

BIBLIOGRAFIA

ROMERO, FRANCISCO, *Qué es la Filosofía*. Colección Esquemas, 1 Ed. Columba, Buenos Aires, 1957, 3a. ed. 72 págs.

Qué es la Filosofía responde al propósito de abrir, para el que se acerca a ella, la auténtica perspectiva de la Filosofía actual. Más que atender al logro de una definición escolástica de la Filosofía, como su título induce a pensar, tratar de señalar, con criterio irreprochable, las distintas áreas de la misma, delimitándolas con limpieza ejemplar. Advierte de lo superado, subraya lo actual, señala lo perenne, apunta lo que espera solución. Su método se asemeja al empleado por J. Wahl en su *Introducción a la Filosofía*, esto es, tomando como punto de partida la temática filosófica, entreteteje la explicación nuda del tema y los giros que ha tenido a través de la historia de la filosofía. Algunos de los veinticuatro capítulos que contiene la obra, confirman lo anterior. Por ejemplo: (IV) *La marcha histórica del saber*, (V) *La filosofía en general*, (VIII) *Ser y valer*, (X) *La clasificación de las ciencias*, (XIV) *La metafísica*, (XXI) *La filosofía de la historia y la filosofía de la cultura*.

Los dos últimos capítulos (XXIII-XXIV) están consagrados concretamente, a proporcionar 'instrumentos' y muy prácticos consejos a los incipientes. Señala las mejores obras, asequibles al estudioso hispanoamericano e imparte muy sensatas observaciones en torno de ellas. Finalmente, certifica la austeridad de la misión del filósofo y, por consiguiente, de la Filosofía: "Las dificultades del principiante, en cuanto impresión de comprender poco o nada, que le pueden suscitar ciertos escritos cuya lectura exige madurez o cierta dosis de versación, no deben confundirse con la natural dificultad de la Filosofía, comparable a la de otros estudios serios. No es raro que se vaya a la Filosofía dispuesto a 'leer' como se lee un libro sobre hechos fácilmente identificables: una novela... Pensemos más bien en el esfuerzo y la atención que requiere el estudio de la geometría o de la química, de cual-

quier tema que no se apoya directamente en la experiencia habitual" (p. 64). Unas páginas antes había advertido de lo que entiende por la cultura de un filósofo digno de este nombre: "El que se inicia tropezará con menores inconvenientes en la medida en que disponga de una cultura personal extensa y equilibrada; quien pretenda avanzar en el estudio de la Filosofía deberá perfeccionar sin descanso sus conocimientos generales: se ha dicho con razón que 'quien sólo sabe Filosofía, ni siquiera Filosofía sabe'. Una información de los últimos resultados científicos, que la bibliografía permite sin grandes molestias, es necesaria" (p. 61).

Con todo esto, el A. consigue crear en el principiante—si para ello existe posibilidad radical—el temple de ánimo imprescindible para el filosofar; en otras palabras: hay factores en este libro suficientes como para que al lector, si trae sustancia filosófica, le 'pase' algo auténticamente filosófico. Particular del que carecen otros libros que se presentan con mayores pretensiones que éste.

Esta obra no es, hablando con rigor, una introducción a la Filosofía, si por introducción entendemos lo que hoy usualmente se entiende; sin embargo, constituye una guía segura y clara para quien pretenda comenzar a filosofar con el estilo y a la altura deseables. No es una introducción porque no contempla específicamente cada uno de los problemas que implica cada uno de los capítulos de la Filosofía. Pero la obra es notoriamente valiosa: producto sencillo—con una sencillez alcanzada tras laboriosa gestación—, cifra de profundo saber, fruto bien sazonado que sólo puede producir quien haya meditado con sinceridad y haya enseñado por vocación. Efectivamente, aquí apreciamos las originales huellas del sabio informador y del maestro experimentado.

T. OLARTE

BOCHENSKI, I. M., *Los Métodos Actuales del Pensamiento*,
Rialp, Madrid, 1957, Trad. de R. Drudis Baldrich,

He aquí un libro de gran utilidad para el universitario contemporáneo. Se trata de una obra de referencia, muy valiosa en estos tiempos de "humanismo científico", en que la proliferación de conocimientos va dejando a la concepción metódica como el casi único asidero de la unidad cultural. Tiene por objeto una exposición elemental, sistemática, de los métodos que usan con cierta generalidad las Ciencias del día de hoy. El A. se excusa de que, siendo un lógico, haya tratado el tema de la Metodología con cierta parcialidad hacia su disciplina, así como de no ahondar en el método estadístico y en el histórico, tratados casi de paso. Nosotros nos excusamos de hacer aquí esta "síntesis de una síntesis", que sólo se justifica como cordial invitación a la lectura.

Después de algunas indicaciones terminológicas y de clasificar los métodos actuales del pensamiento en *directos* e *indirectos*, expone el A. el único de los primeros que aparece en su libro: el método *fenomenológico*. Lo justifica por darse en el hombre una doble tendencia: a ver *más* de lo que hay, y a ver *menos* de lo que hay; la primera tendencia se contrarresta con la *reducción eidética*, proceso complejo que incluye un prescindir metodológico de por lo menos cinco gangas que impiden la visión pura del objeto: lo subjetivo, lo teórico, lo tradicional y—ya en el objeto mismo—la existencia y lo accesorio. Contrarresta la segunda tendencia la *intuición eidética*: es esta la parte positiva del método, que se condensa en dos reglas: *verlo todo*, y *verlo por partes*. Afirma el A. que "cabría considerar casi todas las reglas del método fenomenológico como reglas científicas generales", que preservan la exactitud de las descripciones de lo dado. A continuación se hace una referencia a la aplicación del método fenomenológico por los llamados "filósofos de la existencia"; puede aplicarse el método como ellos lo hacen a la existencia humana porque "la terminología fenomenológica originaria no determina el objeto de modo alguno", de modo que éste puede ser "algo no acabado, en continuo hacerse, sin unos contornos fijos". Sin embargo la primera parte del método—reducción—tendrá en este caso que simplificarse, ya que no cabe hacer a un lado lo subjetivo ni la existencia, que aquí se identifican entre sí y con el objeto mismo observado. A esta identificación se refiere el A.

cuando dice que el análisis fenomenológico lleva a descubrir una *estructura* en la existencia (los "existencialistas" de Heidegger); aunque afirman que sólo tratan de "lo mío propio", "está claro que lo que creen haber descubierto los existencialistas es algo que corresponde a toda existencia. No es simplemente una estructura, sino una estructura *necesaria* de la existencia". A continuación, concluye que "la aportación de los filósofos de la existencia radica en haber puesto de manifiesto que en la misma existencia puede encontrarse una esencia".

