

Notas Bibliográficas

JOHANNES HESSEN, **Lehrbuch der Philosophie**. (München, tres tomos, 1947, 48 y 50, Ernst Reinhardt Bücherreihe).

Hace pocos meses llegó a Bogotá el último tomo del gran **Lehrbuch der Philosophie** que Johannes Hessen principió a publicar en 1947. Este filósofo alemán era ya conocido en nuestros medios científicos por su librito **Teoría del conocimiento**, tan útil para iniciarse en el estudio de esta disciplina. Por esto, no es necesario hablar de la dirección predominante de su pensamiento. A pesar de ser un sacerdote católico, allí ya se ve su actitud opuesta a la tradición aristotélico-tomista y su intención de renovar la dirección platónico-agustiniana, poniéndola en contacto con el idealismo alemán y con la filosofía de los valores.

La característica de esta obra es la objetividad. No se trata de una presentación de la filosofía del autor, ni de una corriente filosófica determinada, sino de una exposición del estado a que han llegado los problemas. La voz del autor sólo se deja oír al final de cada capítulo, en la valoración del material que ofrece la investigación filosófica en el pasado y en la actualidad. El autor permanece fiel, a través de todo el libro, a las palabras que estampa en el prólogo: "Nuestra obra ha nacido de un espíritu completamente libre y abierto a todas las cosas, que sólo se somete a la ley de la verdad, que aprecia lo nuevo y no desprecia lo antiguo, que parte del estado actual de los problemas y aspira a nuevas y más profundas soluciones".

Hessen divide su obra de acuerdo con la actitud del hombre frente a la realidad. El hombre se encuentra frente a la realidad ya percibiendo y conociendo, ya queriendo u obrando. Si él reflexiona sobre estas formas de su comportamiento, las convierte en objeto de meditación y principia a hacer filosofía. Esta busca fundamentar el comportamiento teórico como **Teoría de la ciencia**, y el comportamiento práctico, como **Teoría de los valores**. Pero el hombre no se contenta con la investigación de su comportamiento frente a la realidad. Quiere encontrar también los fundamentos de ella misma. Esto lo hace en la **Teoría de la realidad**.

El primer tomo de la obra está dedicado a la **Teoría de la ciencia**, que comprende, a su turno, la lógica y la teoría del conocimiento. La primera no contiene ninguna novedad, si exceptuamos una fundamenta-

ción de los principios lógicos, sumamente interesantes. La segunda es una reproducción, con algunos añadidos, de la **Teoría del conocimiento** que ya conocíamos en la traducción española.

La Teoría de los valores se encuentra en el segundo tomo. En nuestro concepto es la parte mejor lograda del **Lehrbuch**. Por esta razón nos queremos detener un poco más en ella.

Hessen entra en la polémica en torno a los valores. Esta era una tarea previa necesaria, debido al caos que reina en este novísimo dominio filosófico. Pues todavía no hay un acuerdo sobre la manera de ser de los valores. Desde Lotze, se suceden, sin interrupción las nuevas teorías; pero siempre queda algo obscuro en este dominio, un resto irreductible, una zona problemática que mueve a nuevas empresas. El valor es un objeto difícil de apresar. Fácilmente se pierde en la maraña de las cosas y de los fenómenos subjetivos. Sin embargo, nos acosa con su presencia tanto como el sér, y nuestros actos de valoración son tan frecuentes y tan esenciales como los otros actos. Lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo elegante y lo inelegante, etc., están ahí frente a nosotros como los objetos físicos. Y así como vivir es conocer, querer y sentir, es así también valorar, es decir, tener las cosas por bellas y feas, buenas o malas, justas o injustas, elegantes o inelegantes... Pero, sin embargo, siempre de nuevo, se confunde el valor con algo distinto de lo que él es.

Con lo primero, con lo cual se confunde el valor es con los fenómenos psíquicos. En el terreno de esta confusión, resulta que el valor no es nada objetivo, sino un engendro del sujeto valorante. Es decir lo que captamos como tal es una ilusión, pues fuera de nosotros no hay ningún elemento valioso. Por lo tanto, no hay captación del valor, sino creación, elaboración subjetiva. La ilusión de la objetividad se produce por un acto de proyección. Lo que es puramente interior lo lanzamos hacia las cosas. Y como la proyección es inconsciente, les atribuimos a aquéllas unas cualidades que, en realidad, no tienen. Esto es lo que se ha llamado el psicologismo axiológico, representado por la escuela vienesa, cuyos corifeos son Meinong y Ehrenfels. Ambos se diferencian por el campo subjetivo que eligen para hacer brotar el valor. Según Meinong, los valores son sensaciones de agrado y de desagrado. Los objetos que nos producen sensaciones de agrado se nos aparecen como valiosos positivamente, y los que nos producen sensaciones de desagrado, como valiosos negativamente. Para Ehrenfels, por el contrario, los valores son productos del querer. De manera que su carácter positivo o negativo depende de nuestro desearlos o no desearlos.

La anterior psicologización del valor no resistió los ataques de la crítica. Pronto se hicieron valer hechos que la contradicen. Pues, en la misma vida psíquica, encontramos fenómenos que no obedecen a las leyes fijadas. No todo lo que nos agrada nos parece valioso positivamente, ni todo lo que nos desagrada nos parece negativo; tampoco lo que deseamos es un valor, ni lo que no deseamos es un contravalor.

Contra este psicologismo combatió Nicolai Hartmann, en su famosa **Ética**, siguiendo los pasos de Max Scheler. Su doctrina axiológica

ha sido la más influyente hasta el momento. Pero, según Hessen, comete un error tan grande como el de sus enemigos.

