no es asunto de la filosofía sino del "sentido común" y de la ciencia (*ibid.*). No conoce argumento sólido para probar la existencia de un sujeto cognoscente y sí sólo para la del conocimiento (p. 42), único ser del cual puede hablarse o escribirse con certeza (p. 111); sin embargo, afirma que el cognoscente es una parte del hombre, quien a su vez representa la cooperación de billones de unidades humanas más o menos diversas, unidades formadas por la cooperación excesivamente compleja de átomos (*l. c.*). El hombre ha sido creado por el universo, consistiendo cada uno de una variedad de organismos primarios, los átomos, asociados en forma más o menos peculiar (*sic!*; p. 83). Etc. Y si, como dice Hutsman, muchas personalidades no fueron capaces de captar su definición "consciousness is change in the rate of change" (p. 18), creemos poder comprender ese aforismo (más bien que definición), al menos en la intención del autor, ya que en toda la obra campea un puro cambio heraclitano junto a un desconocimiento supino de la gnoseología. ¿Qué queda si "the only being of which we can speak or write with certainty is knowing", pero éste "is evanescent being, the coming and going of change" (p. 111)? ¿Qué sentido tiene *conocer* sin ser que conozca?

"Este libro es el resultado no de meditación sino de estímulo. Cuando intento meditar no hago sino adormecerme, vagando de uno a otro lado del mismo pensamiento hasta caer dormido. Pero la lectura y la discusión provocan nuevos cursos al pensamiento, y en la frescura de la naciente mañana se aclara el camino para asimilar la novedad" (Prefacio). Aparte de las jugosas reflexiones que puedan merecer estas palabras, es evidente —y lo corrobora el libro todo— que se trata de una obra surgida de ideas improvisadas durante el curso de conversaciones más o menos animadas, donde cada uno da su opinión "según le parece", sin preparación especial en temas que trascienden su propia especialidad, preparación que si alguna vez se considera innecesaria es, precisamente, en materia filosófica. Y todos tenemos experiencia sobre tales "divagaciones" calificadas genéricamente de "filosóficas": etimológicamente

(5) A. G. Huntsman, *Life and the universe*, University of Toronto Press, Toronto, 1959.

gicamente podrán serlo, pero no bastan buenas intenciones. La filosofía, como la física o la biología, tiene su objeto y método propios que deben respetarse; y por más meritorio que sea el autodidactismo parcial, no deja de ser una cuestión personal que no siempre es necesario comunicar.

J. E. BOLZAN

NO HAY TAL "DESTELLO DE INTELIGENCIA" EN LA AVISPA ARENERA

W. Mc Dougall, el tratadista de la psicología social y uno de los mantenedores de la "evolución emergente", creyó (1923, "Outline...") "un destello de inteligencia" las acciones de una avispa cavadora del género *Ammophila* que, según las observaciones de entomólogos competentes, utilizaría una piedrita, sostenida entre sus mandíbulas, para apisonar la arena a la entrada de su nido; la consideró "comparable al hombre o al simio que por primera vez tomó con su mano una piedra para partir una nuez". Otros han escrito desmesuradamente sobre este asunto, y con mucho desconocimiento de los métodos de la etología, rama de la biología que estudia los hábitos de los seres vivos, según la morfología de estos y el ambiente en que viven. Por fortuna, después de tanta hojarasca, acaba de llegarnos sobre el tema un estudio concluyente.

Howard E. Evans, conocido especialista en el estudio de la biología y "comportamiento" de las avispas, de la Cornell University, en Ithaca, Nueva York, autor, por ejemplo, de un estudio "La evolución de la vida social de las avispas" (X Congreso Internacional de Entomología) publica sus observaciones, con notas críticas, sobre el "comportamiento de nidificación" de las avispas cavadoras o fosoras de la familia Esfegidos, del género *Ammophila*, o areneras; lo hace en "The American Midland Naturalist" (vol 62, nº 2, octubre 1959), la acreditada revista de la Universidad de Notre Dame, Indiana. Aparte del trabajo técnico (que no es el caso de resumir aquí, y es la base de las conclusiones) el autor se ocupa detenidamente de la supuesta "inteligencia" de estas avispas, que, según los Peckam (1898) y otros naturalistas, utilizan un "instrumento", una piedrita o chinita, a modo de pisón, para afirmar la arena o partículas de tierra con que taponan su hoyo. Evans, después de referirse a los autores más conocidos, en pro y en contra, describe los resultados de su investigación, según los cuales el proceso del cierre del tubo excavado en la arena no es simple sino divisible en cuatro operaciones; la tercera es la más discutida, que Evans analiza: "En ningún momento encontramos prueba ("evidence") del súbito destello de intuición ("insight": discernimiento) que los Peckam creyeron que observaban"; pues el sr. y la sra. Peckam creían que el guijarrito era elegido, y luego del uso, desechado; pero, en realidad, es un terroncito cualquiera, que la avispa toma con las mandíbulas, tratando de deshacerlo, pulverizarlo; en lenguaje del comportamiento ("behaviour") el estímulo es probablemente el de "Objeto indeseable" y por eso lo bota; Evans creó el término de etoclina ("ethocline") para la progresión hasta lo complejo. "Cada paso en esta etoclina sin duda sirve, en sí mismo, a alguna función de valor de supervivencia para la avispa", y declara que hesita en emplear el nombre de útil o instrumento ("tool") pues, "para la mayor

parte de las personas, el que usa un útil se lo considera como que posee alguna percepción del resultado a lograr, esto es, que exhibe alguna porción de inteligencia". Para él es "sólo una particular combinación de elementos instintivos de comportamiento". Luego planifica muy lucidamente los estudios necesarios para una demostración experiencial y experimental concluyente si por acaso alguien todavía exigiese la verificación en todo el ámbito geográfico donde viven estas avispas. Agrega que las conclusiones de otros autores (observadores, no comentadores) sobre las especies de Europa y Norte América coinciden con las suyas, así Baerends y Thorpe: este último habla de "aparición" de martillo y cree que se combinan dos modalidades del instinto y que se trata del conocido proceso animal de "la tentativa y el error" ("trial and error"). Evans termina su trabajo diciendo que "por interesante que sea este comportamiento no hay nada en él que justifique la publicidad que ha recibido. *Ammophila* está muy lejos..." de la comparación de McDougall que citábamos al comienzo. "Simplemente se trata que halló un valor meramente funcional al combinar dos o tres muy simples actos innatos en una nueva manera". Es conveniente que aprovechemos la reciente aparición de su monografía, fruto de bastantes años de trabajo en campaña, para puntualizar que en muchos libros de psicología se difunde la noticia de esta supuesta prueba de inteligencia; además del citado, están Piéron, Hingston, Buvier; pero disponemos en las publicaciones de historia natural de muchas más investigaciones sobre el asunto y Evans trae una selección bibliográfica. Ahora, sepamos que el estudio etológico de "la utilidad para un fin" es mucho más vasto.

El común de los autores que han creído en "la utilidad para un fin" del uso que los animales podrían hacer de un guijarro o una ramita seca u otro "utensillo" y que asignan a este acto *valor* para probar un origen animal de la inteligencia, sin embargo, se oponen al finalismo o teleología como principio biológico. Me propongo con estas líneas dar ubicación al problema en el plano que le corresponde, para lo cual examinaremos las contribuciones *originales* de los investigadores de las escuelas opuestas. Se da por conocido cuanto investigó J. H. Fabre ("Souvenirs Entomologiques, Études sur l'Instinct et les Mœurs des Insectes", edit. définitive. Paris, Delagrave, terminada en 1924, con la biografía y análisis de Legros y las concordancias de Chobaut, 11 vols.). Sus convicciones finalistas, vitalistas, creacionistas, no-evolucionistas, son bien conocidas y han sido reiteradamente expuestas y muy citadas. Puede consultarse la exposición más moderna de L. V. Bugeau, "La Philosophie Entomologique de J. H. Fabre", Paris, Pres. Un. Fr. 1943, quien concreta la cuestión: "¿De dónde provienen esos encadenamientos de medios y de fines, que constituyen los instintos?". Termina citando la sentencia de Anaxágoras, "pensamiento fortificante para Fabre, "lacónico resumen de mis investigaciones";: La mente ha dispuesto ordenadamente el todo.

Corresponde iniciarse con los autores que han investigado el uso de los "instrumentos" (órganos, o no) de los animales, buscándoles o negándoles un fin. El libro de Mille. Andrée Tétry (Dra. Scs.) "Les Outils chez les âtres vivants", Paris, Gallimard, 1948, 6ª. ed., es un antecedente importante, pues, aparte del prólogo de Cuénot de 1945, que lo presenta, e interpreta el pensamiento de la autora, opuesto al "materialismo dogmático" y su "reino universal del azar", tanto como al "finalismo providencialista que lo determina todo desde antes" (sic), "ella acepta, sin embargo, una forma de la finalidad, un *anti-azar*, que no excluye de ninguna manera el determinismo físico-quími-

co", aparte, pues, trae un cúmulo bien clasificado de casos de "útiles" o instrumentos o aparatos vegetales y animales con función determinada, generalmente órganos; con esta analogía: que el hombre los ha inventado por su cuenta, sin tomarlos de modelo: luz en las luciérnagas o en los reclamos de los peces abisales, botones a presión en los insectos y calamares, jeringas inyectoras en los dientes y palpos de los animales ponzoñosos, etc. La inventiva u originalidad humana quedó evidenciada solamente en la rueda, el tornillo y el cierre-relámpago (cierre-destello). Aclaremos, ya, que la filosofía de la autora, es, en resumen, la de un agnosticismo activo, pues rehusa pasar al terreno filosófico, aunque plantea claramente la cuestión. Acierta al decir que el útil, el utencillo, es en el hombre un fruto de la inteligencia, pero servida ésta por la posesión de la mano. Esta es idea que acuñó la Antigüedad. Y aquí cita a Engels (cfr. mi comentario en *SAPIENTIA*, N° 53, 1959; 232 ss.); más adelante a Marx, cuando decía que el peor arquitecto construía el edificio en su cabeza, o en un modelo de cera o arcilla, lo cual lo diferencia de la abeja, constructora, la más hábil, de su panal de miel. Tétry (pg. 312) dice que el útil natural testimonia una "finalidad de hecho" incontestable; se precisa (dice) ser de una mala fe notable para afirmar que "no hay hechos de finalidad" sino solamente "interpretaciones finalistas"; pero luego (pg. 314) al pasar de la consideración de esos hechos a la busca de los procesos por los cuales han aparecido, cambia de enfoque mental, pues dice que "se abandona el dominio científico por el de la metafísica; se pasa del hecho positivo a la hipótesis", con lo cual nos revela su verdadera posición filosófica; más aún: para enfrentar las opiniones, cita frases violentas, incluso una típicamente saludable de León Bloy; pero no se salva de sus propias prevenciones (pg. 319, *passim*): "Es indispensable distinguir el aspecto biológico y el aspecto metafísico de la finalidad. Parece siempre olvidarse que si se pasa de la concepción del anti-azar a la del providencialismo, se lo efectúa libremente; el anti-azar no supone la adhesión a ninguna metafísica y no implica automáticamente el providencialismo; las dos nociones están sobre planos diferentes; de la biofilosofía uno se desliza a la teodicea, y esa es otra historia". En otras páginas expresa su oposición a que se cuestione si la causa final es Dios (*un Dios...*) o nuestra ilusión de "una Naturaleza antropomórfica" (pg. 320, etc.); mucho sigue a Valéry ("sólo el hombre puede hacer mecánicamente un nudo con el hilo"), y parece admitir con él que "El espíritu es absurdo por aquello que busca; es grande por lo que halla"; divisa que es la negación de su propia disciplina científica, y que no fue, ciertamente, la de Fabre, maestro de todos. Mas está muy sensatamente contra Valéry cuando le replica que es fácil atribuirlo todo a "la Productora", "a la cual damos a producir todo cuanto nosotros no somos capaces de producir"; pero, le observa, lo orgánico cae en el dominio de la físico-química, y a esta es costumbre (aclaro yo: en el mecanismo) atribuirle todas las operaciones en el viviente, sin advertir que si el ser vivo no está de por medio, y en actividad, no hay tales operaciones; tal es así, que a la muerte del ser viviente las operaciones cesan para disgregarse en sus componentes. Esto dice Tétry: y, en realidad, es lo que piensa un científico vitalista, ayudado por la filosofía; por algo será que advierte (pg. 15) "Pero debo confesar que he pensado más particularmente en los filósofos al redactar este libro". Abarca todos los aspectos conocidos (y algunos, sorprendentes) de los útiles, utensilios, instrumentos, casi diríamos herramientas si no fuera la etimología, de los seres vivientes, lo que comprendemos botánica y zoológicamente como órganos y aparatos, aquello que el ser (el "bionte", como dicen al modo francés) utiliza

en su vida de relación, o a consecuencia de su actividad individual o social: por ej. los "peines" de los insectos que se limpian las antenas en una articulación de las patas; y un capítulo especial está dedicado a aquellos utensilios que *no* pertenecen al cuerpo del individuo pero que éste utiliza para el cumplimiento de sus hábitos. Son muy pocos; y de interpretación muy discutible; a eso venimos. En primer lugar está el caso de las "hormigas costureras" o cosedoras, de las selvas tropicales; no lo dice pero Forel y Wheeler ("Le Monde social des Fourmis", y "Ants") las señalan de Malasia, Cochinchina, Australia, Africa y, otro género, de Sud América; Forel comenta (tomo 5, pg. 99) que se trata "de un hecho casi único en la naturaleza, salvo en el hombre, el que un animal se sirva de otro ser viviente como útil de trabajo" y Wheeler que: "Aquí, como en tantas otras instancias, los órganos y las funciones originariamente desarrollados para un propósito muy diferente —en este caso particular para tejer el capullo de la "pupa" (o ninfa inmóvil) — han sido adaptados y transferidos a un propósito muy diferente". (pag. 221). El nido lo construyen con hojas de la planta que habitan, juntándose una hilera de obreras que con sus mandíbulas tironean por sus bordes dos hojas hasta que se tocan y entonces las obreras "costureras" toman larvas de la misma especie, que emiten un hilo de seda por la boca y utilizándolas a modo de lanzaderas efectúan la costura de las hojas, con lo cual construyen su nido o lo amplían o lo reparan. Como se ve emplean un utensilio, un órgano que no es de su cuerpo, pero es una larva de su misma especie y colonia.