Pasa luego a tratar del *análisis lingüístico*. Lo justifica: 1) porque la Ciencia es una obra social, que necesita de un medio de comunicación; intersubjetiva; 2) las palabras, como entes materiales, ayudan a que los conceptos "sean mejor y más claramente formulados"; 3) en el acto de expresar se enriquece el concepto, ya que la expresión es obra de arte (y por lo tanto "creadora"). Como introducción al tema del formalismo explica el A. las tres dimensiones del signo: pragmática, o relación con los hombres que lo emplean; semántica, o relación con el concepto que representa; y sintáctica, o relación con los otros signos. El formalismo consiste en operar con el lenguaje en su plano sintáctico exclusivamente; se define como "un método que consiste en hacer abstracción total del sentido eidético de los signos y operar con ellos a base de determinadas reglas de transformación que afectan solamente a su forma gráfica". Se justifica: 1) porque en situaciones complicadas falla la visión eidética del objeto; 2) contribuye a eliminar los supuestos tácitos, siempre peligrosos; 3) delimita y esclarece los conceptos; 4) cuando un sistema esta construido formalmente, permite a menudo diversas interpretaciones, con lo que se aumenta el saber. Distingue el A. entre formalismo y "lenguaje artificial": no son lo mismo, puesto que la lengua "natural" puede ser formalizada y un lenguaje artificial puede no estarlo; sin embargo, normalmente aparecen juntos por cuanto: 1) se necesitan símbolos nuevos para conceptos muy abstractos; 2) el idioma natural tiene una sintaxis muy poco precisa; 3) en el lenguaje artificial se eliminan las ambigüedades de significado. Expone después el A. la *teoría de los grados semánticos*, que distingue el lenguaje sobre el mismo lenguaje ("meta-lenguaje" del primero); según esta teoría, los entes que no

son signos tienen grado semántico nulo; los signos que designan seres de grado nulo, tienen grado primero; los signos que versan sobre signos del grado primero, tienen grado segundo y son los que integran el "meta-lenguaje". Caben más grados por encima de este último. Como consecuencias de esta teoría, se señala que "toda proposición en la que se habla de la misma proposición carece de sentido...; tal proposición pertenecería simultáneamente a dos grados semánticos;" éste es el caso del famoso sofisma del cretense: "lo que ahora digo es falso". Pero también esta otra importante consecuencia: "todo lo que se diga de una Ciencia no es posible decirlo con el mismo lenguaje de esta Ciencia"; se precisa una "meta-ciencia" de la primera.

La tercera parte del libro se refiere al método deductivo o axiomático, del cual es muy difícil separar el semiótico o lingüístico, por la natural unión de palabra y concepto; no cree, sin embargo, el A. que sean lo mismo. Considera como estructura del proceso de concluir lo siguiente: un enunciado admitido como correcto y una regla que permite reconocer a otro como tal a base del primero; el enunciado supuesto es siempre compuesto, conjunción o producto lógico de dos enunciados por lo menos. Presenta el A. la diferencia entre "ley" (todo enunciado con valor dentro del sistema) y "regla" (en realidad, enunciado metalingüístico): la ley nos dice "lo que es"; la regla, "lo que hay que hacer". Considera el A. que no hay más que una estructura, la ya indicada, para los dos fenómenos de conclusión que llamamos "deducción" y "reducción" (que incluye la inducción); por lo tanto, no hay más que una sola Lógica (no hay tal "lógica del descubrimiento"), aunque de hecho se den dos metodologías. El A. define el sistema axiomático como aquél que se compone de *enunciados no deducibles (axiomas), enunciados deducidos y reglas de conclusión*. Los sistemas axiomáticos contemporáneos se caracterizan por: 1) estar contruidos formalmente; su interpretación no pertenece al sistema; 2) los axiomas no requieren evidencia, seguridad y prioridad ontológica; se definen simplemente como "enunciados no deducibles dentro del sistema"; 3) Los axiomas se distinguen de las reglas; los primeros son leyes y las segundas simples indicaciones para operar; 4) se ha relativizado el concepto de demostración: no se habla de demostrabilidad en general, sino en relación con un sistema determinado; 5) se distingue el sistema axiomático de los enunciados del sistema previo de las expresiones; este último se construye en la misma forma que el primero y

determina los signos que son válidos para formar aquél. Los requisitos de todo sistema axiomático son: 1) que esté libre de contradicción (indispensable); 2) que de sus axiomas sean deducibles todos los enunciados de su dominio y que sus axiomas sean independientes (no deducibles unos de otros); este segundo requisito no es indispensable, y puede faltar. Termina el capítulo con una referencia a la historia, concepto y trascendencia de la Lógica Matemática.

En el método reductivo se trata de construir un sistema axiomático que explique lo observable empíricamente. Las Ciencias que lo aplican se componen de dos clases de enunciados: los enunciados *protocolarios* que "constituyen una clase no-ordenada, con tendencia a aumentar continuamente" y los enunciados *explicatorios*, que pueden ser *leyes* y *teorías*, según su grado de generalidad. Las leyes explican los enunciados protocolarios y las teorías explican las leyes; las teorías vienen a ser propiamente los "axiomas" del sistema. Se llama "hipótesis" a la ley aun no comprobada: "una hipótesis se convierte en ley si 1) se confirma en muchos casos por medio de verificación; y 2) si no resultó falsificada en ningún caso"; de allí que se pueda decir que "las Ciencias reductivas no adelantan con pasos positivos, sino negativos, ya que las explicaciones falsas son eliminadas una después de otra gracias a la falsificación". La verificación (o falsificación) opera así: "después de haber formulado las hipótesis que deben explicar los enunciados protocolarios, se deducen de ellas enunciados protocolarios todavía no existentes, es decir, enunciados que, teniendo la forma de enunciados protocolarios, tienen valor de verdad técnicamente constatable (por observación), si bien no han sido todavía determinados". Con respecto a las teorías, cabe aplicar un procedimiento semejante: una teoría preestablecida "encierra" nuevas leyes que pueden ser deducidas de ella; a su vez, estas leyes encierran enunciados protocolarios que, una vez formulados, procede comprobarlos empíricamente. "Pasado cierto tiempo, suele [la teoría] no bastar para explicar todas las leyes y entonces se trata de mejorarla y ampliarla; pero puede llegar el momento en que sea ya evidentemente inútil: entonces es tolerada por cierto tiempo, considerándola como válida sólo en un caso límite, para ser, finalmente, sustituida por otra".