Hartmann habla de un mundo de los valores, muy parecido al mundo de las ideas platónicas. El valor es un ente en sí mismo, no en sentido de la existencia real, pero sí en el sentido del sér objetivo ideal. De manera que reside en una esfera ideal que no tiene nada que ver con el hombre. Este puede pugnar por realizarlo, pero, fuera de esto, el valor no tiene nada que ver con él.

Esta ontologización del valor lo disuelve también en algo que no es él, tanto como la psicologización de que hemos hablado. Hessen observa que aquí hay una hipostatación del valor, como en Platón hay una hipostatación de los conceptos. En la descripción fenomenológica se presenta el momento que hipostasía Hartmann. Cuando nosotros valoramos un objeto resaltan tres momentos. Consideramos como bello, por ejemplo, un paisaje. Aquí tropezamos, en primer lugar, con la vivencia estética del sujeto valorante. Esta es completamente psíquica, subjetiva, individual. En segundo lugar, con una cualidad valiosa, que constituye el contenido de la vivencia. Es lo que capta en el paisaje el sujeto valorante, por medio de la vivencia. Tal cualidad no es subjetiva. Está o no está en el paisaje. Es claro que podemos cometer errores. Podemos ver cualidades donde no las hay y podemos ser ciegos para otras. Pero esto depende del sujeto. Así como hay quien no sabe sumar y quien comete errores en la suma, hay así también quien no es capaz de captar lo bello o tomar por bello lo que no lo es. El tercer momento es el concepto genérico, bajo el cual cae el contenido de la vivencia de valor. En nuestro ejemplo, este concepto es la idea de lo bello. Pues bien: esta idea de lo bello, este objeto lógico, es lo que hipostasía Hartmann. Algo completamente lógico lo convierte en el valor. Por eso habla de un reino objetivo ideal, constituido por los valores. Pero ante los datos inmediatos del análisis, tenemos que negar la existencia de tal reino. Lo único que existe como valioso son las cualidades que se dan como contenidos de la vivencia. Como se ve, Hartmann comete un error parecido al de los psicologistas. Estos se detienen en la vivencia, en lo subjetivo, en lo que no es propiamente el valor, sino el proceso en el cual es captado. Hartmann fija su atención en el concepto genérico bajo el cual subsumimos las cualidades de la misma especie, es decir, en algo que tampoco es el valor, pues el valor no es un concepto de especie. Lo bello, lo bueno, lo útil, lo santo, etc., no son más que los conceptos de clase dentro de los cuales reunimos las diferentes cualidades estéticas, útiles y sagradas...

En otro punto se enfrenta Hessen también con Hartmann. Este dice que el valor es un ente en sí. Pero la descripción fenomenológica nos muestra un estado de cosas diferente. En ella, aparece el valor siempre referido a un sujeto. Visto del lado del sujeto, el valor es algo que satisface una necesidad. Valoro el pan porque calma mi hambre. Valoro el paisaje porque satisface mi necesidad espiritual de belleza. En el primer ejemplo se refiere el valor al hombre natural; en el segundo, al hombre espiritual. Pero siempre se encuentra como valiendo para

alguien. Por eso dice Hessen que el valor no es un **ente en sí**, sino un **ente para alguien**.

En el juicio de valor encontramos también esta referencia del valor al sujeto. Su fórmula general es: X tiene valor. Formulada así es un juicio trunco. Nos quedamos esperando algo que falta allí. Porque, inconscientemente, pensamos la referencia al sujeto. El juicio desenvuelto sería, pues, este: X tiene valor para alguien.

Esta referencia del valor al sujeto, llevada a cabo por Hessen para oponerse al ontologismo de Hartmann, no es psicologismo. Referencia al sujeto no significa subjetividad. En el dominio de los valores, el sujeto, es decir, el individuo valorante, no puede determinar lo que es valioso y lo que no es valioso. El sujeto no es la medida de los valores. Todo lo que pone el sujeto es un proceso psíquico que capta el valor. Pero este valor captado aparece siempre referido al sujeto, como valioso para alguien. Las cosas son así y nadie las puede modificar. Pero es necesario advertir que, según Hessen, la expresión **referencia al sujeto** no alude al puro individuo, sino a un sujeto general, el cual está constituido por las notas comunes que hacen que los individuos sean hombres. El sujeto que funciona como punto de referencia del valor es, por tanto, un sujeto supra-individual.

Frente a la tradición aristotélico-tomista toma también posición Hessen. Según él, aquí nos encontramos con otra gran confusión. Scheler y Hartmann ya habían dado argumentos suficientes para rechazarla. Pero actualmente insisten en ella autores de mucho prestigio, como S. Behn y H. Wittmann, y es necesario volver sobre la cuestión.

Dicha corriente confunde el valor con la realidad. O mejor: la realidad es positivamente valiosa en su totalidad. Aquí funciona la metafísica aristotélico-tomista deformando la manera de ser del valor. Todo objeto, según ella, es un sér que ha llegado a su perfección. Por tanto, todo objeto es valioso positivamente. Recuérdese la doctrina de los trascendentales: todo ente es bello, bueno y verdadero.

Pues bien: según Hessen, los hechos más toscos rechazan esta tosca axiología. La existencia de lo negativo, del mal, de la fealdad, de la injusticia, hablan contra ella. Lo curioso es que esta doctrina no es de inspiración bíblica. Es contrabando griego introducido por los doctores de la Iglesia. La Biblia habla del mal que nos cerca por todas partes. El diablo es concebido también como un sér en su plenitud, en su plenitud de maldad, y, sin embargo, no se le considera como valioso positivamente.

Pero hay todavía otros datos de mayor calidad filosófica, que Hessen nos presenta en forma detallada y que nosotros resumimos aquí en forma muy apretada. El valor como tal es irreal o ideal, cuya manera de ser es la de valer. En cambio, la realidad es ser real, cuya manera de ser es el existir. Los valores son algo abstracto que escapa a la intuición sensible, y la realidad, algo concreto. Además, el valor es algo normativo, formula una exigencia, mientras que la realidad es algo fáctico.