Tétry enumera otros casos, no tan claros, algunos de ellos afines al parasitismo y la simbiosis; pero claro está que aquí corresponden los famosos experimentos de Koehler en Tenerife, con chimpancés, en que trató de "familiarizarse" con sus maneras, hasta el punto de acompañarlos en sus danzas de rondas. Es el método de la simplicidad, opuesto al de la complejidad de Thorndike. Otros autores ampliaron el trabajo. Son muy famosas las observaciones sobre el aprendizaje del uso de una ramita para abrir una puerta con falleba o el amontonar unas cajas para alcanzar una banana colgada. Los varios autores hablan de "intuición, discernimiento, vista interna" como prolegómenos de la inteligencia; pero este no es el tema de nuestras acotaciones de hoy; bastará con señalar que se trata de experimentos, no de situación en la naturaleza (por naturales que se hayan pretendido disponer los elementos de la prueba); segundo, interviene el aprendizaje; ídem., la imitación, casi imposible de impedir, pues "se lo pasan mirando"; no hay que olvidar aquello de "la tentativa y el error"; para abreviar, véase el comentario de E. S. Russell ("The Behaviour of Animals", 1938) quien, aunque no cree que haya diferencia substancial entre instinto e inteligencia, insiste con gran fuerza en que el comportamiento instintivo es de naturaleza invariable y estereotipada, especializada y de alcance limitado. "Aquello que podemos llamar, por falta de un nombre mejor, comportamiento "inteligente", está caracterizado por su adaptabilidad, su poder de afrontar lo desusado, el resolver problemas prácticos". (Como se ve, no trata de la verdadera inteligencia). Russell agrega que, hablando en forma muy general, el comportamiento instintivo es típico del gran grupo de los artrópodos, "mientras que el comportamiento adaptativo está mejor exhibido por los vertebrados, particularmente por las formas superiores". En parte principal esto se debe a que pasan por un período de infancia (pg. 153); luego compara con la rigidez de la metamorfosis de los insectos; conviene insistir en la necesidad de conocimientos zoológicos para entender en estos asuntos psicológicos animales. Sobre la posición de este importante autor da una buena idea su obra "La

finalidad de las actividades orgánicas", original de 1943, traducida en 1948, Buenos Aires, donde afirma: "He tratado de llegar a resultados que permitan refutar la concepción mecanicista en biología...", demostrando su carácter teleológico; y uno de sus artículos técnicos es muy significativo: "La estereotipía del comportamiento instintivo, y la Valencia como intencionalidad para la acción" (Proc. Linnean Soc. London, 1944).

Que en los medios científicos responsables no está descartada la cuestión del finalismo y teleología como lo pretenden pasar algunos manuales y ciertos vulgarizadores, y que se mantiene su interés como método de investigación, lo revela el simposio de la Academia de Ciencias de Nueva York sobre "Mecanismos teleológicos" por Frank, Hutchinson, y otros, publicado en los Anales, tomo 50, 1948. Incluso, como contraparte, el ataque a Vandel, "finalista", y su incisiva réplica en el órgano de la asociación de genetistas. Es un capítulo abierto.

Con estas aclaraciones se comprende cómo en una obra de verificación que recorre todos los ejemplos conocidos de "instrumentación" y, precisamente en el capítulo de los utensilios "exteriores" al cuerpo, Tétry no acepte la idea de los Peckham (pg. 295) "de una invención individual" sino que por el contrario es "una invención genérica", o sea, que no hay tal invención sino "que forma parte del comportamiento normal", que ahora llamaremos instinto estereotipado: "plantea, concluye, el problema del instinto y su perennidad, de la mismísima manera que los útiles integrantes del organismo suscitan el problema de la finalidad en general".

Pasemos ahora a considerar la ubicación de las investigaciones de Lucien Cuénot, citado, como veremos luego, por Maritain como una de las figuras representativas de un nivel propio de la ciencia "general". El gran biólogo de Nancy, Cuénot, fallecido a los 85 años en 1951, fue considerado merecidamente como el de mayores quilates de su generación: anatomista, monografista de grupos difíciles como los equinodermos ("La Faune de la France"), genetista de la primera hora del re-descubrimiento de las leyes de Mendel, y como tal descubridor del factor letal "amarillo" en la herencia de los ratones, tratadista de la adaptación y creador del concepto de pre-adaptación (que le acarrearía los ataques de Rabaud y otros mecanicistas, pues le consideraban finalista); colaborador de los "Cahiers de Philosophie de la Nature", del "Groupe Lyonnais", etc.; y, como contraprueba, quien *no* entró en la Sorbona, por la científica razón de no ser mecanicista, o como anota Paulo Sawaya a ello "mucho contribuyó su fe católica, de la cual no hacía secreto"; su posición era de lucha en un medio que, por inamistoso, no logró disminuir su obra científica especializada y la de iniciación filosófica; bien, pues, sin historiar su trayectoria, la obra póstuma "L'Evolution Biologique", Paris, Masson, 1951, aparece en colaboración con la Dra. Tétry, arriba mencionada, su colaboradora y asistente de Nancy, quien declara que el autor corrigió la mayor parte de las pruebas; pero nos encontramos que en las conclusiones Cuénot aparece contradiciendo las conclusiones de toda su vida y obra a que he aludido líneas antes; y ¡qué! si hasta niega lo que dice en el Prefacio (pág. VII), en donde aparte de elogiar a Julian Huxley por su libro contra la genética soviética, sin embargo, lo encuentra "demasiado materialista para mi gusto", y añade que a todo trabajador (intelectual) "si cree tener alguna razón para hacerlo, debe ser libre de franquear el pórtico de la metabiología, admitiendo que el movimiento evolutivo revela un sentido y una dirección, que el escalón humano, como dice Vandel, representa un término obligatorio pero pueda ser que provisorio de la evolu-

ción biológica. O, para expresarme de otra manera, debe ser libre de creer, sea en el Azar universal, es decir, en el determinismo ciego de las fuerzas atómicas, sea en un compromiso entre el Azar y alguna Cosa que empeñó irrevocablemente la Evolución". Las etapas del pensamiento de Cuénot pueden señalarse en sus obras principales: "La genèse des Espèces animales" (3ª ed. 1932); "L'Adaptation", 1925; "Invention et Finalité en Biologie" (2ª ed. 1946). En esta que comento su unidad de pensamiento aparece resentida; sobre todo en la concepción espiritual. Con todo ve claramente que en la teoría de una evolución dominada por el azar, por lo fortuito (pg. 533/4) está la encarnación del neo-darwinismo como lo mantienen J. Huxley y Haldane, y, en Estados Unidos, H. J. Muller; define el neo-darwinismo, un excelente resumen de entendido, en el plano biológico; pero, explica, sus partidarios entienden rechazar todo lo *irracional*: si persiste lo desconocido, afirman, no habría nada de inconoscible; pero es el rechazo de toda idea de objeto o propósito, de dirección espiritual, en la evolución, negación de toda finalidad; era la opinión de Spinoza, la de Epicuro ("la Naturaleza no ha tallado los dientes para...") y no está lejos de ella J. Huxley cuando dice que pretender un objeto, un fin *para* la evolución es como atribuírsela al flujo y reflujo de las olas en la playa; contra esto se pronuncia Cuénot, recordando su Aristóteles, y su Carnot; "el azar es el encuentro de dos series causales independientes", no es no-casualidad; la causa final, la idea del artista tallador, la última en aparecer en la obra, la primera en actuar; desarrolla esta cuestión (que no es nuestro tema presente), reconoce que Eddington introdujo modernamente la noción de anti-azar, tomada luego por Lecomte du Nouy, adoptada en 1941 por él, pero que hoy preferiría decir "Contra-azar" refiriéndose a la naturaleza viviente, y dándole el significado "de algo que designa exclusivamente aquello que introduce la voluntad humana en una serie causal"; lo cual no está muy claro, dicho sea en honor de la verdad; y pasando (pg. 561) a "los instrumentos en un taller", en el plano animal o vegetal, enumera muchos ejemplos, que, en realidad, son los que aprovechó más extensamente Tétry, incluso de los "exteriores" al cuerpo; es la substancia de su libro sobre invención y finalidad en biología, precedido por su conferencia de 1935 en Paris, en la sesión pública de las cinco Academias y que desató las iras de los mecanicistas; inexplicablemente, como digo, ahora, 1951, en esta obra que no podemos saber hasta que punto es auténticamente póstuma, se negó a "seguir la dialéctica" y pasar al escalón de honor en que, precisamente, como modelo, lo pusiera Maritain. A lo sumo, remite al artículo del paleontólogo Piveteau, quien, en cierta manera, es su continuador y discípulo intelectual, y que afronta la pregunta: ¿Hay fines en la naturaleza? Contesta afirmativamente. El caso Cuénot en su senectud (si es auténtico) es un concreto de aquello que Chesterton ("St. Thomas Aquinas") acusó a Huxley (Thomas, el viejo), el fundador del Agnosticismo, y que, iniciado con la definición de "Seguir la razón tan lejos como donde ella alcance", no lo cumplió, pues, apenas abrió la marcha ya eliminó de su trayectoria cuanto llamó lo no-conoscible, y así suprimió la meta, que era lo más alto del hombre, y por lo tanto la de una antropología que merezca llamarse ciencia del hombre.

Finalmente, nada más apropiado que citar a Jacques Maritain (*Degrès du Savoir*): "Si es cierto que las fuerzas físico-químicas son en el ser viviente los instrumentos de un principio ontológico superior, se puede pensar que el campo de tales explicaciones se extenderá sin cesar, pero debiendo detenerse ante ciertos "irracionales" específicos que resurgirán por sí mismos inevitablemente", y en otro lugar: "Pues si en el viviente todo se efectúa por los medios

físico-químicos, todo se hace asimismo por el alma (y sus potencias vegetativas) como principio primero; enraizadas en una substancia dotada de una actividad inmanente, las energías físico-químicas producen allí, en tanto que son *instrumentos* del alma y de las facultades vegetativas y sin violar las leyes de la materia inanimada, efectos que sobrepasan aquello que ellas podrían hacer por sí solas, en este sentido que actúan y elevan ontológicamente el sujeto mismo" (pg.) y luego de citar a Hans Driesch, de quien y de su vitalismo peculiar me he ocupado ya en 1922, y se mantiene, señala cómo el embriólogo Brachet, en lo experimental, aprovechó la fecundidad de los conceptos de aquel; Maritain, en nota, aclara: "Materialmente físico-químico, el fenómeno mismo es *formalmente* vital, es una *auto-actuación* del sujeto e implica que las energías físico-químicas en juego, son precisamente medios, instrumentos, de un principio radical de actividad inmanente". Luego de recordar cómo su labor experimental y las reflexiones consiguientes llevaron a Driesch a dedicarse solamente a la filosofía, insiste sobre "la existencia de una biología experimental "autónoma" (al menos exigida por propio derecho) distinta de la filosofía del organismo viviente, en otros términos, sobre la existencia de un análisis empiriológico no solamente físico-químico, sino también propia e irreductiblemente biológico del mundo de los cuerpos vivientes, que no se debiera confundir con la investigación ontológica propia de la filosofía de la naturaleza" y (pg. 392) cita los trabajos de científicos: Heidenhain, Brachet, Cuénot, Rémy Collin, Hans André, Emil Rohde, que demuestran la *continuidad* entre los campos de ambas disciplinas y la existencia real de la que aquellos realizan, subrayando el de André, por algo que nos toca muy de cerca: la subsistencia *cualitativa* de la ciencia biológica.

E. J. MAC DONAGH

UN LIBRO SOBRE LA CIENCIA DE LA JUSTICIA (1)

La necesidad de una disciplina que dentro de las ciencias humanas sistematice todos los puntos de vista que se refieren a la justicia, sostiene Werner Goldschmidt en su reciente libro "La ciencia de la justicia (Dikelogía)" (1). En el capítulo primero, que funciona como una introducción metodológica, el autor propone una distinción entre una axiología y una axiosofía de la justicia. Mientras que la primera se ocupa de la estructura formal de la justicia como valor peculiar (p. 18; 51), la segunda aborda su contenido (p. 18; 181). La axiología de la justicia emplea, sobre todo, dos parejas de métodos: el lingüístico y el fenomenal, por una parte, y las intuiciones estigmática y conspectiva, por otra. A su vez la axiosofía realiza experimentos con casos, aplicando el método de las variaciones que implica la imaginación de casos irreales; por otro lado hace uso de las dos intuiciones ya mencionadas, si bien la estigmá-

(1) Werner Goldschmidt, *La ciencia de la justicia (Dikelogía)*, Madrid, Aguilar, 1958, 435, pág.

tica, por tener que habérselas con idealidad adyacente (N. Hartmann), resulta diferente de la empleada por la axiología que se enfrenta con "idealidad libre". Los resultados de ambas partes de la dikelogía en el uso de sus respectivos métodos son controlados por el sentimiento de evidencia, más mientras que éste en la axiología es "un sentimiento puramente intelectual... en la axiosofía constituye un sentimiento complejo, que reacciona tanto a lo real como a razones, valores, deberes y metas..." (p. 39; cf. p. 35). Este sentimiento de evidencia en la "moral", en la esfera de la justicia, se presenta como sentimiento de justicia; en cambio, en la "ética" se manifiesta como la conciencia (2).

La dikelogía debe ser incluida, dentro de la axiología, en "la moral" (p. 10); por otra parte, pertenece a la filosofía del Derecho en sentido amplio, la cual ofrece un triple aspecto: 1º la aplicación de la gnoseología y de la sistematología —es decir, de la crítica— y de la metacrítica al Derecho, (3) 2º la teoría del Derecho, como doctrina de conceptos jurídicos fundamentales; y 3º las aplicaciones de las diversas ciencias culturales al Derecho (p. 12/14).

Los dos capítulos centrales del libro están destinados respectivamente a la axiología y a la axiosofía de la justicia.

En la exposición de la primera el A. habla de la "función pantónoma de la justicia", "La categoría pantónoma de la justicia exige, p. ej., que la distribución de bienes y males entre las personas sea justa (valor o deber ser), de modo que cualquier injusticia efectiva (mundo real) basta para que el ideal se frustre" (p. 55). Para aclarar su caracterización de la justicia como categoría y a la vez como valor, Goldschmidt señala que los valores son categorías de la esfera ideal y, además, en su conexión con la esfera real categorías del pensamiento del ser real (p. 59). Ahora bien, si la justicia posee una función pantónoma, "en rigor no existe sino la justicia divina". la justicia humana es siempre imperfecta en su realidad, y sólo una idea regulativa como ideal. La justicia de cualquiera de nuestras resoluciones se vicia por el desenvolvimiento incesante del mundo, por el contagio de cualquier entuerto en el rincón más apartado de la tierra, por el "progressus ad infinitum" y, por último, por el "regressus ad infinitum". Todo acto de justicia humana contiene necesariamente estos cuatro granitos de injusticia" (p. 84). Por eso "la justicia humana es siempre justicia fraccionada (p. 93) ya que se aísla un caso contra el desarrollo del mundo, contra el contagio de injusticias subsistentes, contra sus concomitancias y efectos y contra sus causas cercanas y remotas (ibid). Con su tesis sobre "el fraccionamiento de la justicia" el A. espera aclarar las relaciones entre justicia y seguridad jurídica, entre justicia y ética, entre justicia y Derecho, entre justicia e igualdad y entre justicia y costumbres (p. 85/106).

Al abordar las diferentes fases del ejercicio de la justicia distingue entre

(2) El A. distingue entre "ética" y "moral". De referencias incidentales puede inferirse que para él la primera es la doctrina de las virtudes (pág. 3) y la segunda "se ocupa de los valores que recaen preferentemente sobre las conductas interhumanas; p. ej. justicia y Derecho sobre el orden de conducta de reparto o la decencia sobre costumbres determinadas" (pág. 10). Ambas pertenecen a la axiología (ibid.).