Termina la obra con la exposición del *método histórico*. Señala el A. que realmente no se trata de un método general o primario: la Historia es una Ciencia que tiene especiales

problemas para fijar los enunciados protocolarios; en este trabajo recurre a todos los métodos disponibles (ya estudiados) creándose así ese complejo que llamamos "método histórico". Para fijar los enunciados protocolarios (los hechos históricos), se requiere dar los siguientes pasos: selección de los materiales, reconstrucción de su forma original, e interpretación, éstos como previos; después viene la "crítica histórica" propiamente dicha, que debe incorporar el enunciado estudiado en un sistema axiomático; en este sistema hay dos clases de enunciados: 1) metalingüísticos, o pragmáticos, como ver si el autor del documento en cuestión pudo y quiso explicarnos la realidad de los hechos que describe; 2) de lenguaje-objeto, o sea aquellos con los cuales hay que ver si armoniza el nuevo enunciado (compaginar un hecho histórico que se está

determinando con otros ya determinados). Después de fijados los enunciados protocolarios, cabe que procure la Ciencia histórica el nivel de los enunciados explicatorios (leyes y teorías); pero en este caso dichos enunciados son siempre singulares, y no universales, como en el caso de las Ciencias inductivas; lo normal es que las explicaciones tengan carácter genético, o sea, que un enunciado protocolario se explique por otro que corresponde a su pasado inmediato.

La obra que comentamos ha sido utilizada en el curso de "Fundamentos de Filosofía" del Departamento de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, durante el año académico de 1958.

C. G. C.

GARCIA BACCA, JUAN DAVID: *Antropología filosófica contemporánea*. Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1957 195 págs.

Este libro recoge un cursillo de diez conferencias que el A. dictara en Caracas en 1955. El título responde perfectamente al contenido: se trata de una reflexión sobre el hombre desde el año 1955, narrada con estilo sencillo a un público culto pero sin específica preparación filosófica. Esta consideración nos hará comprender que la obra no contiene doctrinas expuestas con el riguroso tecnicismo filosófico que el A. posee, como lo da a entender en otras obras suyas, en modo eminente. Sin embargo, el fondo y trasfondo de la obra son de inmenso valor filosófico, teológico y científico. Todo lo cual nos muestra el esfuerzo que el A. ha debido hacer para servir la auténtica antropología filosófica sin fraude intelectual alguno, con real provecho para los oyentes.

Después de un trabajo serio y exquisito para disponer al auditorio en el conveniente temple espiritual para oír el cursillo, demuestra la gran diferencia entre la antropología filosófica ya caducada y la actual, filosofando sobre el hombre como tema y como problema; estudia, usufructuando determinadas conclusiones del existencialismo, la estructura del hombre a base de la diferencia entre ente y ser. Los eternos problemas de la definición del hombre, de las dimensiones del hombre como 'uno-de-tantos', como particular, individuo, singular y persona, los criba con singular acierto a la luz de la filosofía actual. La cuestión

del cuerpo y del espíritu es presentada con sencillez y profundidad; las ideas que presenta acerca de la cultura y de la civilización en la conferencia dedicada a las concepciones del espíritu, es decir, la civilización como expresión de las culturas irremisiblemente muertas y la cultura como expresión del espíritu objetivo, vivo y vivificador, constituyen un aporte sobresaliente por su claridad y por su profundidad. Las tres últimas conferencias son el desarrollo de la concepción antropológica de Max Scheler, de M. Heidegger y de Sartre respectivamente. Estos pensadores le permiten aclarar, remachar y profundizar en algunos fundamentales problemas filosófico-antropológicos. Por ejemplo, el problema del espíritu con Scheler, el de la muerte con Heidegger y el de la libertad con Sartre." La antropología metafísica— así concluye la conferencia sobre Heidegger—no es posible sino como metafísica; y el hombre llega a ser verdaderamente hombre por y al llegar a ser metafísico" (p. 175). Sobra decir que en la exposición de estos AA. alienta un dominio sobre la filosofía actual extraordinario.

En conclusión: el hombre para la filosofía griega y medieval era "algo perfectamente hecho, según una sola definición", pero según la antropología contemporánea, el hombre es "algo sumamente complejo, inconsistente, pro-

blema continuo y entitativo, planteado por nuestro propio ser".

En el trascurso de la fecunda lectura de este libro, extraordinariamente sugestivo, va creándose en el ánimo del lector el sentimiento de que algo falta. Y falta lo siguiente: la opinión clara y sin reticencias, personal, del A. Este sentimiento aparece en lecturas de muchos AA. pero adquiere relieves muy singulares con Gar-

cía Bacca, sencillamente porque el lector intuye que él tiene su palabra y que no la dice, y para no decirla lisa y llanamente, se refugia en opiniones de otros, sin que se alcance la satisfacción de saber cuál es el fallo de García Bacca, que es en todo esto juez muy acreditado.

T. OLARTE

EPISTEME. Anuario de Filosofía I.—Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1957, 534 págs.