Más patente se hace esto si contemplamos el mundo de los valores

en su conjunto. Inmediatamente vemos en él su estructura polar. Hay una oposición, la oposición de los valores positivos y de los negativos, de valor y disvalor. Tal oposición no se encuentra en el mundo real. Ciertamente se contraponen el ser al no ser, pero éste no es más que la ausencia de ser, la nada. La nada absorbe totalmente el sér. En cambio, el disvalor no absorbe lo valioso. También el disvalor es valioso. Sólo es absorbido lo positivo del valor, no el valor en cuanto tal, porque el disvalor es también un valor, un valor negativo. El disvalor pertenece también al mundo de los valores.

Además, en el mundo de los valores hay jerarquía. Representa un orden jerárquico, pues los valores admiten grados. El valor tiene una altura. El valor moral de la pureza, por ejemplo, se puede presentar en diversas formas, que difieren por su rango. Lo mismo vale de las relaciones entre los valores. Unos son más altos que otros. El valor moral del sacrificio es más alto que un ligero cambio de vida. Y lo mismo se puede decir de las relaciones entre las diversas clases de valores. Hablamos de los valores espirituales como más altos que los valores sensibles. En los primeros también hay grados. Así los valores morales son más altos que los estéticos, etc.

Tal estructura jerárquica no posee el mundo del sér. Ciertamente la realidad muestra grados: el sér inorgánico, el orgánico, el psíquico y el espiritual. Pero estos grados no significan grados del sér. Más bien vale aquí la alternativa: existen o no existen. No tiene sentido decir: el uno existe más que el otro. Toda comparación está aquí excluida.

Aquí se abren una gran cantidad de cuestiones interesantes. Pero los límites de una nota bibliográfica sólo nos permiten destacar este aspecto de la **Teoría de los valores** de Hessen. Creemos que con su trabajo ya queda separado el valor de lo que él no es. La axiología anterior, principalmente a través de Scheler y Hartmann, ya lo había liberado de la subjetividad. Pero había caído en el reino de las ideas platónicas y en el de la naturaleza. Y Hessen lo ha sacado de allí. El valor queda en su puro sér, tal como se nos da; como un objeto que colinda con muchos otros, pero sin confundirse con ellos. Ahora sí se puede principiar la tarea de exploración de su mundo maravilloso. En la segunda parte de este tomo del **Lehrbuch**, dedicada a la teoría especial de los valores (ética, estética y filosofía de la religión) ya hay mucho trabajo realizado en esta dirección.

El último tomo de la obra está dedicado a la **Teoría de la realidad**. Comprende la ontología, la metafísica y la teoría de las concepciones del mundo. Más que en las secciones anteriores, en esta se esfuerza el autor por conciliar las doctrinas tradicionales con las conquistas de la filosofía actual. Principalmente en la ontología y en la metafísica, se hace patente el influjo de Aristóteles, Santo Tomás y Hartmann. Pero debido a las dimensiones que va tomando esta nota, preferimos dejar el comentario de esta parte de la obra para la próxima entrega de esta revista.

En nuestro concepto, no hay una introducción a la filosofía superior a esta de Hessen que comentamos. La mayoría de ellas son dema-

siado anticuadas o puras exposiciones históricas o presentaciones del punto de vista de un autor. En cambio, la presente refleja íntegramente, con la mayor objetividad posible, el estado actual de la investigación filosófica. Además, se caracteriza por una claridad meridiana. Por estas razones, sería un poderoso auxiliar para los estudiantes que se inician en la filosofía. Ojalá una editorial española o americana emprenda pronto su traducción.—D. C. V.

* * *

ADOLF ATTENHOFER: *Was Ist Eigentlich Philosophie* (Verlag Ernst Reinhardt, Basel, 1949).

Dentro del campo de la filosofía ha aparecido en la actualidad un decidido propósito de investigar a fondo la naturaleza de esta disciplina. Se viene cumpliendo aquí con la tarea de realizar uno de los momentos que más distinguen la investigación filosófica de los otros sectores del saber, o sea, su capacidad de estudiarse a sí misma, de determinar su propia esencia. El denuedo de veracidad que, según Scheler, se ha alojado actualmente en el hombre, el deseo de llegar a una clara conciencia de sí mismo, se ha apoderado también de la filosofía. Y con el mismo ritmo que se dan a la publicidad trabajos sobre antropología filosófica se editan obras dedicadas al esclarecimiento de la esencia de la filosofía.

Entre otras contribuciones a esta última tarea, vale la pena de tener en cuenta la del profesor Adolf Attenhofer. En un tomito de unas cuarenta páginas, analiza algunos de los aspectos más interesantes del problema. Como Dilthey, cuya voz en este mismo asunto es una de las más autorizadas en la actualidad, empieza el profesor Attenhofer por considerar la cuestión del punto de partida para una determinación de la esencia de la filosofía. El camino, nos dice, que se ha seguido a menudo para una primera aproximación a esta región espiritual, es el camino de su propia historia. Por la historia de la filosofía hay, pues, que empezar, para conseguir una elaboración conceptual de lo que es la filosofía.

Pero, ocurre aquí como en cualquier otra parte donde intentemos definir con exactitud un determinado campo de objetos. Si deseamos llegar a la definición de una disciplina cualquiera a partir de la historia de esta disciplina, nos encontramos abocados a una dificultad, pues para rastrear esta disciplina en su historia necesitamos ya un concepto acerca de ella. Es decir, que anticipamos un conocimiento del objeto que se va a investigar, que va a determinarse en su esencia. La tarea de investigar lo que es la filosofía mediante la historia de la filosofía, significaría que hemos dejado como supuesto aquello mismo que salimos a buscar.