(3) La axiosofía incumbe a la metacrítica y la axiología forma parte de la crítica (pág. 16-17). El A. advierte que en su libro desarrolla concretamente la sistematología y que no aborda la gnoseología en sentido estricto (pág. 17).

(3 bis) Mas el A. previene que "...esta necesaria imperfección inherente a cada acto de justicia, no debe ser obstáculo para que el hombre realice actos de justicia, so pena de pecar de "conciencia escrupulosa", infringiendo la regla de que en las cosas morales no se ha de buscar certeza en todo y sobre todo, so pena de incurrir en la injusticia absoluta, que consiste en la omisión de injusticias relativas" (pág. 84-85).

un orden de conductas, un conjunto de criterios de Derecho y de justicia, y por último, un sistema de normas (p. 131). Dentro de esta discriminación aparecen perfilados los conceptos de justicia y de Derecho. La primera es descrita como un valor de distribución (p. 130; cf. p. 186). "Primariamente la justicia es un valor que recae sobre la distribución de potencias e impotencias entre hombres y entes parapersonales; sólo derivadamente recae igualmente sobre las actividades humanas repartidoras en cuanto promuevan tales distribuciones" (4). A su vez del Derecho pueden señalarse dos significaciones, una amplia y otra estricta y específica. En el primer caso abarca el orden de conductas repartidoras y ejemplares, los criterios de Derecho y de justicia y el sistema de normas; en el segundo, es solamente "el conjunto de criterios de justicia que se conocían en un momento pasado" (p. 186; cf. p. 178) (5). En consecuencia, lo que según el A. se suele llamar "Derecho", a saber el orden de conductas repartidoras y ejemplares, integra únicamente el sentido amplio del término (p. 178). Y ese orden de conductas interesa a la justicia en cuanto es uno de los modos que conducen a la distribución, la que se realiza también en virtud del sino, o bien del azar o de la naturaleza (p. 186/187). Ello explica que el concepto fundamental de la ciencia del Derecho no sea el de Derecho sino el de reparto (como acto y resultado) y el más amplio de distribución (p. 178). La justicia en cuanto se refiere a la conducta humana repartidora engendra un deber actuar; en cambio, referida a la distribución, "recae sobre una situación determinada y da lugar, en su caso, a un deber ser actual; el deber actuar a fin de realizar aquel deber ser actual recae ya sobre un futuro reparto destinado a corregir la distribución injusta" (p. 185/186).

En la axiosofía de la justicia el A. examina sucesivamente el reparto mismo y luego los repartidores, los beneficiarios, los objetos repartibles y las formas del reparto.

El principio supremo de la justicia establece la libertad del desarrollo de la personalidad y arraiga, por un lado en el humanismo (como reconocimiento de la igualdad de todos los hombres y de la unicidad de cada hombre) y por otro, en la tolerancia (p. 189/190). Además, reclama la protección del individuo sea contra sus prójimos (individual o colectivamente considerados), sea contra otras fuerzas (ignorancia, miseria, soledad, etc), sea contra sí mismo, y la tutela de ciertos grupos humanos (minorías, estados débiles) contra la opresión. En la jerarquía de importancia se sitúan debajo del principio supremo otros principios que G. denomina generales y que por ser formales revisten las notas de generalidad y de inviolabilidad; son entre otros los siguientes: "la preferencia de lo bueno", el "Suum cuique", "pacta sunt servanda", "do ut des", la igualdad y la conveniencia (p. 240-247).

La conexión estimativa entre el reparto y sus criterios es de fundamentación y se reduce al principio de razón suficiente. Este requiere sobre todo que

(4) Con esta noción se vincula la distinción entre justicia en sentido objetivo y justicia en sentido subjetivo (e. d. como virtud, según la definición de Ulpiano) (pág. 90-91).

(5) Adviértase la restricción al pasado. Si se trata de los criterios referidos a la actualidad, el A. hablará de "justicia" (pág. 124-128).

(5 bis) "...tal conflicto [entre el individuo y la comunidad] no surge sino en la comunidad diferenciada, en la que en efecto, el bien común priva sobre el bien particular... Jamás es admisible como razón [para los repartos] la de que el individuo haya de ceder a la comunidad. Tal fórmula no contiene razón alguna y significa (sin justificarlo) que ciertos individuos hayan de realizar sacrificios a favor de otros individuos de la misma comunidad, que es precisamente lo que reclama una justificación" (pág. 269).

los repartidores indiquen la razón de su reparto y luego, entre otras cosas, que la razón indicada sea cognoscible y suficiente (p. 247-248).

La más conocida de las dificultades a que puede conducir en sus aplicaciones el principio supremo de la justicia es, según el A., el llamado conflicto entre el individuo y la comunidad. Para su análisis distingue entre comunidad. Para su análisis distingue entre comunidades diferenciadas (en las que hay una unión personal indisoluble entre función y funcionario) e indiferenciadas (en las que en principio cualquiera de los individuos puede desempeñar las diversas funciones). Con la excepción de la comunidad sexual, las comunidades humanas son indiferenciadas y en ellas no existen ni conflicto entre individuo y comunidad ni entre bien particular y bien común (⁵bis). El conflicto real sólo se da entre el bien propio y el bien ajeno (p. 263-270). G. sostiene que "el llamado conflicto entre individuo y comunidad no es sino un pseudoconflicto, detrás del cual se esconde el conflicto entre individuos, determinados o indeterminados, presentes o futuros" (p. 272). Mas no todos los conflictos son pseudoconflictos; los hay auténticos —se presentan cuando las relaciones especiales de poder restringen los derechos fundamentales— y han de resolverse de acuerdo con el principio supremo de la justicia o sea en el interés de la libertad del desarrollo personal (p. 273).

Según se trate de repartos autónomos o autoritarios, los repartidores son interesados o poderosos. Aquella distinción entre los repartos, además de desempeñar una función importante dentro de la doctrina del A., comporta también una diversidad de rango axiosófico, pues a los primeros en este respecto les corresponde la primicia (p. 277-278; 284-285; 289). Por otro lado, se dan entre los repartidores poderosos iguales a los interesados, diversos tipos que se configuran en relación al reparto autónomo como parautónomos (p. ej. el árbitro con poder decisorio), infrautónomos (p. ej. el juez) y antiautónomo (p. ej. el repartidor de facto). Mas los poderosos repartidores pueden ser superiores a los interesados en el reparto y serlo de manera intrínseca; con los repartidores aristocráticos. Por último, se presentan los poderosos interesados (p. ej. el juez que es a la vez parte) (p. 284-306). El A. aplica estas distinciones para caracterizar respectivamente el régimen democrático y el autoritario (p. 307-327). Y completando la consideración de los repartidores se ocupa sucesivamente de la responsabilidad de los repartidores (p. 328-342), de la responsabilidad por un régimen (p. 342-356) y del fraccionamiento de la justicia en los dos tipos de repartos (p. 356-359).

Los repartidores siempre son hombres; en cambio, los beneficiarios pueden ser hombres, claro está, mas también pueden ser realidades parapersonales (p. ej. los animales, las plantas) (p. 361-367).

Cuando examina los objetos del reparto, G. distingue entre ellos en cuanto susceptibles de reparto y en cuanto dignos o indignos de reparto. Y a propósito de los que son indignos de ser repartidos trata de la vida, de los muertos, de la libertad, de la verdad, de la actividad y concretamente del trabajo, del amor y de la tranquilidad (p. 368-400).

A los diversos tipos de repartos corresponden formas diferentes, tanto en lo que concierne a la consecución como a la ejecución del reparto (p. 401-423).

A lo largo de esta reseña he procurado resumir, en prieta síntesis, el contenido de este interesante libro, respetando, en general, el orden seguido por el A., cuya preocupación sistemática, central en la obra, era indispensable subrayar. Ha sido inevitable prescindir de referencias expositivas a los numerosos análisis particulares incluidos en el extenso volumen. Con todo, a algunos de

ellos aludiré en las observaciones que me propongo formular en esta nota bibliográfica, en parte con la intención de destacar ciertos fundamentos doctrinales del A. y en parte con la de inducir a éste a precisar, y eventualmente a revisar, algunas de sus tesis.

A. Es evidente que la ontología subyacente a esta doctrina de la justicia es la de Nicolai Hartmann. En particular, ella influye en el modo de interpretar la distinción entre axiología y axiosofía de la justicia (p. 19), en la determinación del ser del Derecho (p. 176-178) e incluso en la antropología (p. 154). Quede para otra oportunidad la discusión de la ontología hartmanniana y especialmente de la teoría del ente ideal, correlativa de una injustificada restricción del ámbito del ente real. Por lo demás, el A. sólo se refiere incidentalmente a los aspectos ontológicos de su doctrina.

B. En cambio, uno de los objetivos principales de la obra es el de responder al problema epistemológico de la necesidad y naturaleza de la dikelología. Lamentablemente, el A. omite la indicación de su tesis sobre la especificación de los saberes y la de su división de las disciplinas filosóficas, lo que hace imposible al lector estimar la solidez de los fundamentos aducidos para legitimar la nueva disciplina. Con todo, desde ya debo anotar ciertas dificultades para la comprensión cabal de su postura epistemológica.

a) No se advierte cómo distingue G. entre ética y filosofía del Derecho, sobre todo si se tiene en cuenta que la primera se ocupa también de la justicia (en sus tres especies) y, en consecuencia, de conductas interhumanas.

b) Tampoco se discierne con precisión cómo se coordinan diversas delimitaciones de la dikelología. Esta, en primer lugar, aparece constituida por la axiología y la axiosofía de la justicia (cf. *passim*); más, en segundo término, se encuentra incluida en "la moral" (diferente de la ética), a su vez parte de la axiología (p. 10); por último, pertenece a la filosofía del derecho en sentido amplio (p. 12-14).

c) No se alcanza a percibir con nitidez la distinción entre axiología y axiosofía de la justicia. En particular, ¿es posible delimitar el valor "justicia" respecto de los demás valores y determinar sus relaciones recíprocas —tarea atribuida a la axiología (p. 18)— con prescindencia del contenido, del que se ocuparía la axiosofía?

d) Por otra parte, a qué llama el A. "ciencia del Derecho" y le atribuye como conceptos fundamentales los de reparto y de distribución (p. 178). ¿Y en qué relación se encuentra esta disciplina con la dikelología?

e) Hasta que el A., por medio de una exposición más desenvuelta de su concepción epistemológica dilucide los puntos señalados en las observaciones anteriores, habrá que suspender el juicio sobre ésta. Sin embargo, es quizá pertinente enunciar desde ya una distinción entre la necesidad de una "captación unitaria" de la justicia y la necesidad de una disciplina que por sí sola asuma esa tarea. Nadie podría, tal vez, negar la primera, pero algunos discutirían la segunda, pues los más diversos objetos reclaman, en definitiva, un examen or-

gánicamente conspectivo, sin que ello importe la exigencia de una disciplina única para cada objeto.

C. a) En razón de ciertas implicancias y connotaciones de la virtud de justicia G. propone caracterizarla como virtud intelectual (p. 98-100). Mas este concepto que él ilustra remitiéndose a la filosofía tomista (p. 100), no es aplicable a la justicia que para esta doctrina es una virtud ética y ejecutiva y tiene por sujeto próximo la voluntad. Los discernimientos intelectuales que el ejercicio de la justicia requiere como presupuestos, incumben sí a virtudes intelectuales pero no a aquella virtud.

b) Otro aspecto vinculado a la virtud de justicia es el de su objeto. El

A. considera inconveniente la terminología empleada en la doctrina tomista según la cual ese objeto es el Derecho (p. 91-92). No logro percatarme del sentido de la primera objeción opuesta por G. (ibid), pues ¿por qué habría de asignarse sólo un objeto particular a cada actividad particular de la virtud de justicia y por qué no podría atribuirse a ésta un objeto general? La segunda razón —la necesidad de distinguir entre el Derecho y la justicia en sentido objetivo— presupone el concepto que G. tiene del primero, diferente, por lo demás, del tomista sostenido por D. Soto en el pasaje citado en p. 91, nota 76. A esa distinción del A. me referiré más adelante, (parágrafos D y F).

c) El A. asevera que la justicia distributiva constituye el tipo fundamental de la justicia (p. 7). Esta tesis parece guardar congruencia con la que asigna al concepto de distribución el carácter de concepto fundamental de la ciencia del Derecho (p. 178). Pero en la primera tesis, ¿qué sentido corresponde a la expresión “tipo fundamental”? Se trata de fundamentalidad de justificación y regulación? Y en tal caso, la justicia distributiva es fundamental sólo respecto de la comutativa o lo es también respecto de la “iustitia legalis”? También sería muy conveniente que G. indicase en qué relación se hallan sus conceptos de ambos tipos de justicia con los del Estagirita y los de Tomás de Aquino Solamente después de estas precisiones estará el lector en condiciones de enjuiciar tesis como la siguiente: “La “iustitia legalis” constituye la justicia distributiva vista desde abajo...” (p. 7). Este aserto y otros afines, ¿los propone G. como interpretación de los filósofos mencionados o como tesis propias? Finalmente, cabe observar que la inspiración radical de tales aseveraciones me parece ligada a las concepciones sobre el bien común y sobre el principio supremo de la justicia, ya referidas en la parte expositiva de esta reseña.

D Una de las tesis centrales del libro es la que la justicia como valor es, ante todo, un valor de distribución (p. 130-186). Según el A. “el enfoque de la justicia como puro valor de conducta no se ha liberado todavía de la concepción de la justicia como virtud” (p. 130). Aquella tesis —la justicia, valor de distribución— armoniza también con la referida en el párrafo de esta nota y presupone un ámbito más amplio que el habitualmente atribuido a la justicia, pues, como ya fue consignado, la distribución no implica necesariamente una conducta humana repartidora (p. 183). Con todo, no debe olvidarse que el valor justicia derivadamente “recae sobre las actividades humanas repartidoras en cuanto promueven tales distribuciones” —las de potencias e impotencias entre hombres y entes parapersonales— (p. 186). Por otra parte, justicia es el conjunto de los criterios de reparto, referentes a las cuatro di-

menciones de éste (p. 122; 182). Y, por último, es pertinente advertir que el A. en otro pasaje define la justicia en sentido objetivo como "el reparto de todos los bienes y todos los males repartibles entre todas y cada una de las personas, por repartidores, según los criterios de la ley natural y de la ley humana, y de modo más amplio, la distribución de objetos repartibles entre hombres y eutes personales [para personales?] en virtud de determinados criterios" (p. 90-91; cf. p. 9).