En este primer número de EPISTEME, preparado por la Facultad de Humanidades y Educación, encontramos los siguientes estudios: *Gnoseología y ontología en Aristóteles* (2-66), por Juan D. García Bacca; *Ser, verdad y progreso* (67-81), por Manuel Granel; *Un ensayo de reconstrucción e interpretación del sistema de Heráclito el Oscuro* (83-103), por Miroslav Marcovich; *La comprensión como problema epistemológico* (105-147), por Francisco Miró Quesada; *El ser y el consistir* (149-176), por Cayetano Betancur; *Curso sobre los conceptos fundamentales Ser-Verdad-Mundo* (177-313), por Eugen Fink; *El nuevo concepto del hombre en su ambiente físico* (315-343), por Henry Margenau; *El holismo como idea, teoría e ideología* (345-418), por Adolf Meyer-Abich; *Positivismo y Humanitas amenazada* (419-463), por Fritz von Rintelen; *El problema de América* (465-501), por Ernesto Mayz Valleñilla. Y sigue una sección bibliográfica.

Entre todos estos trabajos hay algunos que merecen una referencia muy especial. El de García Bacca, como todo lo suyo, es muestra de su saber profundo y extenso. Lo que aquí nos da es parte de un tratado que desde hace años viene preparando, y que se titulará "Metafísica general". Aunque habrá muchos que no coincidan con algunas interpretaciones que de la doctrina aristotélica hace el A., nadie negará que su opinión en torno de esos puntos viene muy seriamente cimentada.

Miró Quesada analiza en forma original las causas de la infecundidad de la comprensión y propone las bases para elaborar una teoría general que haga de la comprensión un verdadero instrumento epistemológico.

El trabajo de E. Fink es el texto del curso correspondiente al semestre de invierno de 1955-1956, impartido por el ya ilustre sucesor de Husserl y de Heidegger en la cátedra de Freilburg I. B. Sin duda, es lo más valioso que contiene este volumen de Episteme. El propósito que guía el curso presente es destacar

el horizonte cosmológico de la cuestión del Ser, enfrentándose con los motivos fundamentales de la filosofía de Heidegger.

H. Margenau nos ofrece, desde un punto de vista científico-filosófico, la historia de las concepciones antropológicas, terminando por proponer la que le parece más adecuada a las conclusiones científicas de nuestra hora.

"...si la filosofía se adapta en la evolución futura a tales fragmentos de la visión actual de la ciencia nos dará del hombre una imagen de la plenitud y dignidad que hasta ahora no había poseído".

El holismo... constituye otro trabajo sobresaliente entre los de la colección que nos ocupa. El eminente Prof. de Filosofía en la Universidad de Hamburgo, A. Meyes-Abich, nos presenta una coherente y apretada síntesis de los fundamentos del saber desde la Filosofía, más concretamente, desde la Metafísica. Su tesis es: la Filosofía se refiere siempre a realidades totales, y su instrumento propio es la idea; funcionando la filosofía como debe funcionar, ha producido ella dos hijas legítimas: la teoría científica y la ideología de la vida práctica.

Un análisis de la crisis actual del humanismo, apoyado en meditaciones profundas que desembocan en la defensa de la Humanitas, lo encontramos en el trabajo de Fritz von Rintelen, Prof. de Filosofía en la Universidad de Maguncia.

El hecho de que prescindamos de la mención específica de los otros estudios, no implica que carezcan de mérito. Lo que sí echamos de menos en este volumen del "Anuario de Filosofía" son las crónicas correspondientes a la actividad filosófica venezolana, la cual sabemos que existe, y pujante, por cierto. Esas noticias contribuyen decisivamente a la intercomunicación y hasta a la colaboración de los estudiosos de Filosofía en América.

T. OLARTE

MENENDEZ PELAYO, MARCELINO: *La Filosofía Española*. Selección e Introducción de Constantino Láscaris Comneno. "Biblioteca del Pensamiento Actual", N° 52. Madrid, Ediciones Rialph, S. R., 1955. 484 págs.

El impulso decisivo para la puesta en marcha de los estudios sobre Historia de la Filosofía Española proviene de Menéndez Pelayo, no tanto por su enérgica vindicación de la idea y necesidad de dicha Historia, sino sobre todo por sus positivas aportaciones a la construcción de la misma. Con razón, Láscaris le adjudica el título de "Patriarca de la Filosofía Española". Pero disiento de Láscaris en su aserto de que la dedicación de Menéndez Pelayo a la Historia de la Filosofía "fue debida a polémicas". Más bien, mis recientes estudios sobre la formación intelectual, y específicamente filosófica, de Menéndez Pelayo me han llevado a la convicción de que, al irrumpir el genial montañés en escena, había concebido ya su gran empresa de la restauración de la cultura española a base de remontar a sus fuentes históricas. Las polémicas surgieron al choque de esta idea con el ambiente europeizante, y desnacionalizante, que se respiraba a la sazón en Madrid.

La aspiración a una Filosofía española genuina suponía como labor previa una Historia de la Filosofía Española. No creo que Menéndez Pelayo sintiera nunca deseos de ensayar la elaboración de un sistema filosófico; en cambio, le atrajo sinceramente la segunda de aquellas dos tareas indicadas. En *La Ciencia Española* está el plan, detalladísimo, para llevarla a cabo; y los *Heterodoxos* y las *Ideas Estéticas*, a los que cabe añadir numerosos ensayos y discursos de su primera época, contienen abundantes materiales de índole histórico-filosófica, que su autor iba compilando en espera de emprender la redacción de su obra soñada. El proyecto se frustró, bien fuese por haberle desviado Laverde Ruiz de su primer camino o por la total entrega a su cátedra de Historia de la Literatura Española, donde cristalizó su definitiva vocación. Lo cierto es que, en el umbral de la edad madura, al retrasarse la ejecución y darse cuenta de que la corriente de sus trabajos le arrastraba hacia otras metas, llamó a un discípulo predilecto y le pasó el encargo de escribir la Historia de la Filosofía Española que había acariciado en su mente por espacio de más de veinte años. Así surgió la conocida obra de Adolfo Bonilla y Sanmartín; y, muerto éste, las varias continuaciones de la misma que siguen todavía en curso.