Con todo, es éste el camino que recomienda y sigue Dilthey. No es posible llegar a una determinación de la esencia de la filosofía sin recurrir a su historia. La palabra **filosofía** muestra, a través de su evolución, una diversidad de significados, sometidos al cambio también de

las circunstancias históricas por donde ha pasado. Por ello tenemos, si agrupamos las diversas interpretaciones, una variedad de matices y de sentidos que al fin nos impide hacernos una idea clara sobre la filosofía. Ante semejante variedad de interpretaciones, no queda otro remedio que volver a la historia de la filosofía para determinar su esencia.

La definición exhaustiva de la filosofía, una definición que la delimite rigurosamente de los sectores afines a ella, es una tarea difícil de realizar. La historia de la filosofía supone ya una determinación de la filosofía misma. La determinación de su concepto es, por otra parte, y por cualquier camino que se ensaye, difícil de lograr. Pero, al mismo tiempo, dice el profesor Atthenhofer, si nos esperamos a conseguir una definición completa de la filosofía no haremos nunca su historia.

Esta dificultad en la delimitación de la filosofía de sus zonas más cercanas, y, lo que interesa más, de zonas distantes de ella, significa que entre la filosofía y las otras disciplinas del espíritu no hay, en rigor fronteras. Entre filosofía y religión, o entre filosofía y estética, por ejemplo, no puede decirse que hay fronteras sino transiciones. Pero donde hay transición hay también vaguedad, es decir, que no se distingue bien el punto de donde se viene del punto a donde se pasa.

El autor sigue desarrollando otros aspectos del problema, a donde no podremos seguirlo, dada la naturaleza de esta nota. Conforme a ella, agregaremos brevemente que el intento de conseguir una delimitación de la filosofía da lugar a una variedad de opiniones, frente a la cual surge un problema, o una rama de la filosofía. Esta nueva disciplina filosófica queda constituida precisamente por lo mismo que aquí aparece: los diversos puntos de vista sobre lo que es la filosofía. La discusión acerca de la determinación de la filosofía se aloja en el centro mismo de la problemática filosófica, y forma una rama de esta problemática, no menos interesante que las otras.

Con los diversos enfoques del problema que lleva a cabo el profesor Atthenhofer, la filosofía de la filosofía se enriquece notablemente. Con la densidad propia de su espíritu germano, desarrolla ante nuestra mirada de lector unos de los temas más inquietantes de la filosofía contemporánea. Aquí no hemos podido presentar sino una vertiente de su exposición, la más sencilla tal vez, pero no la menos sugestiva.— S. S.

* * *

JEAN WAHL, *Introducción a la filosofía* (trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951).

Este librito, aparecido originariamente en inglés, pertenece a la colección **Breviarios** que viene publicando el **Fondo de Cultura Económica**, de México. Su autor es una de las figuras más serias del existencialismo francés, el cual, a veces, adolece de falta de seriedad. Entre nosotros era conocido por su estudio sobre el **Parménides** de Platón y por sus **Etudes kierkegaardienes**.

El título del libro en inglés es **El camino de la filosofía**. Es conveniente advertir esto, porque, en verdad, no es una introducción a la filosofía. Es más, lo consideramos como lo más inadecuado para iniciarse en los estudios filosóficos. Más bien se trata de una historia de los problemas metafísicos, donde se insinúa el fracaso de la filosofía anterior en su solución, y la idea de que sólo en el existencialismo pueden alcanzar un tratamiento adecuado.

Pero cuando llegamos a los detalles de este tratamiento, caemos en el desconcierto. En contraste con Heidegger, Wahl pertenece a un existencialismo que casi confunde la filosofía con la poesía. El no hace un secreto de esto. Hace poco concedió un reportaje para la radio. El locutor, por sugestión del filósofo, lo anunció con estas palabras: el poeta Jean Wahl.

Wahl reduce los problemas metafísicos fundamentales al problema de la existencia. Pero ésta es infornulable. Y los problemas metafísicos siguen la misma suerte. El lenguaje no puede expresarla, al menos por medio de los esquemas de la lógica clásica. Se existe o se habla de la existencia. Pero si se habla de ella, se evapora, porque ya no se está existiendo. Sólo la poesía es capaz de decirnos algo de ella, en cuanto no objetiva lo que trata, sino que lo vive. Pero en fin de cuentas, la poesía es silencio. "El lenguaje —dice nuestro poeta-filósofo— se pierde siempre en un callar infinito".

Partiendo de estos supuestos, es fácil imaginarse el tratamiento que da Wahl a los problemas metafísicos. Sin embargo, el librito es sumamente interesante. A pesar de su desesperación frente a la filosofía, el autor es uno de los grandes conocedores de su historia. Allí se pueden leer —aun cuando sólo sea para mostrar su fracaso— exposiciones muy penetrantes de las diversas respuestas que se han dado a los problemas metafísicos. Hay capítulos especiales sobre el problema de la substancia, del sér, la existencia y la realidad, la causalidad, el valor, la libertad, Dios, etc., etc. A todos estos problemas se da al final —después de la exposición histórica— una solución que no tiene nada que ver con lo que hasta ahora hemos llamado filosofía, sino, más bien, con la poesía. Hasta tal punto que, al terminar la lectura de este libro, uno no sabe si llamar a su autor un poeta o un filósofo. Aquí es muy difícil decidirse. Está poderosamente dominado por el sentimiento poético para poder ser un filósofo. Pero sabe mucho de filosofía para ser un poeta. Más bien podríamos decir que es una expresión de la época confusa en que vivimos. A través de él habla la existencia actual. Un crítico ha dicho que el mayor elogio que se podría hacer a Wahl, sería decir que es un existente auténtico.—S. S.