De los pasajes citados se infiere que para G., además de la significación de la justicia como virtud, hay tres sentidos de justicia: a) como valor de distribución..., b) como conjunto de los criterios de reparto..., c) como el reparto o mejor como la distribución... en virtud de determinados criterios. ¿Cómo se articulan estos tres sentidos y en particular el primero con el segundo? ¿Estos dos son equivalentes o distintos aunque coordinados? Para el mismo p. ej. lo justo objetivo ("ius sive iustum") es definido o determinado por la ley jurídica —como ley natural y como ley positiva congruente con aquella de la que es una determinación particular⁽⁶⁾; y tal determinación pertenece a la línea de la causalidad formal extrínseca ejemplar. En consecuencia, para esta doctrina lo justo objetivo y la ley jurídica con sus criterios de justicia son distintos, si bien se encuentran vinculados del modo dicho⁽⁷⁾. En cambio, ¿qué pasa en la dikelogía de G? Anticipándome en parte a su respuesta anoto desde ya la incidencia de una concepción de los valores como categorías del pensamiento del ser real" (p. 59), por un lado, de su tesis sobre el principio supremo de la justicia, por otro (p. 189 y sgtes) y, finalmente, de su doctrina sobre la ley, y, en particular, sobre la ley natural (p. 126-127 y nota 39)⁽⁸⁾.

Sobre el ámbito atribuido por G. a la justicia convendrá tal vez enunciar algunas consideraciones. Se trata evidentemente de circunscribir la esfera de lo que es susceptible de ser estimado en términos de justicia, y para ello el A. propone el concepto de distribuciones, en el sentido ya señalado; a éstas se aplicarán los predicados axiosóficos "justa" e "injusta", de modo primario y fundamental. y aclara que mientras que los repartos abarcan tanto la actividad repartidora como su resultado, "las distribuciones enfocan, en cambio, meramente el resultado de los procesos que conducen a la adjudicación de potencia e impotencia" (p. 185). Este pasaje debe ser asociado a otro en que refiriéndose al "sistema de normas" dice que "es libre de enfocar inundaciones, epidemias, transcurso de tiempo, muertes, nacimientos, desplazamientos de cauces de ríos, plataformas submarinas, omisiones, entuertos, susceptibilidad de confusión de nombres de comercio y marcas, novedad de inventos, monstruosidad, accidentes etc". (p. 153). Con todo, la significación de la tesis del A. no parece reducirse a la delimitación de la zona sobre la que recae el valor justicia; por lo menos implícitamente, concierne también a la determinación de "lo suyo" de cada uno, lo que ocurre por alguna distribución. El A. advierte

(6) A su vez la ley jurídica es determinada por el bien común.

(7) Esta perspectiva no resulta, claro está, desconocida para G. quien después de aludir a los criterios con arreglo a los cuales debe efectuarse el reparto, agrega: "El conjunto de estos criterios contiene lo que comúnmente se denomina "ley natural" (pág. 9). Además, en el texto de pág. 90-91 transcrito supra menciona "los criterios de la ley natural y de la ley humana". Ver finalmente las precisiones de pág. 126, en el curso de las cuales desecha la expresión "ley natural" y preconiza la de "justicia natural".

(8) Del principio supremo y del concepto de ley me ocuparé infra.

que "las razones distributivas ⁽⁹⁾ son siempre investigadas por el hombre que enjuicia la justicia de la distribución; la diferencia entre el reparto y los demás modos distributivos consiste en que en el primero se suelen indicar razones por los repartidores, mientras que el sino, el azar y la naturaleza son silenciosos. Pero inclusive en estos últimos supuestos buscamos y hallamos razones o sinrazones; lo que no hay son repartidores y sus móviles" (p. 187). Todo este planteamiento del A. suscita un vivo interés. Mas cabe preguntarle si cuando se aplica el predicado "justo" o "injusto" al resultado de una avulsión o de una inundación o de una herencia mórbida, por una parte, y al de un reparto humano deliberado, por otra, aquellos términos y también, claro está, los abstractos "justicia" e "injusticia" conservan una significación unívoca. Me parece imponerse una distinción entre ambos casos, sobre todo si se repara en que los ejemplos del primero incluyen implicaciones netamente metafísicas que incumbrían a la así llamada "teodicea" ⁽¹⁰⁾ De paso, debo anotar que este problema del ámbito de la justicia está indisolublemente ligado con el de la relación entre las distribuciones activamente consideradas y los criterios de justicia contenidos en la ley jurídica enfocada en toda su integralidad ⁽¹¹⁾ Por último, falta en la posición del A. indicar cómo se inserta en el ámbito de la justicia la significación de las conductas humanas justas o injustas pero no repartidoras.

E. Con la temática comentada en el párrafo precedente se conecta la tesis de W. G. sobre "la función pantónoma de la justicia" y la consiguiente "justicia fraccionada" (cf. supra). Los análisis del A. muestran la constitutiva imperfección de la justicia humana, entendida en este contexto como "el reparto de todos los bienes y males entre todos y cada cual de los hombres por personas autorizadas y de acuerdo a reglas derivadas de la razón" (p. 53/54). Para él "nuestra incapacidad teórica de prever el futuro, nuestra incapacidad práctica de deshacer todos los entuertos, y nuestra incapacidad teórico-práctica de relacionar un acto con todos los acontecimientos concomitantes, provocados y casuales, obstan a que se dé cima a un solo acto de justicia completa" (p. 84).

El problema abordado por el A. es, sin duda, muy importante y la actitud que frente a él se adopte incidirá sobre el concepto mismo de justicia. De ahí el mérito de haberlo planteado resueltamente. Sin embargo, estimo que tanto el planteamiento como las respuestas reclaman una reelaboración, para la que tal vez sean útiles las siguientes observaciones.

a) El problema total encierra diversos planos, entre los que se destacan por su particular relevancia los que conciernen respectivamente a una teología racional o filosófica (teología natural) y a una filosofía de la praxis humana. Ellos deben ser bien diferenciados y luego tratados habida cuenta de esa discriminación.

⁽⁹⁾ E. d. las razones que presiden la distribución. A propósito de este tema llama la atención que el A. haya omitido una referencia expresa al "título" en que se funda la prentensión jurídica del titular de un "derecho".

⁽¹⁰⁾ A la justicia divina alude el A. en pág. 8-9; 53; 129; empero en ninguno de estos pasajes aborda la distinción cuya necesidad sugiero. El primero corresponde a una perspectiva escatológica en función de la revelación judeo-cristiana; el segundo al concepto más amplio de justicia; y el tercero, meramente incidental, menciona la inescrutable voluntad divina.

⁽¹¹⁾ Cf. infra las observaciones sobre la noción de ley.

b) Para una filosofía integral de la justicia sería menester el recurso a la doctrina tomista de la analogía. Esta doctrina, aplicada al problema aludido, en primer lugar exigiría partir, no de la justicia divina sino de la justicia humana para alcanzar un concepto analógico de justicia; además, impediría aseverar que "en rigor no existe sino la justicia divina" (p. 84).

c) Se ganaría en precisión si se formulase distinciones: aa) entre los diversos sentidos de "justicia humana" (cf. parágrafo D de esta reseña) en su relación con el problema abordado. bb) Entre los actos de justicia de la autoridad humana, por un lado, y por el otro los actos de justicia, en general, y los de los súbditos, en particular. cc) En el caso de los actos de justicia de autoridades humanas, entre los que son determinaciones contingentes y voluntarias pero justas y los que son mera arbitrariedad. (El A. emplea la expresión equívoca de "arbitrarios" para referirse a actos que muchas veces sólo importan la "determinatio", e. d. la función propia de la ley jurídico-positiva. Cf. p. ej. "El método del fraccionamiento interviene, como siempre, con cortes que, por ser oportunos, no dejan de ser arbitrarios" p. 73. Véase los ejemplos de p. 73-82).

d) Sería necesario revisar el tema de las "injusticias" "ex nunc" y "ex tunc" distinguiendo entre: aa) el criterio (o los criterios) y la aplicación; bb) la estimación humana y la justicia objetiva misma hic et nunc.

e) La tesis sobre el segundo obstáculo para la realización de la justicia ("...ningún acto de justicia es completamente justo mientras que en cualquier rincón del mundo persiste una injusticia, puesto que es injusto hacer justicia si no se hace justicia con todos" p. 64; cf. p. 57) no parece ilustrada adecuadamente con los ejemplos aducidos y sobre todo está condicionada por la impostación del problema de la imperfección de la justicia humana. Al nivel de una filosofía práctica de la justicia habría que determinar, por lo pronto, si las adjudicaciones a que se alude ("...ninguna adjudicación es justa mientras que alguna otra sea injusta, puesto que es injusto hacer justicia si no se hace justicia con respecto a todos" p. 57) son o no, en concreto, independientes entre sí.

F. Al enunciar el principio supremo de la justicia (p. 189) ⁽¹²⁾ el A. manifiesta la inspiración fundamentalmente liberal de su pensamiento ("la justicia no tiene la misión de desplegar la personalidad del individuo, sino la de proporcionarle la libertad necesaria para desplegarla" (p. 231). Con este principio, como con su raíz, guardan conexión varias tesis y actitudes doctrinales de G. a) la relegación del "suum cuique tribuere" a principio formal y meramente general (p. 241-242); b) el desplazamiento de la función capital del bien común político respecto del orden jurídico y de lo justo objetivo, y la postura frente al tema del conflicto entre persona individual y comunidad (p. 269-270); c) la solución dada al problema del suicidio (p. 233 y nota

(12) Como se infiere del pasaje de pág. 227 inicio, el principio supremo se aplica a toda distribución, sea o no resultado de un reparto. En consecuencia, es pertinente aquí también mi observación, formulada en el parágrafo D, sobre la necesidad de distinguir los diversos sentidos de justicia según se aplique o no a una distribución que no es un reparto.

107; 358) ⁽¹³⁾; d) la primacía atribuída al reparto autónomo (p. 277-278; 284-285; 289) ⁽¹⁴⁾; etc.

No es apropiada esta ocasión para promover una crítica del liberalismo que informa las tesis aludidas, más, sin embargo, creo pertinente recordar las dificultades —en rigor insuperables— en que tropiezan los sostenedores del principio liberal cuando quieren, sin abandonar la coherencia, fundar un orden colectivo; dificultades tanto más evidentes en la actualidad en que asiste a la profunda crisis del Estado de derecho liberal-burgués, determinada en gran parte, como es bien sabido, por la mudanza en los supuestos sociales en que aquél se asentaba. Si “cada cual resuelve según su ciencia y conciencia lo que ha de entender por el desarrollo de su personalidad” (p. 189) y si “la justicia protege al individuo contra toda influencia que ponga en peligro su libertad de desarrollar su personalidad” (ibidem), cómo asegurar a cada individuo las condiciones políticas y jurídicas que le permitan el despliegue personal según su libérrimo criterio? Si Fulano, miembro de la clase obrera, sostiene que el régimen de propiedad privada de la sociedad capitalista con la “alienación” consiguiente impide el desarrollo de su personalidad y de la de sus compañeros de clase, ¿qué podría oponérsele en nombre del “principio supremo de justicia” preconizado por G.? Para dar otro ejemplo, cómo se justificaría, no ya frente al Estado sino frente a los hijos menores de edad, el derecho de los padres a fijar el contenido de la educación de aquellos (p. 227)?

¿Por último, cuál es el principio supremo de la justicia aplicable a los beneficiarios parapersonales? No lo indica el A., quien omite también la referencia a los principios “generales” con arreglo a los cuales habría que enjuiciar las “distribuciones” concernientes a aquellos.

G) Sobre el concepto de Derecho desearía proponer algunas observaciones. En primer lugar, no logro percibir por qué motivo el A. restringe al pasado los criterios estimativos en que consiste el Derecho (p. 128; 178), el que por esa restricción se diferencia de la “justicia” (p. 127). No me parecen convincentes las razones aducidas en (p. 124), sobre todo cuando reparo en que en (p. 126) se admite la noción de derecho natural, ligada a la tesis de que “la voz naturaleza expresa con gran claridad que los criterios estimativos no son puestos por nosotros, sino que los descubrimos...” (ibid.). En segundo lugar, serían menester dos precisiones del A. a) la primera sobre la distinción —si la hay— entre derecho natural y justicia natural (p. 126); b) la segunda sobre la conciliación entre la admisión de un derecho natural y la tesis de (p. 104). “El derecho es siempre positivo; la justicia no lo es necesariamente” “La esclavitud era Derecho positivo”. ¿Puede haber oposición entre Derecho natural y Derecho positivo? ¿Y en ambos casos el término Derecho conserva la misma significación fundamental?

⁽¹³⁾ En el segundo de los pasajes citados dice G.: “Constituiría, en cambio, una idea anti-liberal y desacertada justificar este resultado con el interés que la comunidad tuviere en la vida de los individuos y que le dé derecho a oponerse a que el individuo disponga de su propia vida”. Y en el primero declara injustos tanto el castigo de la tentativa de suicidio como la salvación de un auténtico suicida.

⁽¹⁴⁾ Adviértase que para G. “la naturaleza y el destino distribuyen autoritariamente” (pág. 185). Cabría preguntar: ¿y Dios cómo distribuye? ¿Vale también para Él la primacía del reparto autónomo?

H) Habría convenido que G. desarrollase su concepción sobre la ley jurídica y sobre las relaciones de ésta con los criterios de justicia. En particular, sería interesante que justificase la aseveración de que el término "ley" en cuanto aplicado a la ley natural y a la ley humana es equívoco (p. 127 nota 39; y también que indicase qué sentido tiene la siguiente identificación: "Fuente del orden de conductas en sentido amplio y orden de conductas mismo es una sola cosa" (p. 136)?

I) Otro concepto que reclama una dilucidación especial es el de "norma" ("captación lógica neutral del orden de conductas, entre las cuales se hallan mandamientos y órdenes" (p. 138 nota 56) en su relación con los criterios de justicia.

J) Hasta aquí me he referido en estas observaciones a los temas centrales del libro —la justificación de la dikelogía, la virtud de justicia, la justicia en sentido objetivo y sus criterios la "justicia fraccionada"— dejando de lado el comentario de otros que no revisten esa importancia, aunque, sin embargo, provocan el interés del lector. De consentirlo una nota bibliográfica habría que examinarlos, mas ello evidentemente no es posible. Por tanto, me limitaré a señalar, por vía de ejemplo, algunos casos que si bien tratados incidentalmente por G. sería menester discutir. a) Las tesis sobre el bien común (p. 269-270; 272) y sobre la moral comunitaria (p. 271). b) El fin primario del matrimonio ("En la Historia Sagrada la mutua ayuda es el fin primario del matrimonio, puesto que antes del pecado original no se puede hablar del "remedium concupiscentiae" ni de la "procreatio prolis" (p. 228). Con todo vide ibid, nota 101 en que el A. remite al Canón 1.013 del Cód. de der. canón) c) El suicidio (p. 233 y nota 107; 358). d) El mayorazgo (358; 362). e) Injusticia del reparto autoritario (p. 113; 284-285; 289). f) Inseminación artificial. ("Si se despoja este problema de reglamentaciones positivas, la inseminación artificial no ofrece blanco a la crítica si se practica con asentimiento de todos los interesados y con semen del marido" (p. 371). g) Pena de muerte ("Dicha pena es injusta por cortar el libre desarrollo de la personalidad..." (p. 371). h) Intervención del ciudadano en una guerra defensiva. ("¿Pueden los poderosos en un grupo realmente atacado obligar a sus miembros a llevar a efecto la guerra defensiva? Hay que negar esta interrogante. Si alguien cree que un ataque contra el grupo no impide el desarrollo de la personalidad, no está éticamente obligado a luchar..." (p. 372). i) Iglesia y Estado. "Toda iglesia aspira a la teocracia a través de la hierocracia" (p. 215). j) El trabajo ("He aquí la esencia filosófica del trabajo: constituye un conato de llenar una nada concreta mediante la repetición de una actividad que antes ya se había empleado para llenar nada aparentemente iguales. El trabajo produce un alejamiento, que oculta la nada a llenar. El trabajo es opio para el pueblo..." (p. 384).