Aunque las investigaciones sobre Historia de la Filosofía Española hayan alcanzado al presente un volumen y una madurez considerables, todavía los planes trazados en *La Ciencia Española* y los materiales acumulados en sus dos extensas obras antes citadas, así como en la serie de estudios monográficos que suelen andar reunidos en el volumen *Ensayos de Crítica Filosófica*, mantienen en buena parte su valor y ejercen su poder estimulante sobre las nuevas generaciones de investigadores. Reunir esos varios materiales dispersos en la voluminosa obra de Menéndez Pelayo ha sido una idea feliz, que el Prof. Láscaris ha llevado a término en el volumen que estamos comentando. Pese a su título, ésta no es la Historia que Menéndez Pelayo habría escrito, si el tiempo y la oportunidad le hubiesen permitido hacerlo; pero no hay inconveniente en admitir la pretensión del antologista de "dar a conocer la Historia de la Filosofía Española a través de Menéndez Pelayo". En la obra se utilizan, en efecto, los esquemas habituales en cualquier Historia de la Filosofía, y en parte los propios esquemas de Menéndez Pelayo: de buen comienzo se explana su concepto de la Historia de la Filosofía Española y son presentadas las que Menéndez denominó "escuelas filosóficas españolas", y a continuación es desarrollada dicha Historia bajo los consabidos epígrafes de Edad Antigua, Media y Moderna con distinción de sus respectivos períodos y de las corrientes peculiares del pensamiento filosófico español que se señalan dentro de cada período. El Prof. Láscaris rellena tales esquemas con los propios textos de Menéndez Pelayo; y, cuando sobre un autor o una escuela hay varias exposiciones (como, por ejemplo, en el caso de los árabes o en el de Lulio), escoge la que ofrece un carácter más histórico. Aun así, el lector advierte, y el colector se lo anticipa, que la Historia no queda completa. Las lagunas, imputables al plan original por la imprevisión con que fue redactada *La Ciencia Española* en sus varias partes integrantes, se habrían explicado mejor, si el "Inventario Bibliográfico de la Filosofía Española" hubiese sido antepuesto en el volumen al cuerpo principal de los "Textos", en vez de seguirle como ahora. En cambio, las "Recomendaciones en torno a la Historia de la Filosofía Española" y la "Postura filosófica de Menéndez Pelayo",

susceptible de ser ampliada con otras declaraciones doctrinales y de carácter más positivo, cierran dignamente el volumen.

A la selección de los textos antecede una extensa Introducción, en la que el Profesor Láscaris indaga de raíz la viabilidad y el posible sentido de una Historia de la Filosofía Española. Notoriamente, la iniciativa de Menéndez Pelayo ha triunfado en toda la línea; pero la concepción nacionalista de que aquella iniciativa brotó, exige ser revisada a la luz de las

ideas actuales. Láscaris procede a esa revisión discretamente, no sin pasar revista a las distintas posiciones que sobre la idea misma de "Filosofía Española" se han ido dibujando a lo largo de los tres cuartos de siglo últimamente transcurridos. Tanto vale precisar el concepto en que los españoles de hoy aspiramos a continuar la obra de Menéndez Pelayo.

JOAQUIN CARRERAS Y ARTAU

BENITEZ, HERNAN, *El drama religioso de Unamuno, y cartas a J. Mundain*
Univ. de Buenos Aires, 1949, 487 págs.

He aquí una obra que sin duda alguna dejará satisfecho a quien, después de haber trahinado un poco por el mare magnum de opiniones y juicios contradictorios sobre el discutido pensador salmantino, desea juzgarlo en forma imparcial y ecuánime. En efecto, hay quienes, impulsados por prejuicios anticlericales—no siempre confesados—creyendo encontrar en Miguel de Unamuno la máxima expresión de sus resquemores y antipatías por todo cuanto huele a clerecía, lo transforman en su caballo de batalla, proclamándolo, con gran alborozo y regocijo—que no es para menos el patrón que encontraron—adalid de su propia causa. Otros, por el contrario, llevados de mejores intenciones, impulsados en parte, por la ignorancia de la obra unamesca así como por la algarabía que arman los que pretenden monopolizarle para la causa anticlerical, se creen casi en la obligación de rechazarlo sin más ni más, colgándole todos los sanbenitos habidos y por haber. Para unos, más versados, como es de imaginar, en letras que en Filosofía, Unamuno es un genio de proporciones gigantescas. Pretender insinuar que hubo campos del saber—como el de la Teología católica—por los cuales pasó como el agua sobre el pato, a pesar de las citas en lenguas extranjeras, es cometer un impensable crimen contra "el Maestro". Atreverse a dudar de la sinceridad de algunas de sus afirmaciones es profanar la venerabilidad de su memoria. Pensar siquiera que en más de una de sus explosiones angustiosas, que arrancan el entusiasmo de sus adeptos, el móvil es la vanidad insatisfecha o el oculto orgullo—que también era él de carne y hueso—es blasfemar contra las letras y la Filosofía universales. Otros, por el contrario, los "unamunófobos", se van al extremo opuesto, no concediéndole el menor mérito y valor, tanto literario como filosófico y,—sobre to-

do!—humano, o porque pretenden encasillarlo en moldes escolásticos en los que no puede caber, o bien por carecer de la necesaria sensibilidad para comprender la razón de la sinrazón de más de un quejido unamunesco, en el cual no ven más que una blasfemia contra la "ancilla theologiae" medieval.

En realidad, según un criterio en el cual nos hemos venido afirmando más y más conforme estudiábamos la obra unamuniana y que, con gran gusto, encontramos confirmado en esta obra que comentamos, Unamuno no es, ni ese genio gigantesco que pretenden ensalzar sus admiradores (en tal forma que bien se puede hablar hoy día de un mito unamuniano), ni tampoco ese réprobo que pretenden describir sus extremos adversarios. En Unamuno hubo de todo, y que nadie se escandalice de esta afirmación, ya que él mismo sería el primero en reclamar para sí aquél "homo sum et nihil humani a me alienum puto" del poeta pagano. En Unamuno ni se deben canonizar sus errores ni rechazar sus méritos y aciertos. A nuestro leal entender, la reciente condena de parte de la Iglesia de algunas de sus obras no equivale a la predicación de una cruzada de persecución y exterminio de la obra unamuniana. La Iglesia no ha hecho otra cosa que cumplir con el deber de señalar sus errores y de poner en guardia a los fieles contra ellos, especialmente para llamar la atención de más de un incauto que, con una buena fe, debida más bien a la ignorancia que a la malicia, ha pretendido proclamarlo como modelo y máxima expresión de cristianismo, y esto no puede ser. Y sirva lo hasta aquí dicho, a modo de inexcusable introducción—que ya iba para largo—a esta recensión.