* * *

JOHN DEWEY, **Lógica. Teoría de la investigación**. Versión española de Eugenio Imaz, 599 pàgs. México, D. F. 1950.

En cuidadosa versión de Eugenio Imaz apareció el año pasado en México, por vez primera en castellano, la obra de John Dewey titulada en inglés **Logic. The Theory of Inquiry**. Esta obra es un desarrollo

y una sistematización completa de ideas concernientes a la índole de la lógica que años atrás había expuesto el autor en **Studies in Logical Theory, Essays in Experimental Logic y How we think.**

Para Dewey la lógica equivale a una teoría de la investigación, que es el proceso consistente en "la transformación controlada de una situación indeterminada y problemática en una situación resuelta y unificada". La investigación es uno de los procesos con que el hombre hace frente al medio en que vive, medio concebido por Dewey como un "continuum" biológico-cultural. A la luz de esta idea de la investigación expone Dewey en la primera parte de la obra el problema del objeto de la lógica y la reforma de ésta. "La teoría, en forma sumaria, consiste en que todas las **formas lógicas** (con sus propiedades características) surgen dentro de la operación investigadora y tienen que ver con el control de la investigación, de suerte que ésta pueda suministrar aseveraciones garantizadas. Tal idea supone mucho más que el afirmar que las formas lógicas se descubren o salen a la luz cuando reflexionamos sobre los procedimientos de investigación que se hallan en uso. Claro que también significa esto, pero, además, pretende que las formas se **originan** en el curso de las operaciones de investigación. Con una expresión más justa, diríamos que así como la investigación de la investigación es la **causa cognoscendi** de las formas lógicas, la investigación primaria es, a su vez, la **causa essendi** de las formas que nos descubre la investigación de la investigación". De acuerdo con este principio emprende Dewey ya la crítica ya la interpretación o la utilización del contenido de la lógica clásica.

Objeto de la segunda parte es la estructura de la investigación y la construcción de los juicios. El resultado final de la investigación es lo que Dewey llama el **juicio**. El **juicio** se distingue de las **proposiciones**, las cuales en la investigación desempeñan una función puramente intermediaria, pues sólo acarrear los materiales que sirven de medios para llevar al resultado final. El juicio sólo tiene un valor operacional y funcional, es una fórmula que resume las operaciones que hay que realizar para establecer una situación existencial definida que ponga fin a la situación problemática originaria. Únicamente los juicios que permiten llegar a este resultado poseen "asertibilidad garantizada", que se alcanza cuando la aseveración judicativa permite lograr operativamente ciertas consecuencias. Esta es la manera como se pone a prueba la validez de la aseveración.

En la manipulación del material intermediario que nos ha de llevar al resultado de la investigación nos encontramos con las **proposiciones**. Estas son estudiadas en la tercera parte de la obra. Son de dos categorías o tipos principales: "1) existenciales, que se refieren directamente a las condiciones reales determinadas por la observación experimental y 2) ideacionales o conceptuales, que consisten en sentidos correlacionados que no son de contenido existencial por referencia **directa**, pero que pueden aplicarse a la existencia mediante las operaciones que representan como posibilidades". Estos dos tipos constituyen respectivamente los medios "materiales" y "procesales" de la investi-

gación. Entre las proposiciones **existenciales** se llaman **genéricas** las que enlazan **géneros**, que son "haces de características", destacadas mediante la observación selectiva. Por ejemplo, "todas las ballenas son mamíferos". Esta proposición se refiere a **existencias** discernibles por un cierto conjunto de rasgos ("haz de características"); la ballena es caracterizable por un determinado "haz". Al otro tipo capital de proposiciones pertenecen las **universales**, que no se refieren directamente a un contenido existencial. Por ejemplo, "si un animal es cetáceo, será mamífero", "si algo es un cuerpo material, atraerá a otros cuerpos materiales en razón directa de su masa e indirecta del cuadrado de la distancia". Ambas proposiciones expresan relaciones necesarias de caracteres y valen aunque haya o no ballenas, haya o no cuerpos materiales. Fijan una condición que cualquier cosa observada debe llenar para ser cetáceo, en el primer caso, y material, en el segundo. Las proposiciones universales son meras formulaciones de modos posibles de actuar u operar sobre el material existencial para determinararlo en clases o géneros.

Las proposiciones genéricas y las universales son subdivisiones de las que Dewey denomina **generales**, equivalentes a las universales de la lógica tradicional. Las proposiciones universales (en la terminología de Dewey) unen **categorías**. Son **categorías** blancura por oposición a blanco, triangularidad por oposición a triángulo, "coloridad" por oposición a color. Están constituidas por "series de caracteres", que se interrelacionan entre sí por "implicación". (Los "haces de características" en que consisten los géneros se interrelacionan por "complicación"). Las "series de caracteres" que se implican son a primera vista lo más cercano que hay en la lógica de Dewey a las notas y conexiones intraesenciales de la lógica clásica. Pero en realidad, Dewey no admite nada semejante a una visión intelectual de conexiones a priori necesarias. Menos aún pretenden poseer sus categorías un alcance ontológico como en las especies aristotélicas. En realidad, sus categorías se disuelven en reglas de operación que nos permiten la aserción garantizada de que, por ejemplo, determinado objeto está incluido en un género, o actuará en determinada forma previsible.

En forma semejante, los tres principios lógicos de identidad, contradicción y tercero excluido quedan reducidos, del carácter que en la lógica clásica tienen como propiedades relacionales necesarias de las proposiciones, a ser ciertas condiciones procesales últimas que han de ser satisfechas en el curso de la investigación.