En todos estos casos como en las referencias a los ya indicados temas centrales de la obra he procurado subrayar lo que encierra un contenido propiamente filosófico, soslayando de modo deliberado los aspectos jurídico-positivos en los que G. acredita una vez más su sólida y rica versación. Con todo, la reseña a pesar de ser tan extensa y de haberse ceñido a esos límites no pretende ser completa y debe renunciar a ocuparse de ciertos puntos. Por otro

lado, mis observaciones, cuyo número y cuya prolijidad tal vez excesiva denotan el interés y la atención suscitados por el libro, apuntan a conseguir que el distinguido autor repiense tanto las tesis aludidas como su formulación. Mi más vivo deseo ha sido, al reclamar precisiones y oponer dificultades, el de prestar una colaboración al colega y amigo en su tarea de abordar la vasta y profunda problemática planteada en su nueva e importante obra.

GUIDO SOAJE RAMOS

LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO

El autor de esta obra se ha impuesto la ardua empresa de analizar a la luz de la teología católica las grandes figuras de la literatura de nuestro siglo.

La obra aún incompleta, contará con no menos de siete volúmenes, de los cuales tres ya han aparecido en castellano. En el original francés se anuncian dos más de próxima aparición.

Se trata de una empresa de gran aliento, escrita con un magistral dominio de la teología y de la filosofía y una rara penetración psicológica, especialmente en el plano religioso, a la vez que cimentada en un serio análisis de las obras de los autores estudiados, y realizada con una gran simpatía con cada uno de ellos. Para ahondar más y captar más preciso, M., se ha informado cuidadosamente de la vida de sus autores y, cuando ha podido, hasta en un trato personal con ellos, que le ha permitido medir y controlar sus propias conclusiones, siempre en relación con su obra.

Vida y obra literaria en los autores contemporáneos están tan íntimamente interpenetradas, llegan a formar un *tissú* tan abigarrado, que sería imposible captar y apreciar la una sin la otra y sobre todo sería imposible descifrar la obra literaria y sus personajes sino se la iluminase con la luz de la vida de sus autores, quienes generalmente no han hecho sino encarnar en sus creaturas su propia concepción de la vida y expresar por los labios de aquéllas sus propios problemas vitales. Hoy menos que nunca la literatura ha dejado de ser un mundo de ficción, desvinculado de la vida. Al contrario, los novelistas, poetas y ensayistas de nuestro tiempo buscan expresar en sus obras, con toda fuerza y realidad, la propia vida y la de los seres y la sociedad que nos rodea. De ahí la atracción e influjo que tales obras ejercen, no tanto por sus valores literarios, que los poseen sin duda, sino por la dramaticidad de la vida que encarnan, en que cada lector se siente expresado en su vida de cada día.

Esta situación de la literatura actual —en que la vida expresada con toda su fuerza en la limpidez de un estilo directo, de acuerdo también a la sensibilidad de nuestro tiempo— ha sido comprendida con sagacidad por el autor. M., llega con rara penetración a ese punto de la gestación de la obra literaria, la ve nacer, nutrirse y vigorizarse como una encarnación de la vida del autor, a través de las vicisitudes de la misma, en que muchas vidas se encuentran expresadas. Desde las obras así inteligentemente analizadas, con el aporte de los documentos más íntimos de los autores —cartas, diarios, declaraciones confidenciales— y con los rasgos más significativos de la propia vida, M., *asiste* al nacimiento y desarrollo del drama de la obra y va como elaborando el desarrollo del pensamiento de sus autores, que logra así, bajo su pluma, retomar todo su

vigor creador, toda su dramaticidad y consiguiente fascinación que produce en el lector.

La obra no es, pues, la fría exposición estereotipada, el mero análisis de los libros, seguido de una crítica escolar. Se trata de una reconstrucción viva de la obra del autor, en toda su compleja unidad, en que el análisis discriminatorio del teólogo y del psicólogo acompaña a la propia elaboración de la obra del escritor estudiado y va penetrando todos sus pasos; de modo que las conclusiones finales del teólogo y del filósofo no hacen sino recoger y formular una crítica, que emana de la misma exposición objetiva y vivida de las obras y personajes en cuestión.

M., logra presentarnos no sólo una suerte de radiografía o exposición radical de la concepción, subyacente en toda la obra de cada autor, para someterla a una confrontación con la doctrina católica, sino que a propósito de los diversos tópicos tratados, se eleva al análisis de los temas más arduos de doctrina. El estudio, para citar un ejemplo, del amor —que hace precisamente para demostrar que Huxley no lo ha conocido— desde el punto de vista psicológico, filosófico y teológico (pág. 258 y sgs.), es realmente profundo. Pocas páginas se han escrito, en una síntesis tan apretada y a la vez tan claramente honda, sobre el amor humano y divino como éstas.

Sólo una doctrina teológica y filosófica profundamente asimilada, conjugada con un hondo conocimiento del corazón humano y de sus sentimientos más elevados y más rastreros, así como una comprensión de las creaturas y de la concepción de cada autor estudiado, aprehendida en su abigarrada y vital unidad con la propia vida de éste y del hombre de nuestro tiempo, ha permitido a M., ofrecer esta verdadera reconstrucción crítica de la obra de estos escritores desde su nacimiento hasta su maduración, a través de sus múltiples manifestaciones, con sus retrocesos y avances, que expresan y encarnan la vida misma de cada uno de ellos.

Con este método M., ha sabido desentrañar sagazmente la concepción de la vida y del mundo de cada escritor, no de un modo simplista, sino en toda su complejidad real y en su intrínseco desenvolvimiento a través de las diversas épocas de su vida.

Los estudios, extensos y municiosos, constituyen verdaderas monografías, y muchos de ellos —verbigracia sus estudios sobre Camus, Gide, Huxley y J. Green, por no citar sino a algunos— difícilmente podrán ser superados en su honda comprensión humana y cristiana, unida a la densidad y seguridad de la doctrina filosófico-teológica, en que los esclarece y críticamente los ubica y valora.

Una gran simpatía por este mundo dolorido, alejado de Dios y a la vez penetrado de ese mismo Dios olvidado y de su gracia, permite a M., desentrañar la tupida maraña en que se desenvuelven algunos personajes, como los de los dos Green. En la malsana compasión que conduce a Scobie a la perdición, ha sabido encontrar el atisbo escondido de la caridad sobrenatural, por donde Dios salva al hombre a través de las trampas de Satanás y de las cadenas del propio pecador. Un espíritu de finura puesto al servicio de una comprensiva caridad, ayudada a su vez con una segura doctrina teológica, conducen al autor a dictaminar con gran firmeza y mesura sobre el ateísmo o antiteísmo de un autor, sobre su actitud cerrada frente a la verdad, o, en otros casos, a vislumbrar el brillo sobrenatural, que se cierne sobre obras que aparentemente no lo son y recobran así un recóndito sentido o testimonio cristiano; y en otros

distinguir entre la obra realmente negativa del autor, aprisionada por **taras** deformaciones biológicas y psicológicas, y su vida, que aconsejan dejar para Dios su juicio de condenación o salvación.

Pero tal vez el estudio mejor realizado es el de J. Green, con quien el autor ha mantenido contacto personal y ha merecido la aprobación del mismo. La vida del escritor con su fe e inocencia hasta los veinte años, su alejamiento de la misma poco después, el deslumbramiento del mundo y de la carne, y, finalmente, su retorno al mundo sobrenatural de Dios y de su Iglesia, están presentes no sólo en su diario, sino más todavía en sus novelas y sus personajes. De la vida y obra íntimamente unidas de J. Green y a la luz de los textos del propio autor, M., ha elaborado un estudio de la pérdida de la fe, del deslumbramiento que el mundo y el pecado ejercen en el apóstata, de la penetración en el alma del pecador de la gracia hasta reconquistarlo por la conversión, estudio en que la penetración psicológica y la profundidad teológica se conjugan en un hondo y amplio cauce, en que toda la riqueza humana y divina de la naturaleza y de la gracia corren en su vital dramaticidad y en un lenguaje directo, capaz de ser comprendido por el alma atormentada del hombre actual. Este estudio psicológico sobrenatural de la apostasía y de la conversión realizados *in vivo* en torno a J. Green, va a ser complementado a propósito de otros autores como Huxley y S. Weil, donde M., va a poner en relieve las formas pseudocristianas, que fustiga continuamente.

A propósito de la vida y obras de los autores cristianos, acristianos, anticristianos y pseudocristianos, M., busca señalar con precisión los caminos auténticos del Cristianismo en todo su dramatismo y riesgos, frente a sus claudicaciones y también a sus deformaciones de tantos cristianos tibios y conformistas que desfiguran y dañan al verdadero Cristianismo.

También, en otros casos, como el de S. Weil, generalmente recibida en los ambientes católicos como una renovadora del auténtico Cristianismo, el autor va a distinguir cuidadosamente entre vida y doctrina, para poner en evidencia y denunciar con valor, citando los propios textos de Weil, los graves errores de su concepción, que dista mucho de ser católica y que encarna un retorno al estoicismo teórico de los griegos. "S. Weil, por su caridad heroica, vivió la noche de los sentidos; pero no la del espíritu: si no negó su amor a este Cristo que se le había revelado a ella, "le negó a medias su inteligencia". Su drama consistió en esto: La inteligencia era genial en ella (.), pero no llegó hasta el fin. Su inteligencia, monstruosamente desarrollada, elaboró un sistema que se manifiesta *menos rico* que las experiencias morales y místicas que había tenido. Simone Weil no vio que, si a fe es razonable, *esto no quiere decir que sea una certeza matemática*: ahora bien: rehusó el bautismo por esperar a que una *certeza* la obligara a bautizarse". (pág. 295). El autor contrapone, a continuación, los errores de Simone Weil, a las grandes tesis cristianas, cuyo vigor esencial M., sabe poner en relieve. La concepción de S. Weil es realmente anticristiana, pese a sus apariencias cristianas.

En todo caso, se esté o no concorde con todos los juicios del autor, la verdad es que éstos están cimentados en minuciosos y concienzudos análisis, en observaciones penetrantes de textos, a veces dichos al pasar por sus autores, pero que revelan ideas fundamentales, y en un dominio permanente de los grandes principios teológicos y filosóficos dúctil y magistralmente manejados, a la vez que todo ello va expresado con una comprensiva caridad intelectual, que

trata de salvar e interpretar lo mejor posible las intenciones y la vida de los autores estudiados.

La complejidad de las ideas manejada por M., encuentra ancho y fácil cauce en un estilo magnífico, lleno de riqueza y vitalidad, que subyuga al lector desde el principio al fin en una lectura apasionada, a tono con el tema de la obra.

Pocas veces se han visto realizadas en tal alto grado y con una unidad vital tan vigorosa, los propósitos que el autor formulaba en la *Introducción* de su obra: la comprensión objetiva, honda y llena de simpatía por esta rica y deslumbrante literatura de nuestro tiempo, y el dominio amplio y seguro y a la vez ajustado a la realidad concreta a que se aplica, de la Teología, Filosofía y Psicología; la aprehensión de lo sobrenatural y su penetración en la tupida maraña de la vida actual, hecha, como siempre pero tal vez con mayores desgarramientos y dramaticidad, de luchas entre Dios y Satán, entre el espíritu y la carne, entre lo divino y lo humano, y que en toda su fuerza está expresada en la literatura de nuestro tiempo.

Queremos llamar la atención de los lectores de habla hispánica sobre esta obra extraordinariamente valiosa, que deberán leer todos los hombres de letras y todas las personas de cultura, que quieran llegar a poseer un juicio cabal, literario, filosófico y teológico a la vez, de las grandes corrientes y figuras de la literatura universal contemporánea.

La traducción ha sido realizada magistralmente por Valentín García Yebra; y la edición, con fotos de los autores estudiados elegantemente impresa pertenece a Gredos de Madrid.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

(*) 3 tomos aparecidos en castellano: I. — EL SILENCIO DE DIOS; II. — LA FE EN JESUCRISTO y III. — LA ESPERANZA HUMANA, por Charles Moeller, traducido por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1958 y 1959.

BIBLIOGRAFIA

PHILOSOPHY AND LINGUISTIC ANALYSIS por *Maxwell John Carlesworth*, Duquensne University.

El contenido de este libro se distribuye en siete capítulos: I. George Edward Moore: sentido común y análisis. II. Bertrand Russell: forma lógica y lenguaje ideal. III: Ludwig Wittgenstein: los límites del lenguaje y el juego lingüístico. IV: A. J. Ayer: el principio de verificación: V: La escuela de Cambridge: análisis terapéutico. VI: La escuela de Oxford: la filosofía del lenguaje diario. VII: Conclusión y valoración.

El A. ha logrado cabalmente su propósito: exponer objetivamente las ideas de los analistas y la concepción sobre la naturaleza y papel de la filosofía implícitas en esas ideas para compararla después con su propia posición filosófica.

En el capítulo I se detiene demasiado en la exposición del pensamiento de Moore; en efecto, su sistema, como lo afirma el A., es inadecuado, decepcionante y tiene poco que ofrecer. Su influencia no parte del sistema sino más bien del modo de investigación filosófica que emplea Moore; en lugar de la concepción sistemática del neo-idealismo se conforma con un "análisis atómico" laborioso y desde Moore, los filósofos ingleses no se interesan por la construcción de teorías sistemáticas sobre la "Realidad" sino que se preocupan del minucioso análisis de la "lógica" de las proposiciones. Investigará esta lógica las condiciones exigidas para que tengan significado las diferentes clases de proposiciones y los tipos de evidencias que corresponden a su verdad o falsedad. La filosofía, por una parte, pretende convertirse en un "juego de lógica" pero tiene, además, una función que podríamos llamar positiva ya que a través del análisis puede llegar a conocer las cosas.

MOORE inició la revolución contra el neo-idealismo. RUSSELL le dió un programa; con su obra preparó el camino para el pensamiento de Wittgenstein y la filosofía del análisis. El A., estudia la "filosofía del lenguaje" de Russell y dentro de ésta se detiene, en especial, en el estudio de la forma lógica y el lenguaje ideal. La forma lógica de una proposición no coincide necesariamente con su forma real; esta circunstancia acarrea confusiones que analiza en sus famosas teorías sobre los Tipos y las Descripciones. La función principal de la filosofía, para RUSSELL, es descubrir la forma lógica real de las expresiones y proposiciones, analizarlas o traducirlas en una forma gramatical-neutra que no traicione la forma lógica de nuestro pensamiento y que no origine inferencias metafísicas equívocas. Se puede concebir, entonces, un lenguaje ideal cuya "forma gramatical" sea fiel a la estructura lógica de nuestro pensamiento; el propósito final del análisis filosófico será la construcción de ese "lenguaje ideal". Con Russell se le dá al "análisis" un cierto fundamento

lógico; lo que fue pragmático en Moore será cuestión de principio en Russell. Pero no llega a afirmar que la filosofía no tiene otra función que el análisis.