Aparte del estilo literario, verdaderamente admirable, así como del *Epistolario Unamuno-*

Ilundain, de gran valor para penetrar mejor, no tanto el contenido de la obra unamuniana, como la misma persona de Unamuno, tres son los principales méritos, que, según nuestra personal opinión, contribuyen a dar especial valor a esta obra, entre tantas otras que se han escrito y escriben continuamente sobre este particular, a saber: el análisis y estudio principalmente centrado en el "alma" de Unamuno; el ensayo sobre la "existencia auténtica" y, a modo de común denominador, el espíritu de equilibrio, bastante difícil por cierto, que el A. se esfuerza siempre en mantener. En efecto, pocos autores hay tan personalistas como Unamuno. Su obra viene a ser, antes que un producto de su pensar, una proyección externa de una serie de problemas personales, religiosos y filosóficos profundamente sentidos e íntimamente sufridos, por cuya razón el estudio del psiquismo unamuniano es tarea que se impone, a modo de condición "sine qua non" en todo esfuerzo de penetración y comprensión de la obra unamuniana. La distinción que establece Benítez entre el "corazón católico" y la "mente protestante" de Unamuno nos parece un acierto que puede contribuir y de hecho contribuye a solucionar más de una contradicción que ha desorientado a tantos en la paradójica obra unamunesca. Difícil es para un español de pura cepa no ser, en algún sentido, al menos católico. Anti-católico, pase; pero a-católico, es otra cosa. Para ello tendría que regresar al vientre de su madre y volver a nacer...fuera de España y hablando otra lengua. Tal fue el caso de Unamuno, hecho que puede explicar, en parte, más de un aspecto paradójico en su compleja situación intelectual y personal. "Don Miguel de Unamuno y Jugo—afirma nuestro A.—había nacido católico por los cuatro costados: por español, por vizcaíno, por los Unamunos y los Jugos... ¡Católico por donde lo busquen! Sin embargo, a este catolicismo de cepa se oponía, en duro contraste, una formación intelectual de la cual se nutría ya en muy temprana edad, mucho antes de haber tenido la fortuna—que nunca logró—de profundizar en su propio terreno, puesto que, cuando lo pretendió, era ya demasiado tarde para ello. "Unamuno vivió en perpetuo vaivén y en perpetua oscilación en lo que respecta a sus prácticas religiosas. Mil prejuicios le arrancaban un día de la fe tradicional, y llegaba a convencerse a sí mismo de que su rompimiento con la Iglesia católica sería definitivo. Pero pasaba la crisis de protestantismo o de racionalismo y volvía otra vez a "la seguida de sus misas y comuniones". Y no podía sucederle de otro

modo, como quiera que se gastaba la vida engullendo con voracidad filosofía idealista en Kant, Spinoza, Hegel, James. Encima se tragaba toneladas de teología protestante en Lutero, Harnack, Ritschl, Hermann. Y el indigesto banquete solía rociarlo con sus buenos tragos de romanticismo en Kierkegaard, Sénancour y Quental. De vez en vez se permitía un desarrreglo (llamémosle así, pues para él venía a ser en efecto fuera de regla) y engullía unas páginas de San Agustín o de Santa Teresa de Jesús o de San Juan de la Cruz. Muy de raro en raro cita en sus escritos a Santo Tomás, a Scotto y a Suárez. "Por eso", cuando Rischl, Harnack y Hermann se la caldeaban [la cabeza] con lo del Cristo dogmático que, dicen, es camoufflage católico-vaticanista del Cristo histórico, y con que la Iglesia parece por cristalizarse en antigualladas y con que el catolicismo es compromiso monstruoso entre el Derecho Romano y el Evangelio... el pobre hombre, que estudios serios de teología católica no tenía lo que se llama ninguno, cabeza y corazón volvíansele un guirigay, y bramaba, bramaba como un mastodonte en celo. El corazón arrebujaba, mohino las alas, amedrentado por los bramidos de la cabeza luterana. ¡Y adiós misas y comuniones! ¡Y vengan, en su substitución, ensayos en donde gritar herejías para persuadirse a sí mismo, más que a los demás, de las barbaridades pensadas, tratando de aquietar los latidos del soterrado corazón, el primer escandalizado de la cabeza luterana! Pero luego naciale un hijo hidrocéfalo, se le moría un amigo del alma, se le enfermaba Concha, "su costumbre", "la bendita entre todas las mujeres", le llegaba una carta de Susana, la hermana monjita, la cual era su debilidad, y ya se le estaba despertando adentro el amedrentado corazón y ya comenzaba a sacar cabeza contra cabeza, y adiós teologías luteranas. ¡Otra vez a confesarse y otra vez a comulgar, con indecible contento de su mujer e hijos. ¡Eran mujer e hijos tan cristianos que jamás leyeron ni supieron si quiera, como suele acaecer, lo que su padre revolvió día y noche en el magín e iba estampando en los rimeros de cuartillas, siempre a punto sobre la mesa. Y para no leer los escritos de su padre no precisaron acudir al Index. El mismo Miguel era el primero en poner a sus hijos a resguardo de las herejías estampadas en sus libros. Era el primero en incluir sus libros en el Index, ya antes de que nacieran, y en colocarlos fuera del alcance de sus íntimos". Con estas y otras observaciones, se esfuerza el A. en poner de manifiesto este otro aspecto—más bien desconocido—

de Unamuno y, nos preguntamos nosotros, ¿Cuál es el más auténtico? "A los incautos —responde nuestro A.— a los jóvenes universitarios, a cuantos ha llenado de encono contra la Iglesia y de errores contra el dogma católico el Unamuno de los libros, yo, mis queridos censores, les propongo el Unamuno de la vida, el que en sus cartas, en sus poemas, en el secreto de su corazón, se desdice y en sus libros". Y añade: "porque el único que puede refutar a Unamuno es Unamuno". El problema es, pensamos nosotros, que el Unamuno de las librerías, de las aulas universitarias, de las gacetillas periodísticas, y de las conversaciones de café o sobremesa más literarias que filosóficas y mucho menos teológicas, no es éste. Con todo, personalmente no tenemos inconveniente en conceder a su A. verdad y acierto en sus afirmaciones. Y terminamos con sus palabras: "En el océano unamuniano se llega a donde se quiere: a probar con sus mismísimas palabras que fue religioso e irreligioso, católico y hereje, teísta y ateo, luterano y modernista, español y anti-español, santo y demonio..." Y más adelante: "Gravísimos peligros espirituales... entraña la lectura de Unamuno. Quien a él llega sin la cabeza bien asentada y la fe católica a medio madurar pierde ambas" Y, para concluir, un juicio que en un A. como Benítez, tiene un valor especial y que debe hacer reflexionar a más de uno: "Unamuno... piensa,