En la cuarta parte, "La lógica del método científico", habla el autor del "fracaso del formalismo". Rechaza toda teoría que postule las formas separadas de la materia en contra de las formas entendidas como formas-de-la-materia. Bien se comprende que ésta no podía menos de ser su posición. En consecuencia, tacha de sin sentido la expresión "lógica aplicada", ya que, dice Dewey, formas independientes de la materia no pueden serle aplicadas.

Hace en seguida Dewey el axamen de las características lógicas de las matemáticas para demostrar que su concepción de la lógica sabe

dar cuenta de ellas. La **transformación** es una categoría fundamental del razonamiento matemático. Se trata de "transformación de contenidos conceptuales, de acuerdo con reglas metódicas que satisfacen determinadas condiciones lógicas". El razonamiento matemático se da en proposiciones universales que, como tales, indican operaciones de transformación sin referencia existencial. Esto se debe a que el objeto o contenido del discurso racional consiste en posibilidades, que, por lo mismo, carecen de aquella referencia; y por ser posibilidades requieren su formalización mediante símbolos. "La simbolización es la verdadera esencia del discurso racional en cuanto maneja posibilidades".

Termina la cuarta parte, y con ella la obra, con la aplicación que hace Dewey, de manera análoga a como hemos venido reseñando, a temas tales como la inducción y la deducción, las leyes científicas, la investigación social, la historia. No se puede negar que la concepción de la lógica en Dewey es por lo menos un tratamiento muy coherente, en conformidad con las ideas fundamentales de su filosofía, de la problemática lógica. Una de esas ideas fundamentales, presente en todas las páginas de esta obra, es la concepción instrumentalista del conocimiento, según la cual el pensamiento no tiene una función representativa de la realidad sino la de escoger medios para lograr resultados, en la tarea siempre apremiante de adaptarse el hombre a su ambiente. De ahí que la asertibilidad no equivalga a la concepción clásica de la verdad, sino que representa, en el proceso de dominar —no de conocer contemplativamente— la naturaleza, una situación que permite actuar eficazmente sobre ella, y que sólo tiene vigencia en un cierto estado de los recursos científicos disponibles.

La lógica de Dewey es una lógica pragmática, sociologista, "situacional". En muchos puntos es vulnerable a una crítica de sentido análogo a la que hizo Husserl del psicologismo. Si la vieja lógica clásica ha de ser corregida o reemplazada por otra no será tal vez por una doctrina de la situación biológico-cultural humana en el investigar, sino por una lógica cuya significación y fundamento últimos empalmen con la línea de teoriedad de la lógica clásica. En concreto, creemos que para la comprensión radical de la naturaleza de la lógica ofrecen mucho mejores posibilidades que el pragmatismo corrientes "esencialistas" como la fenomenología, por ejemplo. Hay no obstante en la lógica de Dewey aportes valiosos —principalmente en lo que se refiere al material puramente empiriológico con que trabajan las ciencias físico-matemáticas y naturales, en las que el valor dominio-de-la-naturaleza es por lo menos tan grande, si no más, que el valor conocimiento— que tendrán que tenerse en cuenta en el desarrollo futuro de la lógica. Pero en el fondo, la concepción deweyana de la lógica está basada íntegramente en la idea extraordinariamente discutible del hombre como **homo faber**.—J. V. S.

* * *

OSWALDO SPENGLER. **Heràclito**. Traducción de Augusta de Mondolfo. Prólogo e introducción de Rodolfo Mondolfo. Editorial Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1947. La famosa tesis doctoral de Oswaldo Spengler, aparecida en el año de 1904, es decir, cuando el genial pensador contaba apenas 24 años, ha sido vertida por primera vez en español en la edición en referencia. Un amplio prólogo de Rodolfo Mondolfo confronta la interpretación spengleriana con las de notables especialistas en la filosofía griega, como Theodor Gomperz, Karl Reinhart, Werner Jaeger, Guido De Ruggiero y Olof Gigon.

Sobre las características de la interpretación de Spengler dice Mondolfo:

“El ensayo de Spengler, aparecido en el año de 1904 como disertación para su doctorado en filosofía en la Universidad de Halle, ha tenido al comienzo de nuestro siglo una repercusión notable por la originalidad de su interpretación de la doctrina heraclíteica. Se delineaban en él algunos de los rasgos esenciales del propio pensamiento de Spengler, quien, al igual que Lassalle sesenta años antes, había encontrado en la doctrina heraclíteica, o mejor dicho en su propia interpretación de aquélla, un camino de orientación y formación para su construcción filosófica personal.

“La simpatía de Spengler hacia Heràclito procedía de las sugestiones que creía encontrar en él para su propia orientación, a pesar de su teoría histórica de la incommunicabilidad mutua de las **culturas**, que ya tenía en este ensayo una primera afirmación. Sin embargo, se le asociaba la idea de un proceso análogo de los distintos **ciclos** culturales, por la cual Heràclito, aseverador aristocrático de la lucha creadora de toda distinción real, en la naturaleza y en la historia, parecía justificar de antemano la moderna pretensión del **Herrenvolk** germano a una dominación mundial. Y además para Spengler, que vinculaba sus ideas políticas con la física energética de Mach y Ostwald, tenía un interés particular una interpretación de Heràclito en sentido energético.

“Todo el esfuerzo de su ensayo, por lo tanto, se dirige hacia una representación del filósofo de Efeso como totalmente aislado entre los presocráticos que buscan un principio sustancial (arjé) de todas las cosas: Heràclito afirmaría, según Spengler, la idea de un acontecer puro, falto de sustancia, regido por una ley. Nada durable en la naturaleza y en la vida humana con excepción del flujo, el devenir, la lucha de los opuestos, la forma o ritmo del movimiento (logos), que es ley de medida o armonía, fatalidad de la lucha eterna ineliminable.