MOORE Y RUSSELL son, sin duda, precursores de WITTEGENSTEIN; con este autor ya se puede hablar de una *filosofía* del análisis. El A., clara y sintéticamente sistematiza en 50 pp. el pensamiento de WITTEGENSTEIN. Las influencias que éste reconoce son las de FREGE y RUSSELL; el conocimiento que tuvo de la "Prima pars" de la "Summa Theologiae" de S. Tomás y de las "Confesiones" de S. Agustín parece no haber tenido influencia sobre su pensamiento.

En WITTEGENSTEIN existe ya un punto de vista *filosófico* sobre el origen lingüístico de los problemas filosóficos; estos problemas se originan en la filosofía tradicional porque se intenta hablar *sobre* los límites del lenguaje *dentro* del lenguaje mismo. La influencia del lenguaje es sutil y profunda y por eso debe investigarse detalladamente su estructura. La filosofía tiene como papel esencial y total el llamado análisis. Se convierte así la filosofía en una "terapéutica", un puro método. Una persona preocupada por cuestiones filosóficas es semejante a la que padece trastornos psicopáticos y la tarea del filósofo, mejor dicho, la del analista, es semejante a la del psicoanalista. En ambos casos el paciente es "curado" cuando llega a reconocer la génesis de su trastorno; él es su propio médico. Por otra parte, adviértase que W., no sostiene que el análisis pretende *corregir* nuestro lenguaje diario realizando una traducción, paráfrasis, etc., es más bien una reunión de advertencias o recordatorios de distinto tipo referidos a cómo usamos el lenguaje, algo así como el ubi-car una expresión en un particular juego lingüístico.

Con W., queda ya determinada la idea revolucionaria de la filosofía del Análisis: la pretensión de que suministra un método para disipar problemas o enigmas filosóficos sin comprometerse con ninguna posición filosófica. Desde este último punto de vista aclara W., que el Análisis no se liga con el positivismo que está en la misma situación que las otras posiciones y debe ser trascendido. El análisis —dice— no conduce necesariamente a una visión particular del mundo, lo único que hace es quitar la confusión que nos impide

La exposición del Análisis que lleva a cabo el A., es inmejorable, diríamos, ejemplar, Con respecto a la crítica, excluye firmemente, nos dice, la condena del Análisis simplemente porque no se adapta a su propio criterio; este tipo de crítica —tan común entre los escolásticos, agrega el A.,— satisface al crítico y a la escuela de Oxford. De Ayer analiza su "Lenguaje, Truth and Logic" y en la escuela de Cambridge se preocupa, aunque no exclusivamente, de JOHN WISDOM.

Desde la p., 126 hasta la p., 193 estudia a Ayer, a la escuela de Cambridge ver "los hechos como son".

pero no convence a nadie. Realiza una crítica interna del Análisis pero al final establece una comparación entre los puntos de vista analistas y los de S. Tomás y la tradición tomista sobre la naturaleza de la filosofía. Negativamente, concluye que no todos los problemas filosóficos son pseudo-problemas engendrados por abusos lingüísticos sino que existen problemas filosóficos genuinos susceptibles de respuestas filosóficas reales. Además, la afirmación de que todo enunciado filosófico no tiene sentido ¿cómo puede justificarse? Y también ¿cómo justificar la afirmación de que su método o técnica es el mejor y el único medio de filosofar? Responden que se justifica pragmáticamente j.e., según sus resultados; pero adviértase que es precisamente el valor de los resultados lo que se discute. A esto responden que si uno se somete al mé-

todo analítico sin prejuicios "a priori" verá el valor del método; sin embargo esto significa que quien reconoce el valor del método está libre de prejuicios a priori. La argumentación del analista es semejante a la del freudiano que responde a sus antagonistas diciendo que sus objeciones son motivadas por causas psicopáticas inconscientes. En efecto, la pretensión del analista de que su método produce resultados se convierte en una especie de tautología: si se acepta el método analítico (que tiene por fin mostrar que todo problema filosófico no tiene sentido) se descubrirá que todo problema filosófico no tiene sentido. Lo que ocurre, en definitiva, es que los "resultados" filosóficos no son como los del tratamiento médico, por ejemplo, ya que no se da una norma aceptada de "salud" filosófica así como la hay de salud mental. El único medio para medir el éxito de un método filosófico es ver si conduce o no a conclusiones que son verdaderas y se reconoce que son verdaderas si se prueba que son verdaderas. Por otro medio que el análisis deberá probarse, entonces, si los "resultados" del análisis son finales y concluyentes.

El aspecto positivo del Análisis radica en el hecho de habernos forzado a reflexionar más críticamente en la concepción tradicional de la naturaleza y papel de la filosofía. Además, suministra una técnica filosófica que puede ser de gran valor para la filosofía tradicional y en especial para el filósofo escolástico.

El A., escoge al final del libro una serie de ideas que, gracias a la filosofía analista, deben ser revisadas por los filósofos escolásticos: hechos filosóficos, "explanation" y "explication", reflexión filosófica, aspecto terapéutico de la filosofía, epistemología y metafísica, límites de la realidad, filosofía y lenguaje, significación y lo que se significa, formulaciones antológicas y lingüísticas.

ALBERTO J. MORENO

PAINTING AND REALITY, por *Etienne Gilson*, Pantheon Books, New York, 1957.

No constituye una rareza que un filósofo se ocupe en cuestiones artísticas; pero si esta generalización se especifica a través del fino escritor y profundo pensador que es E. Gilson y con 300 páginas en gran formato dedicadas especialmente al arte pictórico, la atención del lector potencial no puede dejar de sentirse fuertemente atraída. Y la obra no frustra el interés primero; muy al contrario.

A la desconfianza primera sobre la probable "pontificación" artística de parte del filósofo se opone al mismo autor al aclarar que, en su "intención al menos, no se trata de una aproximación filosófica a la pintura, sino más bien de una aproximación pictórica a la filosofía" (Prefacio). De allí que su problemática sea: "qué debe aprender el filósofo del pintor". Luego, Gilson intentará examinar *ex lumine ontologico* lo que expresará al artista según su experiencia personal; experiencia que en el caso de la pintura es muy particular, ya que el pintor no sólo ha de concebir intelectualmente su obra sino que deberá ser capaz que expresarla con sus propias manos: esas manos *dirán* su creación primera.

Partiendo entonces de estas premisas, estructurará Gilson su obra según

un plan rigurosamente filosófico. Comenzando por el análisis *existencial* de la obra de arte (lo cual le permite discriminar entre la existencia física —presencia total de la obra pictórica contra el modo discontinuo de existencia de un trozo musical— y la existencia estética —donde ya no es tan clara la diferencia anterior: la existencia estética *se va haciendo* en tanto se la aprecia—), analiza el autor la *individualidad* y *duración* de la obra pictórica, entrando luego en los problemas *ontológicos* (forma y ser; casualidad de las formas; pintura y belleza). Los tres capítulos finales son más “prácticos”: en el primero de ellos se ocupa Gilson del pintor como relator de su arte; en el segundo, desarrolla el interesante tema de las relaciones entre imitación y creación; finalmente, una apreciación positiva, amistosa y, a veces, decididamente calurosa acerca de la pintura moderna. Un breve apéndice recoge algunos textos de pintores famosos, acabando la obra con una escogida bibliografía.

Todo lo que va dicho, en un texto de agradabilísima lectura, donde Gilson sabe “llevar” al lector a admirar y sentir la obra de arte, a comprender el arte peculiar del pintor, a interpretar sus cuadros. Fin a que contribuyen las bien seleccionadas reproducciones que completan adecuadamente la exposición; selección que no comporta un mero ornato sino que le sirve a Gilson, haciendo expresa referencia a ellas en el texto, para corroborar y ejemplificar cuanto viene diciendo.

El eventual recensor no se siente demasiado atraído por la crítica de la obra: un sentimiento que casi podría titularse de gratitud, tiende a impedirlo. Sin embargo, y por justicia hacia el lector, deberemos señalar algunas objeciones, sin que ninguna de ellas importe algo muy fundamental, por razones que diremos.

En primer lugar, si es cierto que podría aceptarse que —en sentido lato— “todos los problemas relacionados con la pintura deben, en última instancia, entenderse en función del ser”, tomar como criterio de juicio “sólo normas ontológicas” (p. 131) ya se aparta, *stricto sensu*, de la formalidad que es propia del arte. En segundo lugar, Gilson se hace claramente mentor de un error al aceptar que pueda hablarse de las obras pictóricas como creaciones *ex nihilo* ya que, dice, “en verdad, en tanto se trate sólo de su modo artístico de existencia, nada de ello le es dado al pintor en la realidad natural” (p. 127); sin embargo —y era de esperar— no se trata más que de una imprecisión momentánea: el problema de la creación artística ha quedado ya aclarado páginas antes (p. 113 ss.), y todavía más, si necesario fuera, al aceptar el autor las palabras de Eric Gill: “El artista no crea *de nihilo* sino *de novo*”.

Finalmente, una última acotación: el c. VIII, “Imitación y creación”, nos parece debiera ser mejor elaborado por una más adecuada distinción entre lo que es *imitación* y lo que es *copia* como obra de arte, comparando especialmente con la fotografía, que también puede ser, según Gilson, un arte (pp. 264 265).

Pero si bien todas estas acotaciones hacen —a nuestro criterio— a la perfección de *Painting and Reality*, nada le quitan como trabajo profundo y personal, cuya lectura será de gran provecho y regocijo aún para el lector culto pero sin demasiada formación filosófica. Su traducción española, que veríamos con mucho agrado, contribuiría a ampliar evidentemente la difusión de un trabajo que hartamente merece.

Originada la obra con motivo de las “A. W. Mellon Lectures in the fine Arts for 1955”, dadas anualmente en la National Gallery of Art de Washing-

ton, constituye el vol. XXXV-4 de la "Bollingen Series", a cargo de la Bollingen Foundation.

La presentación editorial —magnífica— está a la altura de la obra.

J. E. BOLZAN

LA REPUBLICA, por *Platón*, Ed. Aguilar, Madrid, 1959.

Platón siempre está de moda; siempre se vuelve al genio. De allí que las ediciones de sus "Diálogos" se suceden a través de los años con renovado éxito, si bien no siempre los editores se cuidan de la fidelidad de sus versiones, las cuales son, las más de las veces, traducciones de traducciones, por donde el pensamiento original resulta doblemente traicionado. Otras veces la traición es a dos puntas, pues se cuida muy bien el editor de aclarar la fuente originaria de la versión.

De allí que deba agradecerse a Aguilar —como en tantos otros casos— las versiones que, directas del original griego, nos viene ofreciendo de tiempo en tiempo: junto al "Fedón", "El banquete", "Fedro" y "Alcibíades", aparecidos en la Biblioteca de Iniciación Filosófica surge hoy "La república" en la colección Joya, es decir, en una edición de más lujo. La versión (sería impertinente ocuparnos del contenido de la obra) de José Antonio Miguez es ágil, de agradable lectura pero sin por ello perder ese sabor de antigüedad que tan bien acomoda al espíritu que acude a la vieja sabiduría humana *sicut cervus ad fontes*. El prólogo (40 pp.), del mismo traductor ayudará al lector a situarse en el diálogo, y la adopción de la numeración de Stephanus le permitirá verificar pasos citados en otros estudios. La presentación editorial es condigna: la nítida impresión en papel biblia contribuye a la satisfacción del lector.

Expresamos a ed. Aguilar nuestros fervientes deseos de poseer muy pronto en castellano una cuidada versión de todos los "Diálogos" platónicos, que buena falta hace. Pero nos permitimos, además, sugerir que junto al maestro aparezca su discípulo más aventajado: Aristóteles, acerca de cuyas versiones estamos en un verdadero pauperismo intelectual.

J. E. BOLZAN

LA CIENCIA DE LA VIDA, por *Julian Huxley, H. G. Wells y G. P. Wells*, Ediciones Aguilar, Madrid, México, Buenos Aires, 1958, 1030 páginas y 1011 ilustraciones. Traducción de Ignacio López Valencia, revisada y puesta al día por Ignacio Bolívar Izquierdo.

Esta obra voluminosa que se presenta como una "epopeya de la vida", de-

claran sus autores que es la continuación lógica de la obra de H. G. Wells "El esquema de la historia" (citado aquí solamente en su título inglés) al que dan como triunfante, como recibido por un público ansioso al cual transformó su modo de pensar, ensanchándole la mente que sólo tenía (dicen) una "Biblia" y sus agregados nacionales. Admitamos que la nuestra es la era de la pro-

paganda, y seremos más comprensivos respecto del pecado "goebbelsiano" de los tres autores que se declaran enteramente solidarios entre sí. Pero, eso sí, aunque estemos en este extremo del mundo, recordamos que al "esquema de la historia", lo "impactó" el libro-panfleto de Hilaire Belloc y con tanto acierto que Wells se vió obligado a publicar su respuesta en otro libro, al cual siguieron réplica nueva y contra-réplica y un nuevo retruque bellociano; además, el libro fundamental de G. K. Chesterton, "El hombre eterno", se abre con un saludo esgrimista a Wells; le reconoce el mérito de tratar en no-técnico los asuntos científicos de interés humano, derecho que él reclama también para sí, pero auguye contra las tesis naturalistas, no-deístas, de Wells; y a lo largo de ese libro "sempiterno", vuelta a vuelta, dialoga con el historiador-naturalista. Así, pues, tanto hablar de victoria, otra cosa es triunfar. Entre la publicación de la obra en su original inglés y la circulación de la versión española de Aguilar preparada e impresa y "mejorada" en México, han pasado unos cuantos años. Los cuadros de ciertas estadísticas son viejos: (1926, etc.); otros datos (pág. 774) son de 1949, como asimismo el dato de la cortisona; y la referencia al microscopio electrónico es de 1941.

Estas fechas un poco pasadas corresponden también a ciertas nociones que hoy no son admisibles: por ejemplo, que los bacteriófagos sean virus (en el sentido de ultravirus); otro: si bien el tema de la herencia o genética está bien tratado y con la competencia que ha mostrado Julián Huxley, muchos descubrimientos, en especial sobre la genética de las poblaciones, han cambiado algunos conceptos.