se contradice, fluye y refluye en alta voz, mostrando lo que los otros occultan: sus dudas; y callando lo que los demás dicen: sus certezas. Quien llega a su lectura con cabeza bien sentada en sana filosofía y teología asiste a un espectáculo wagneriano... y por supuesto, sólo cabezas muy claras, sólo corazones muy fuertes pueden asistir sin estomagamientos ni vómitos al espectáculo de esta parición de creaturas inmaduras... Este violento espectáculo... estos retorcijones de un hombre energumenal, cuando se los contempla con la debida preparación teológica, robustecen la fe del hombre sano y la hacen estimar y amar la Gracia divina, la cual nos permite llevar sin congojas nuestro misterio como lleva el niño en el alma dormida todas sus insatisfacciones eternas. Pero ese mismo dramático espectáculo mata la fe religiosa del enfermo, del temblequeante, algo así como el clima de lobos de la meseta de Avila, parecido a nuestra Pampa de Achala en las sierras cordobesas, fortifica a los fuertes y acaba con los enfermos. Por eso Unamuno no es clima propicio para estudiantes a medio madurar, ni para señoritas de ateneos, ni para dilettantes y gentes atropelladas. Asuela la fe religiosa de éstos con la misma eficacia que aviva la del pensador: la del hombre maduro".

VICTOR BRENES JIMENEZ

SAUMELLS, ROBERTO, *La Ciencia y el ideal metódico*, Madrid, Rialp, 1958, 232 págs.

La lectura de esta obra del ilustre Director de la Cátedra de Filosofía de las Matemáticas de la Universidad de Costa Rica, ha provocado en quien escribe la presente reseña una extraña mezcla de atracción y resistencia. La resistencia, sin duda, se origina tanto en la densidad de conceptos de un texto, escrito conforme a las mejores tradiciones de estilo filosófico de Leibniz o de Kant, cuya lectura resulta difícil al no iniciado y, también, al encuentro de ideas que aparentemente chocan con nociones relativas al método científico y al papel y posición de las Matemáticas en las Ciencias, ideas largamente aceptadas entre aquellas más claras y bien asentadas que posee quien escribe la reseña. La atracción la produce el hecho de que casi no hay un sólo párrafo en la obra de Saumells que no contenga una idea cuyos alcances se vislumbran, aunque frecuentemente no se pueden asir; esto es,

de una idea que no se llega a poseer de manera tal que produzca esa sensación de calma y plenitud que experimenta el espíritu cuando logra hallar un agujero que le permita ver al través de uno de los velos que cubren la inmensidad de lo desconocido. Al recorrer las páginas de *La Ciencia y el Ideal Metódico*, más siente uno cual si sólo destellos, como los de esas luces de magnesio cuyo resplandor es tan intenso que producen ceguera momentánea, le iluminaran intermitentemente el paisaje al caminar con desolación en noche oscura.

Conviene explicar que las reflexiones que siguen han sido hechas al leer la obra de Saumells desde el ángulo en que podría situarse un matemático, por un estudiante de Matemáticas que trata de juzgar correctamente una obra de carácter eminentemente filosófico pero que versa sobre su materia de trabajo.

II

El A. explica el propósito de su obra cuando dice que es "la demostración de que aun las más formalizadas disciplinas científicas fundan su razón de ser, no en el método que siguen, sino en el objeto que miran". Mostrar "esta razón de ser, vista a través de la geometría como teoría de las cónicas"; y examinar "las condiciones de la conciencia objetiva y las notas esenciales de la estructura del objeto de la ciencia" (p. 19) son los temas de cada uno de los tres capítulos de que consta el libro. Previamente a esta definición de su trabajo, Saumells ha afirmado una "identificación entre ciencia y método", que se produce "al dintel del siglo XX", a expensas de una pérdida de vista del objeto de las ciencias: "la especificación de cada ciencia por su método frustra la entraña misma de una convicción efectivamente vivida, propulsora de la meditación fecunda, que nos inclina a especificar la ciencia por su objeto".

Es preciso aclarar algunos aspectos de terminología. Cuando Saumells habla de "ciencias", se refiere a las Ciencias deductivas. Y el "ideal de unas a llegar a la etapa deductiva; y de otras, las que más plenamente han alcanzado esta etapa, la aspiración a llegar a establecer como postulados sus principios de deducción (1).

Hemos intentado mostrar en otro lugar de esta misma Revista, que el proceso de "axiomatización" de las Ciencias—su ideal metódico—según Saumells—responde a un proceso connatural al hombre que trata de conocer y prever los fenómenos que ve sucederse; que sustancialmente este proceso no difiere de aquél mediante el cual hace la transición entre su

-
- (1) El A. no es suficientemente claro con respecto al sentido de estos términos. En la segunda página de su prólogo da al término "método" un sentido más lato: "Hay casos en que la constitución de una disciplina científica se hace coincidir con la mera aplicación de un solo principio *metódico*, ya se trate de un principio general, tal como el recurso a la experiencia, ya de un principio singular, como por ejemplo, el empleo de la balanza como *método* característico de la química del siglo pasado" (p. 14). No obstante, todo el contexto de la obra resultaría desproporcionado, si no ininteligible, si el lector conservara en mente un sentido tan amplio para los términos "*método*" o "*metódico*".