“Para acentuar esta interpretación energética de lucha, niega Spengler por un lado que el fuego sea en Heràclito el **principio** de las cosas, declarándolo pura metamorfosis transitoria como las demás, y sólo más apto estéticamente para representar la inquietud y el poder del cambio; niega por otro lado que Heràclito afirme una identidad real de los opuestos, atribuyéndole únicamente la aseveración de una identidad de forma entre ellos, considerados como antinomias, es decir en cuanto que ninguno de los dos puede existir sin su contrario, viviendo

cada uno la muerte del otro; y niega, en fin, que el **logos**, ley de movimiento y lucha, pueda identificarse con el fuego o entenderse como principio intelectual o como Dios.

“Tesis todas éstas opuestas a las de otros intérpretes, que por lo tanto despiertan en el lector alguna duda y la necesidad de una comparación con las explicaciones ajenas, no menos que con los textos originales. Veamos, pues, mientras tanto lo que dicen otros intérpretes posteriores a los ya considerados por Spengler”.—S. S.

* * *

DOCUMENTOS. Conversaciones católicas internacionales. San Sebastián, 1950. Este cuaderno pertenece a la entrega número 4 y de todos ellos dicen sus editores que “se hallan reservados” a los miembros de las “Conversaciones” y personalidades participantes en dichas reuniones. No obstante, añaden, los centros culturales y las personas interesadas en conocer el desarrollo de estas actividades, pueden solicitar su envío a la Secretaría General de las Conversaciones, apartado N^o 66, San Sebastián, donde será posible atender un pequeño número de estas peticiones.

El contenido de este cuaderno número 4 es el siguiente:

La democracia y la libertad: S. E. Mons. Jesús Mérida Pérez.

Cristianismo y Laicidad: Joseph Vialatoux y André Latreille.

Intolerancia dogmática y tolerancia civil: P. Max Pribilla, S. J.

Un artículo del R. P. Eustaquio Guerrero.

Notas para el diálogo:

Por un personalismo auténticamente cristiano: Luis Hoyos de Castro.

Propiedad, religión y ley natural: José Miguel de Azaola.

Principios clásicos y realizaciones actuales: Carlos Santamaría.

Les droits de l'homme et la chrétienté: Luc. J. Lefevre.

Défense du droit à la vérité chez les mineurs: Maurice Legendre.

Es posible la unión de los cristianos?: Carlo Colombo.

Llaman la atención en esta entrega los ensayos “Cristianismo y laicidad” e “Intolerancia dogmática y tolerancia civil”.

Del primero destacamos los siguientes párrafos:

“Que el Estado sea laico, que las instituciones nacionales sean laicas: todo esto significa, estrictamente, que para vivir lealmente, sin restricciones, en plena y completa juridicidad, la vida nacional y ciudadana, no se debe pedir al ciudadano que posea la fe religiosa. Significa que los dominios del Estado y de la Iglesia se distinguen radicalmente por el acto de fe; es decir, por el acto esencialmente libre, y que define más esencialmente la libertad. El Estado (y más aún una Sociedad de Naciones cualquiera) expresa toda la vida humana más acá del acto de fe, o más bien del acto libre que lo decide: todo el orden natural temporal es un bien común. La Iglesia representa la vida del acto de fe. Y, en consecuencia, la “laicidad” expresa jurídicamente la

libertad misma del acto de fe. Es sólo la **proyección jurídica de esta conciencia viva de la libertad del acto religioso. Es la garantía de esta libertad...** "La verdadera "laicidad", lejos de ser la expresión de un totalitarismo, es, más bien, para el Estado, la expresión de una reserva, el reconocimiento de sus límites. Por ella el Estado no se reconoce apto para comprometer al espíritu en su más profunda zona de libertad; no se mira a sí mismo como la mediación, como el medio necesario para la finalidad última del espíritu. **Un Estado auténticamente laico será el menos totalitario de los Estados**, porque el totalitarismo del Estado consiste en su pretensión de convertirse en la expresión de todas las potencias espirituales del hombre: un Estado laico, desde el momento en que es laico y se detiene ante la afirmación más libre y más decisiva del hombre, se prohíbe a sí mismo, por definición, el ser totalitario. Si un Estado laico se negara a ser confesional, bastaría con que se limitara a imponer a sus nacionales la "religión del hombre", para que, imponiendo a la libertad humana su decisión, no fuere ya verdaderamente laico, sino religioso..." "Para asegurarnos de que podemos salir sin peligro de nuestra posición de repliegue y tomar posición de "misión", analicemos, un poco más de cerca, la teoría de la tesis y de la hipótesis.

"La tesis es lo que la Iglesia consideraría como la **situación terrestre ideal**, hacia la cual es necesario que los católicos se esfuercen en llegar sobre la tierra sería la situación en la cual la religión católica, compartida por todos, o, al menos, por una gran mayoría, fuera religión del Estado. La hipótesis es la que la Iglesia comprueba que **existe de hecho** (así la hipótesis es lo que existe actualmente con más frecuencia), a saber, una división de espíritus tal, en el plano religioso, que no permite establecer el catolicismo como religión de Estado. En esta hipótesis, la Iglesia pide solamente la libertad de conciencia para todos; tolera que no haya religión de Estado; exige, incluso, que no la haya. Porque no sólo se trata para ella, se nos dice, de comprobar que no tiene la **fuerza** necesaria para imponer la religión de Estado y practicar un simple oportunismo, sino que es el respeto de la libertad religiosa lo que hace a la Iglesia comportarse de este modo; ella considera, en efecto, que la religión debe ser practicada libremente y que la presión que ejerciera el Estado confesional sobre los espíritus incrédulos, violaría esta libertad religiosa".

Y del artículo del Padre Pribilla, S. J., léanse los siguientes apartes:

"En enero de 1948 publicó "Stimmen der Zeit" un artículo de Ivo Zeig: "Um die Zukunft der Katholischen Kirchen in Deutschland".