En este libro, que no es un tratado de biología porque está destinado al lector común, uno de los grandes valores es el de su plan y los autores explican que su inicial preocupación fue el trazárselo para que cubriese desde las primeras nociones respecto de la vida y su origen, hasta el problema de la formación del hombre, y un estudio completo de la vida humana, incluso el comportamiento, y nada menos que el problema de la supervivencia personal, bajo el rubro de la metapsíquica. Eso sí, en esto (y en mucho otro tema del largo libro) sus informaciones, sus intereses, son primordialmente británicos, con escasa inclinación a enterarse de lo que se ha estudiado o descubierto en otras culturas, y las pocas referencias bibliográficas así lo prueban; por cierto que algunas fallas deben asignarse a la versión española, como es el caso del libro de Stéphane Leduc sobre "vida" artificial, citado en inglés; y palabras como "depositarios" (pág. 432, *passim*) del Museo Británico, por curadores o directores; "climatéricas" en su vez de climáticas (y recordamos una página magistral de Groussac para enseñar la diferencia); "abate" Mendel, en vez de abad; etc.

Las observaciones que aquí consigno se refieren al enfoque filosófico de la obra, no así a las cuestiones científicas estrictas, salvo aquellas cuyas consecuencias las llevan fuera de su terreno; la interpretación requería una traducción más ajustada al sentido: "Los cambios evolutivos no deben ocurrir por fuerza" (pág. 423) en el problema de *Lingula*, quiere decir "no obligadamente, no necesariamente"; en los nombres vulgares de animales y plantas comprendemos la gran dificultad de adoptar un nombre común, tanta es la diferencia entre los españoles y americanos y de éstos entre sí: el "pez pipa" es un traslado directo del inglés (pág. 155): lo común es llamarlo pez aguja; pero (pág. 326) queremos que se traduzca "mecanismo", porque aún la vida tiene el suyo mas no es admisible que se diga "la maquinaria de la herencia en general". Dicen, sí, (Libro I, cap. 1) "El cuerpo es una máquina" pero es un sentido admisible pues tratan del funcionamiento, la fisiología, de los ór-

ganos y aparatos de los organismos, principalmente de los animales (reconocen que su tratamiento de los problemas es principalmente zoológico pero hay varios capítulos botánicos); solamente cuando tratan del hombre en particular (Libros Octavo y Noveno) declaran que el viviente es *solamente* materia. Porque la filosofía de los autores es anti-finalista y anti-vitalista, con una buena dosis de confusiones respecto de los conceptos de *teleología* y *vida*, propios de la filosofía tradicional. Ambas son reemplazadas por la acción ciega de la selección natural; esta permite a los Wells y Huxley prescindir de un Creador sabio; en todo caso, sostienen su convicción agnóstica; solamente admiten que haya autoconsciencia en la mente humana; pero ésta (dicen) fue producida por causas naturales y materiales, a fuerza de evolución; el porvenir evolutivo consciente es inmenso. Uno extrae la última consecuencia: el hombre es un dios creador.

Causa extrañeza dar con un "Apéndice al Libro Cuarto", que trata de algunas novedades en la genética; y su contenido es, hacia el final, una defensa de las doctrinas del soviético Michurin y su continuador Lisenko, sobre todo respecto del mejoramiento de los cultivos por la vernalización y de algunos frutales por medio de los llamados "híbridos por injerto". Es muy conocido el libro de uno de los autores de esta obra, Julian Huxley, "La Genética Soviética y la Ciencia Mundial", libro justamente alabado por los entendidos y que es un modo de claridad; en él se contiene la defensa de la objetividad, el realismo, de la ciencia natural moderna, y de sus métodos más rigurosos, no importa que se los llame racionalistas; todo lo contrario del sin-método, del falso "valor intuitivo" del michurinismo; en su prefacio, Huxley dice: "Al principio yo suponía que debería haber algo de cierto en las afirmaciones de Lisenko. Pero cuanto más escuché antes ha dicho que tuvo el "privilegio poco común" de escuchar una conferencia de Lisenko y de conversar con él en 1945), "y leí, advertí claramente que Lisenko y sus discípulos no son hombres de ciencia en ninguna de las exactas acepciones del término..." y ofrece los detalles que basa en citas de aquellos. Luego rechaza la realidad de la hibridación por injerto y su presunta influencia evolutiva; lo mismo, el resto del michurinismo que obligaría a admitir la falsa "herencia de los caracteres adquiridos"; los supuestos "quebrantamientos" de la herencia, que fueron ensayados por estudiantes y aficionados sin experiencia y sus materiales carecen de garantía genética. En otra parte dice Huxley que "El partido Comunista ha declarado oficialmente que el "michurinismo es científicamente verdadero y el mendelismo es científicamente falso. Ha dividido la ciencia en ciencia soviética, que es buena y verdadera, y ciencia burguesa, que debe ser combatida por todos los científicos soviéticos. Esta conducta es inadmisible..." La versión castellana de esta obra es de 1952. Allí se dice (pág. 109): "Lisenko es un analfabeto" y con él no se puede discutir. ¿Cómo, entonces, este elogio en la obra editada en Méjico en 1958, y en este apéndice? No he logrado consultar la edición original pero la verdad parece trasparentarse en una nota a pie de página al Capítulo II (pág 311) del mismo libro. Se da como del traductor pero recordemos que en la página titular de la traducción figura como adaptador un biólogo español hoy en Méjico. Esta nota pretende advertir al lector contra lo dicho en el texto y anuncia la corrección: sobre weissmannismo y plasma germinal, principios de la genética universal.

Advirtamos que en el texto de los capítulos anteriores demuestra el autor las mismas verdades fundamentales del mendelismo que en su libro presenta Huxley como adquiridas por la ciencia mundial. No podemos pensar que le

pertenezcan las palabras finales del dicho apéndice: "Lo que pretende el michurinismo es dar otra interpretación de los fenómenos más acordes con la realidad. Es posible que, como sucede tantas veces en la ciencia, los hechos establecidos en el mendelismo queden integrados en una concepción más amplia"; quizá la introducción, al apéndice donde cita a autores opuestos a la interpretación citogenética o cromosómica del "morganismo", si sean suyas, como prueba de su honradez intelectual, pero no que apadrine una cita de Lisenko sobre sus experimentos de siembras de semillas de injertos (que Huxley ha rechazado, con otros entendidos) y donde Lisenko dice que "el experimentador debe vencer *la falta de deseo* por parte de injerto" a incorporar materiales extraños; esta "voluntad personal" de los vegetales, postulada por el agricultor soviético, los tres autores del libro que comento la han fulminado en varios capítulos: como en su rechazo del lamarckismo voluntarista; como en su capítulo especial titulado "¿Existe un impulso evolutivo místico?", donde atacan a G. Bernard Shaw por su "Fuerza Vital" y a Bergson por su "élan". Resulta pintoresco que el primero, materialista, ateo y socialista, sea rechazado porque el suyo es "un lamarckismo caricaturizado", "vitalista", y su evolución "posee un designio"; Bergson es tratado con mucho respecto por los autores, pero como literato. En resumen, el "apéndice" pro-Lisenko parece un injerto malgrado en esta obra en su edición mexicana.

Los autores han tratado bien el asunto de los factores ambientales, incluso con un capítulo sobre ecología. En biología, la etología y la ecología estudian el ambiente en que vive un ser viviente: es el medio ("*milieu*") físico, químico y biológico; incluye todos los factores llamados mesológicos; su estudio supone también el del clima (terrestre o subácuo) que es el de "un estado medio" (Hahn) pero que se compone de momentos o "minutos de toma de datos" (instantes); sobre ecología vegetal y animal existen obras fundamentales que permiten conocer lo mucho que se ha adquirido en esta disciplina desde la época de Karl Semper (1879). Puede verse; los tratados de Allee, Shelford, Weaver y colaboradores. Por eso la palabra de gusto orteguiano "circunstancia" (etimológicamente, el estado del alrededor) podrá quedar como técnica en los dominios para que se la propuso, pero carece de antecedentes experimentales como aplicada en biología en reemplazo de aquellos conceptos en uso, y bien nutridos por muchas investigaciones rigurosas; es otra vez, la prueba que el trueque de palabras es juego y no ciencia. Por ejemplo, si es ciertos que las ciudades mayas fueron abandonadas por la invasión de la selva (pag. 1020), este fenómeno se debió a un cambio de clima, es decir, un fenómeno "mesológico"; así, nos entendemos. El ejemplo contrario habría caído en mala suerte a los pobres indios constructores de los "pueblos" en las barrancas de Nuevo México; la desecación de sus manantiales habría arruinado toda la vegetación, incluso los cultivos, obligándolos a emigrar; esto para citar cargos de las sociedades humanas, más comprensibles.

Por fortuna, sobre los fenómenos que Richet llamó metapsíquicos (pág. 975 y sig.), nuestros autores se muestran muy reservados y relatan con muy buen humor algunas pretensiones de Conan Doyle, como cuando dicen que el "espíritu" de un habitante de Ur antes de la época de Abraham, Se expresa de Dios "con cierto tufillo presbiteriano"; idéntico rechazo ante las revelaciones del físico Lodge; finalmente, son incisivos en cuanto a los supuestos fenómenos ectoplásticos, que rechazan por motivos científicos pero dejando abierto el camino para una investigación sin credulidad y sin conveniencias materiales. De aquí los autores pasan a considerar la supervivencia como una mitología y has-

ta se permiten una frase sobre el premio y el castigo "que por los menos, antiguamente, era la enseñanza de la Iglesia Cristiana", como si el sector escéptico protestante de Inglaterra actual fuese de alguna significación en el cristianismo del Mundo. Aquí el escepticismo religioso de los autores tienen varias páginas donde se expande.

La tendencia ideológica de los autores está claramente manifestada en el capítulo II del Libro IX sobre "La biología la raza humana". En el primer capítulo: "Peculiaridades de la especie humana" no vuelven sobre lo dicho respecto de la Antropología Física sino que es un esbozo de la evolución de la vida social, como que la figura inicial es la de un hacha de mano de pedernal, de uso "agrícola", pero este segundo, titulado "La fase actual de la asociación humana", comienza con "La tradición religiosa" que dicen, nace como magia, y en "la cuenca privilegiada del Mediterráneo", culmina en la religión con cultos. Admiten que su esquema es "especulativo", cuando en verdad, se trata de probar una teoría por medio de hipótesis subsidiarias, y el único método admitido por ellos es el arqueológico; reconocen las grandes lagunas de tal limitación (por eliminación deliberada de los otros criterios históricos en un problema que es, sustancialmente, histórico) y sitúan uno de los soportes de su puente en el paleolítico superior, cuando los hombres que habitaron España y el sur de Francia, hará unos 20.000 años, eran "Bárbaros errantes muy alejados ya del salvajismo primordial" pero que pintaron sobre las rocas maravillosas figuras llenas de verismo. Ah, eran mágicas o fetichistas. Más tarde: otro pilar del puente, sin relación de documentación (arqueológica) con aquel, aparecen los neolíticos, agricultores de raíz religiosa "ritualista" con sacrificios. Es decir, los autores siguen a Frazer ("The Golden Bough", "la rama dorada") poniéndolo directamente al día; esto es lo que llamamos como teoría, "naturalismo evolutivo". Luego viene la comparación con la mente del niño y los sueños: en "la mitología tradicional tenemos los fósiles mentales de la evolución intelectual del hombre" (pág. 1005). Entre tanto ni una referencia a las pruebas, ni siquiera a las obras donde se ha fundado esta concepción, salvo la ligerísima referencia a la de Frazer. Pero ¿no hay quien se haya opuesto a tales teorías? Estaría en su punto una exposición de las investigaciones del P. W. Schmidt, y su escuela, hasta el P. Gusinde. Pero es que aquí la obra se funde con los conceptos del "Esquema de la Historia" de uno de los autores y campea un lenguaje "progresista", como cuando dice que los agricultores habrían descubierto las estrellas y las estaciones y "había nacido una astronomía inmensamente torpe" pues empleaban pirámides, obelisco y grandes piedras para medir y señalar alturas del sol, etc.: todo lo cual, se permite acotar este comentarista, no justifica el calificativo, y no lo habían practicado ni los animales ni el sinántropo. El sub-capítulo siguiente trata sobre la abolición de la guerra y la abolición de la bomba atómica, en sentido humanitario, para desembocar enseguida en una propaganda del cambio en la orientación de la educación.. Esto último, según parece, será mejor siguiendo las conclusiones del conductismo ("behaviorismo") de Watson, y con esta frase fatalista, en un país como el británico, tan apegado a la libre iniciativa: "La educación general (en los diversos países, quiere decir) se ha convertido en una función del Estado Moderno. Es natural que el Estado intente justificarse y establecerse en la mente de sus futuros servidores". Aluden a los gobiernos totalitarios nacionalistas y militares y proponen una educación cosmopolita que llaman universal, pero basada en las conquistas de la ciencia; en otras publicaciones me he ocupado de la coincidencia entre Wells y Huxley y los planes más antiguos (y gracias.

al tiempo , notoriamente fallidos), de Augusto Compte, a quien ignoran. El punto V es el de "La multiplicación de la especie humana", uno de los temas favoritos de los "moralistas científicos" con su habitual explicación malthusiana, eugenética, del "control" planificado, etc.; hasta citan a su favor la Encíclica sobre el matrimonio. Finalmente, los autores expresan las posibilidades del futuro con un entusiasmo que linda con los de los autores de la fanta-ciencia; antiguos desiertos recuperados para la irrigación, nueva agricultura, con la genética; pero extrañamos mucho que el aspecto moral no haya sido tratado con la extensión que se merece, por cuanto es también una condición imperativa de "la ciencia de la vida"; la moral no reside solamente en el "control" centrípeto de sí mismo ni en la abolición de la guerra; pero no nos extrañemos de esa omisión si vemos que la aparición de Jesucristo no es en la "vida" de esta "ciencia" ni en el "esquema de la historia" otro valor que una referencia de año para la cronología. Causa decepción ver cómo científicos y publicistas tan bien dotados para percibir todos los hechos de la vida (natural o social), y que citan su Platón y su Aristóteles, no afronten el hecho capital que la civilización de la cual se nutren es el producto de un libre "comportamiento" tradicional humano cuyo manantial es el Libro donde viene el Sermón de la Montaña. Por más que la civilización haya desviado muchas veces su rumbo, la "ciencia de la vida", incluida la humana y la sociedad que origina, no se podría haber escrito como lo han hecho, si el mundo hubiera vivido bajo las doctrinas que estancaron a los indígenas de las Islas Salomón (pág. 1007) durante siglos como ellos tan bien los describen. Y no solamente porque fuesen unas islas muy apartadas; también de una isla nos viene esta obra.

E. J. MAC DONAGH

POSTSCRIPTUM. Ya en la imprenta esta nota, logré conocer la obra original: H. G. Wells, Julian Huxley, G. P. Wells: "The Science of Life", London, etc. Cassell and Co., primera publicación, 1931. No hay tal Apéndice. Puede admitirse que en esos años no se hablaba aún de Michurin, favorecido luego por la propaganda de Lisenko y las órdenes de Stalin. En esta edición en inglés (pág. 264) Mendel figura como "Abbé". Disculpemos en algo al traductor y en nada a los autores.

"EL OREOPITECO Y SU SIGNIFICACION EN LA FILOGENIA HUMANA", por M. Crousafont Pairó, artículo publicado en la revista "*Orbis Catholicus*", Revista Iberoamericana Internacional, Barcelona, Editorial Herder, Año II, Tomo I, N° 2, febrero 1959, págs. 97-112.

El autor es el Director del Museo Paleontológico de Sabadel, cerca de Barcelona y se revela un hombre del oficio científico, bien centrado en el tema del origen del hombre: encabeza su artículo con la cita del párrafo respectivo de la Encíclica de S.S. Pío XII, *Humani generis*: "El magisterio de la Iglesia no prohíbe..., etc." y explica el estado de la cuestión, que, por su índole, no puede llegar a "una evidencia apodíctica", pero que, por la acumulación de pruebas, se convierte en una doctrina, y hace notar cómo es esta la palabra que usa el genial Pontífice. Así dice el autor "que el proceso evolutivo, dentro del campo de las stirpes, es una función tan necesaria como la de la asimilación o de la reproducción en el orden individual. Pocos son hoy ya los autores científicos que no crean en el hecho de la evolución, incluso aplicada al hom-

bre en el plano puramente corporal". Y dice más adelante: "El momento de la aparición del hombre como tal, es decir, ya dotado de una alma inmortal creada por Dios, resulta difícil de establecer con criterio rigurosamente científico. Sólo podemos apoyarnos en el hecho de que restos humanos primitivos aparezcan asociados con industrias manuales y el empleo del fuego, además de otros signos impresos en ellos que permiten suponer la existencia de ritos antiquísimos de carácter religioso".

Luego expone el estado presente de la teoría según la cual el hombre provendría del orden de los primates, en una rama muy primitiva independiente de la de las monas y los simios, a la cual pertenecieron los australopitecinos africanos, y cuyo antecesor sería el oreopiteco de Toscana (Italia), que tanto dio que hacer a los periodistas desde que en agosto de 1958 el profesor de Basilea, Huerzeler, logró un esqueleto completo en la mina de lignito de Baccinello, casi como un siglo después del primer hallazgo. Alguien cablegrafió que se había descubierto un hombre de doce millones de años, fecha calculada del yacimiento, (piso pontiense, período mioceno), es cierto, pero no de un hombre, sino de los restos de un primate homínido, acaso de andar erecto; pero no inteligente.

Crusafont comenta que: "A través de la jerarquización ascendente —histórica— de los primates... , aún descartando al hombre, el crecimiento del cerebro aparece claro y constituye el hecho más sobresaliente de la progresiva perfección y mejor organización de estas especies, de tal suerte que los otros cambios experimentados por los otros órganos son de menor cuantía e importancia". Agrega que en los otros grupos animales "en todo el proceso de la evolución, lo que se ha perseguido (he aquí como esta palabra conduce inevitablemente al finalismo) es precisamente el perfeccionamiento del sistema nervioso, una manera progresiva de detectar los detalles del medio ambiente..." Estas ideas coinciden con las del P. Pierre Teilhard de Chardin, paleontólogo y teorizante de la evolución por quien el autor manifiesta gran admiración, al punto que él y Huerzeler realizaron un homenaje a su memoria en el Coloquio Internacional de Paleontología en la Sorbona pocos días después del fallecimiento de aquel que debía exponer allí.

Sigue la historia crítica detallada de los diversos hallazgos sobre el oreopiteco, realizada con certera competencia, adhiriendo a la clasificación general de Simpson, lo cual es una garantía, dada la agudeza crítica de este autor, y el relato de la dramática lucha de Huerzellar por estudiar debidamente el bloque donde está el esqueleto; el presente autor da fe que sólo preparadores muy competentes son capaces de extraer un esqueleto fósil de la ganga; y simpatiza con el profesor de Basilea, impedido de investigar por razones o burocráticas o de emulación inerte. Y pensar que restos completos tan antiguos son rarísimos. Solamente su estudio nos dirá la exactitud del pronóstico del autor: "El feliz hallazgo del oreopiteco nos señala de manera precisa la existencia de dos fases bien claras en el proceso de hominización. La primera, puramente física, que prepara el bipedismo y que tiende a un mayor perfeccionamiento del encéfalo... y la segunda, que está marcada por el "paso del Rubicón" cerebral, permitiendo con ello el establecimiento de una consciencia reflexiva que superará la bioconciencia del estado animal y facilitará la infusión del alma en un receptáculo físico apropiado". La síntesis del autor es la siguiente "...se nos aparece bien clara, desde un tiempo remoto lejanísimo, la separación de los dos grupos de primates superiores: el de los póngidos, de un lado, abarcando el gibón, chimpancé, orangután y gorila; y el de los homínidos de otro,

con los oreopitécidos de Huerzeler, los australopitécidos extintos en los albores del cuaternario, hasta llegar al hombre, con toda la cohorte de sus representantes, desde los pitecántropos al *Homo sapiens*".

Como profesional de la zoología, siento un gran placer al leer trabajos como éste en donde el autor sabe usar los conceptos en su verdadero sentido, como es, por ejemplo, el de la alometría, o el tan espinoso de la ortogénesis, y se mueva seguro en terreros que, ciertamente exceden a la biología, o a su especialidad, la paleontología, con "su inherente pragmatismo" como dice el autor. Esto es, precisamente lo que pide la Encíclica, nunca bastante ponderada..., "se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del evolucionismo..." Ojalá que sea así.

E. J. MAC DONAGH.

"ADAN Y LA PREHISTORIA: Manuel Gómez-Moreno (premio Juan March en Historia) *discurre sobre la Historia primitiva del Hombre*", Madrid, Editorial Tecnos, S. A. 1 vol. de 174 págs., figs., y 24 láminas.

En diez capítulos el autor trata, en un lenguaje florido, sin ninguna referencia bibliográfica, todo lo humano, la vida, su esencia y evolución, los preadamas, o sea ciertos fósiles, los adamitas, la sociedad, la civilización, y la prehistoria y la historia primitiva española.

La exposición de los resultados del estudio y las ideas son fuertemente personales, casi sin referencia a ningún autor; o, cuando se la concede, es más por el nombre que por el concepto: así, el atribuir al filósofo Bergson la invención del *Homo faber*, pero el autor usa este nombre (pág. 32) para unos *hominoides* que "desgarrándose" del foco antropeideo, "auguran" lo humano. En (pág. 39) vuelve sobre lo que llama su teoría, en la cual, además, se incluye la hipótesis que el "predecesor" (nada menos que plioceno) sería inhábil de manos en Asia pero hábil en Occidente. Es de "categoría preadámica". En este y otros puntos —como v. gr. (pág. 33)—. "fue en la época Cuaternaria o Pleistocena cuando la Creación alcanzó su fase última...", tropezamos con un *concordismo* que creíamos definitivamente pasado. Pero el objeto de este comentario, de acuerdo a la índole de la Revista, es el de remarcar fuertemente que cada ciencia tiene su método, y no se los puede canjear.

E. J. MAC DONAGH.

TRATADO DE FILOSOFÍA: MORAL, por Régis Jolivet, Ediciones Carlos Lohlé, 454 págs., Bs. As. 1959

Con las mismas características de los dos volúmenes anteriores —cfr., SAPIENTIA, N^o — acaba de aparecer el 4^o y último del *Tratado de Filosofía* de Régis Jolivet. El conocido filósofo francés expone la sólida doctrina moral tomista en un plano puramente filosófico sobre el fondo de una amplia y crítica exposición de las grandes corrientes éticas contemporáneas.

La obra, que se inicia con una *Introducción* acerca del objeto y naturaleza de la moral; comprende dos libros: uno acerca de la *Moral General* y otro acerca de la *Moral Especial*. En el primero, a la luz del último fin del hombre, J. determina la existencia y naturaleza de la ley natural, fundamento de la ley positiva. Estudia luego los efectos de la ley moral: el *deber* y el *derecho*, y la naturaleza del *acto humano* o libre con que se realiza la actividad moral.

El segundo libro versa sobre la *moral especial*: individual y social y, dentro de ésta, moral social general y especial de la sociedad familiar, civil e internacional.

Las tesis fundamentales del tomismo son repensadas y expuestas por J. en su perenne vigencia, contrapuestas siempre a las diferentes concepciones modernas y contemporáneas, que el autor expone y critica con amplitud y objetividad, discerniendo entre sus aportes y sus desviaciones. El estudio de estos sistemas, como verbigracia el del *valor*, constituyen verdaderas monografías insertadas en la obra, logradas con erudición y sólida doctrina. De este modo la doctrina tradicional, enfrentada con el pensamiento moderno, logra poner en evidencia toda su fuerza y fecundidad.

La amplitud y solidez de la doctrina que campea en este tono, como en los restantes del *Tratado*, están realizadas por el orden y claridad expositiva, tan característico del *maestro* que ha sido siempre J., y que confieren al libro un carácter eminentemente didáctico y lo constituyen en un magnífico *texto de Ética*.

De aquí que si la obra se orienta por el cauce de la ética tomista, constituye una reflexión original de la misma desde sus principios, críticamente cotejados con las otras corrientes morales de filosofía, a la vez que alcanza un valor extraordinario de claridad expositiva y orden didáctico.

La obra ha sido bien traducida por el Padre Leandro de Sesma y cuidadosamente editado por Carlos Lohlé.

Con este tomo son ya tres los publicados en castellano por dicha editorial. Para que el *Tratado* esté completo en nuestra lengua sólo falta el primer tomo sobre *Lógica y Cosmología*, que la editorial anuncia en prensa. Con él quedará completo en castellano este amplio y valioso *Tratado* de filosofía.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Editorial HERDER Librería

BUENOS AIRES

Editorial HERDER se complace en presentar su primer libro editado en la Argentina.

Sección Liturgia del Secretariado del Episcopado Argentino

VAYAMOS A LA MESA

Libro del Guía para la Misa Dirigida

404 págs. enc. papel superior \$ 130.—, papel inferior \$ 115.—

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44-9610

BUENOS AIRES

TEOLOGIA ESPIRITUAL

Revista Cuatrimestral

Estudios Generales Dominicanos de España

Estudia los problemas científicos, teológicos, psicológicos, prácticos e históricos de la perfección cristiana

Dirección y Administración: Cirilo Amorós, 56, Valencia (España)

Suscripción anual:

España	90 pts.
Portugal e Hispanoamérica	150 pts. o 3'50 \$ USA
Otras naciones	170 pts. o 4 \$ USA

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

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

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

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

Dirección Postal:

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

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

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

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECCION: Monseñor Dr. Enrique Rau
Mons. Dr. Emilio Montero — Mons. Ernesto Segura

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

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 180.— Número suelto: \$ 50.—

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

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

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

REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES

ESTUDIOS LULIANOS

(CUATRIMESTRAL)

Centrada en el Bto. Ramón Llull (Raimundo Lulio), en su época (siglos XIII y XIV)
y en la Historia del Lulismo.

SECCIONES: Estudios, Notas, Textos, Fondos manuscritos lulianos, Bibliografía,
Movimiento científico luliano, Crónica.

INSTITUTO: "Maioricensis Schola Lullistica", del Consejo Superior de Investiga-
ciones Científicas.

DIRECTOR: S. Garcías Palou

PRECIO:

España 75 pts.
Extranjero 125 pts.

DIRECCION POSTAL:

ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17 - PALMA DE MALLORCA (España)

Hacia la normalización del servicio

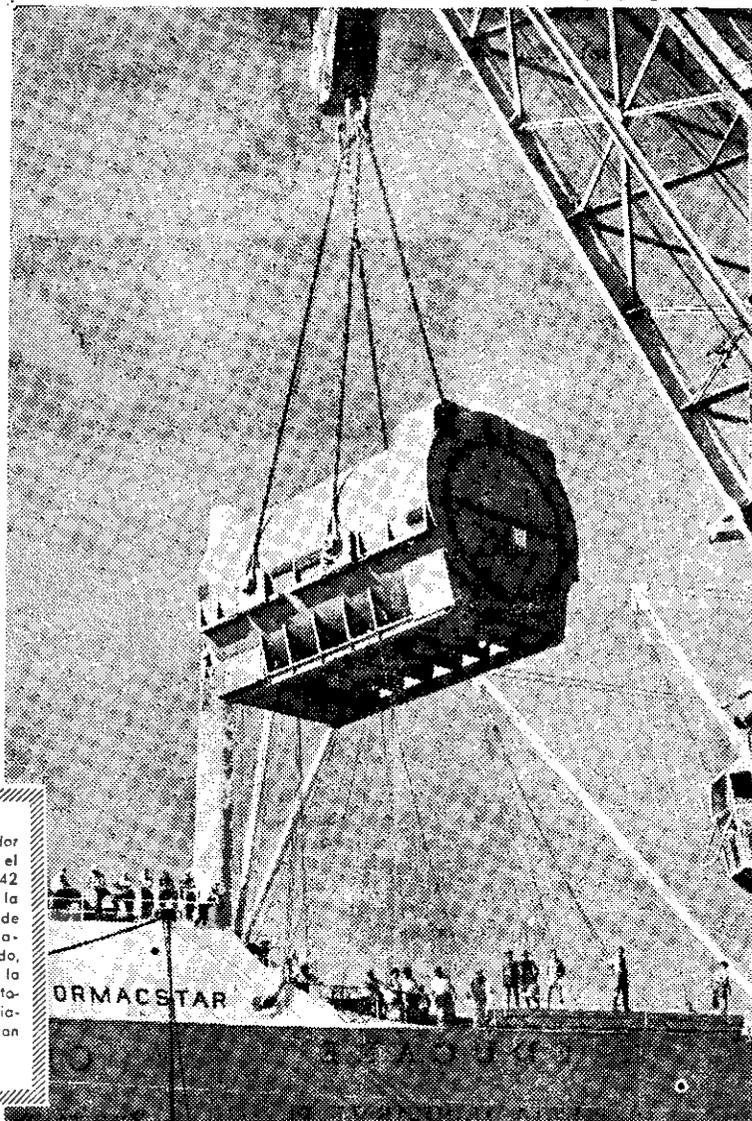
MAS ENERGIA ELECTRICA...

Con la llegada del turbogenerador de 140.000 kW, y encontrándose ya adelantadas las obras de ingeniería civil de la ampliación de la central de Puerto Nuevo, comienzan los trabajos correspondientes a las instalaciones electromecánicas. El montaje del grupo se iniciará cuando finalicen las obras de mampostería y techado de la sala de máquinas.

En estos días, se dará principio a los trabajos de instalación de la caldera equipada para quemar gas natural o fuel-oil, cuyos elementos se encuentran totalmente en el país.

Cuando el grupo formado por el turbogenerador y la caldera, el más grande y de mejor rendimiento de la América del Sur, entre en servicio, serán conectados 140.000 nuevos usuarios y 11.000 focos de alumbrado público en la Capital Federal y zona Sur del Gran Buenos Aires.

Desembarco del estator del turbogenerador de 140.000 kW, que llegó a Buenos Aires el 7 de marzo último. La pieza que pesa 142 toneladas y hubo de ser descargada por la grúa flotante de la Administración General de Puertos, fué trasladada cerca de su emplazamiento en un vagón especialmente construido, a la espera de su colocación definitiva en la sala de máquinas. El rotor que pesa 34 toneladas, la excitatriz y otros elementos auxiliares, llegados en el mismo barco, completan la máquina recibida.



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S. A.