"En este artículo el autor describe la situación confesional en Alemania en el momento presente y deduce de ella importantes conclusiones. Lo que la industrialización había preparado hace ya unas cuantas décadas, se ha acelerado y agravado en nuestros días a causa de las migraciones interiores y de los traslados forzosos de poblaciones. Alemania es actualmente una tierra de diáspora y bien puede afirmarse que ha llegado a convertirse en un país de misión. En aquel artículo el autor no se contentaba con establecer su diagnóstico para Alema-

nia: extendía también su mirada por Europa y volvía a escribir textualmente —tal vez nos asuste la frase— “País de misión”. La rechazaríamos indignados, pensando en pueblos lejanos sin cultura ni conocimiento de Cristo, pero nuestra repulsa, nuestro horror, no cambiarán en nada los hechos. Aquella dura frase nos corresponde tanto a los alemanes como a otros pueblos de Europa, considerados como católicos o como cristianos. Todos nosotros debemos acostumbrarnos a la idea de haber llegado a ser de nuevo un país de misión. Cualquier otro concepto descansaría sobre una mentalidad que acaso fuese exacta hace 100 años, cuando el mundo eclesiástico se dividía en países católicos y países no católicos o de misiones. Pero aquélla ha terminado. Es cierto que los pueblos del viejo mundo viven todavía de su antigua y madura tradición cristiana. Pero ya no son en su totalidad cristianos o católicos...” “La vasta descristianización de Europa y la creciente diversidad de cultos religiosos dentro de sus diferentes pueblos, plantea con nueva acritud y, en parte, en forma nueva, el viejo y espinoso problema de las relaciones entre diferentes confesiones religiosas dentro de una misma sociedad. El problema se extiende también a los países de fuera de Europa.

“Como la miseria de los refugiados europeos no puede ser resuelta sin emigración, los países de adopción deberán plantearse pronto el problema de cómo deben comportarse con la religión de los inmigrantes. No solamente se presenta, pues, el problema de las minorías nacionales sino también el de las religiosas; por eso es de una gran importancia el poner en claro la cuestión de la tolerancia religiosa y hay que zanjar, al mismo tiempo, la discusión que se inicia de nuevo aquí y en el extranjero. Ante todo debería constituir una tarea apremiante para el católico el alcanzar a este respecto un acuerdo entre la teoría y la práctica el cual no existe hasta ahora por lo menos en los casos de adaptación más difíciles. La ausencia de este acuerdo debilita la unidad interna y dificulta la defensa exterior. Para llegar a una conformidad en una cuestión tan complicada, sobre la cual gravita el pasado, habría que abordarla, en la medida de lo posible, sin prejuicio ni pasión, es decir, dejando hablar a la razón y no a los afectos. Es por tanto recomendable proceder metódicamente, averiguando primero lo que es claro e indiscutible para avanzar después hacia las cuestiones discutidas”.—S. S.

* * *

KARL JASPERS. Introduction a la Philosophie. Traducción del alemán al francés por Jeanne Hersch. Editorial Librairie Plon. París, 1951.

En poco término han surgido dos introducciones a la filosofía desde el punto de vista existencialista. Una de ellas es la de Jean Wahl, y la de Karl Jaspers que ahora registramos.

La manera como el filósofo alemán afronta el problema de una introducción a la filosofía que, como sabemos, no es simplemente un resumen de las nociones más triviales de la misma disciplina, sino,

por así decir, nada menos que una filosofía de la filosofía, resulta airo-
sa de la sola lectura de los siguientes títulos capitulares y de algunos
de los subtítulos, así por ejemplo:

“¿Qué es la filosofía?”, y dentro de este capítulo se leen temas como
el de “Ciencia y filosofía”, “Filosofía sin ciencia”, “Cuestiones infantiles”,
“Enfermedades mentales”, “Ensayo de definiciones: ninguna es posible”
etc.

En el capítulo “Orígenes de la filosofía” estudia la diferencia entre
“comienzo y origen”, el tema de la “admiración”, el tema de la “duda”
y el tema de la “situación humana”, (que Jaspers concreta en la frase
de Epícteto: “El origen de la filosofía es la experiencia que tenemos
de nuestra debilidad y de nuestra impotencia). Sobre estos tres temas
el filósofo discierne el papel que a cada uno cabe en el origen de la
filosofía. Otro capítulo lo traduce la edición francesa con el título de
“L’Englobant”, para mostrar que antes de la escisión sujeto-objeto, se
encuentra “el sér en su totalidad, que no puede ser ni objeto ni sujeto,
sino el englobamiento que se manifiesta en esta escisión”.

Otros capítulos de esta famosa obra son: “La idea de Dios” dentro
del cual está el subtítulo de “Cosmología y teología existencial”. “La
exigencia absoluta”, que se inicia con el tema “Ejemplos históricos
de hombres que han sabido morir”. El capítulo sobre “El hombre”, don-
de se trata del problema del conocimiento y la libertad, y la libertad
y la trascendencia. El capítulo sobre el mundo donde se leen cuestio-
nes como: “Artículos de la fe y lenguajes de Dios en el mundo” y “El
mito de una historia universal trascendente”.

Más tarde viene un capítulo titulado “La independencia filosófica”
al que pertenecen los acápites: “límites de la independencia: mundo,
trascendencia, condición humana”, para concluir con una disertación
sobre la posible independencia actual en el filósofo y en la filosofía.

El libro concluye con una exposición sobre la historia de la filoso-
fía y sobre su importancia para la investigación filosófica, y un apén-
dice sobre el estudio de la filosofía, sobre las lecturas filosóficas, sobre
los textos clásicos y las grandes obras modernas.—S. §.