experiencia y las sentencias de carácter general que de ella deriva, como puede ser, por ejemplo, la sentencia "todo hombre es mortal" (el hecho de que haya sido sólo al "dintel del siglo XX" que el método científico se haya destacado con sus características propias, puede recordar por su sencillez lo que aconteció al célebre personaje que descubrió que había venido escribiendo en prosa sin darse cuenta). Tal enfoque del problema es aparentemente opuesto al del punto de partida de Saumells. Sin embargo, la oposición es, en varios aspectos, sólo aparente. Hay acuerdo perfecto cuando afirma que "la característica de todo método consiste en que tiende por sí mismo a excluir el término del proceso que funda y posibilita; el marco en el cual cobra forma de enunciado un momento determinado del proceso del método no procede nunca del método mismo" (p. 15). O cuando afirma que "una situación límite del citado conflicto [en el interior de cada ciencia, entre su método y su objeto] es aquella por la cual al erigirse el método en ideal, pierde la ciencia el contacto con la realidad. En una situación tal el científico medita, reflexiona, especula; una instancia exterior inconexa, decidirá en fallo inapelable si se trata de una cavilación o de un enunciado científico" (ps. 16-17). Es que, en verdad, en el origen del proceso científico, interviene un ingrediente sutil, externo al proceso puramente deductivo, la inducción, una de cuyas pocas guías, en el desenvolvimiento de una ciencia, puede hallarse quizás mirando al objeto de esa ciencia.

III

Veamos ahora cómo procede el A. en el desarrollo de sus argumentos.

En la Introducción hace un paralelo entre las condiciones que precedieron a la aparición de las geometrías no-euclídeas y la física newtoniana. "Surgió una nueva geometría, surgió una nueva física, en el terreno mismo en que se esperaba que apareciera la contradicción pura y simple" (p. 23); pero con ellas también surgió "una complicada polémica en torno a la legitimidad y bastardía de las ciencias" (p. 24). Se establecieron así conceptos divergentes sobre la ciencia clásica y moderna que el A. especifica diciendo "en formulación aproximada, que la característica que especifica la mentalidad clásica es la creencia de que la razón metódica de una ciencia versa sobre una razón de ser que en el fondo es previa y fundamental. La respuesta que propone la cien-

cia moderna a esta creencia podría formularse, en general, diciendo que la ciencia se identifica con su método" (p. 25). Y entonces, una "réplica al punto de vista actual que identifica ciencia y método ha de comportar, en primer lugar, una respuesta a este interrogante. ¿Qué es una ciencia como sistema?" elegir una disciplina ampliamente metodizada y mostrar en ella de manera clara y suficiente su contextura sistemática" (26). La ciencia elegida es la Geometría, de la cual se propone en seguida hallar su "razón de ser".

Y afirma que "La razón de ser de la Geometría se funda en la negación del espacio de la intuición sensible en la doble función que puede asumir a saber: negación del espacio como condición formal de síntesis geométrica y negación del espacio, como condición material de la mera representación de dicha síntesis" (p.27).

En la segunda sección de ese primer capítulo, Saumells se propone aclarar el sentido de las dos negaciones citadas, que especifican "la geometría como saber sistemático", y que constituyen la "razón de ser" de la geometría. Comienza por mostrar que los elementos fundamentales de la geometría, sólo pueden definirse como negaciones: "El punto es lo que ya no tiene partes (Euclides)" o "El punto es la negación del espacio representado por él (Hegel)"; y "La recta es la línea que en escorzo se reduce a un punto". Para el objeto que él se propone, luego, "el plano no es un elemento más de la geometría, sino el ámbito en que quedan propuestas las construcciones de puntos y líneas de la llamada geometría plana". Hecha esa aclaración, el paso siguiente consiste en poner de relieve que "se trata de mostrar: 1º, Que el plano así entendido no asume la función de *condición formal* de las síntesis de los elementos que constituyen los teoremas; y 2º, Que el plano así entendido tampoco interviene en la geometría como mera *condición material* de representación de las figuras de puntos y líneas". La segunda sección de este capítulo termina con una explicación del sentido exacto de esas dos sentencias negativas de condición formal y condición material del plano geométrico.

Varias reflexiones debe hacerse el lector que se ha colocado en el centro de perspectiva del matemático. Habrá de sorprenderle ver la geometría situada en un mismo compartimento con las ciencias de la naturaleza, aun tomando en cuenta que al referirse a estas Ciencias el A. está pensando principalmente en la Física. Habrá de sorprenderle que, a mayor abunda-

miento, se tome a la geometría como paradigma para buscar una respuesta a la pregunta de "qué es una ciencia como saber sistemático?"; que una ciencia, pues, cuyas verdades son puramente formales, sirva de paradigma de las Ciencias, la validez de cuyas conclusiones está sujeta a verificación experimental. A ese lector, seguramente acostumbrado a considerar el de Euclides como uno particular de los espacios vectoriales, en que los términos plano, recta, punto, sólo designan casos particulares del concepto general de sub-espacio, habrán de sorprenderle los esfuerzos de Saumells por penetrar en el significado de los mismos términos: punto, recta, plano. Y no poca será la confusión de este lector si sitúa el de Euclides dentro del marco de los Espacios Abstractos, hoy familiares a los matemáticos (2).

Es sólo después de sobrepasar algunas cavilaciones que nuestro lector comenzará por sí solo a salir de su asombro, porque Saumells no le ayuda en su libro a resolver esas dudas. Llegará a hallar así que cuando Saumells se refiere al espacio y la Geometría de Euclides está refiriéndose al espacio de nuestro conocimiento sensible y que así, los términos plano, recta, punto, en vez del significado abstracto que han adquirido en las matemáticas contemporáneas, designan los elementos más simples que intervienen en los actos de nuestro conocer del mundo físico. Nuestro lector deberá volver a descubrir que *La Ciencia y el ideal metódico* es una obra eminentemente filosófica. En consecuencia que, si el matemático puede desinteresarse del significado real de conceptos tales como esos de plano, recta, punto—y que, más aun, debe desinteresarse de

- (2) "Se podría, a primera vista, considerar como una empresa absurda o insensata, querer edificar una geometría en un espacio en que los "puntos" tienen una naturaleza no definida, en que no sabemos si ellos son números, curvas, superficies, funciones, series, conjuntos, etc. Nos sería preciso sobrepasar el marco de este artículo para probar por una parte, que esta empresa es posible, y por otra parte que ella no tiene solamente un interés puramente matemático o filosófico sino que ha tenido ya numerosas aplicaciones en dominios variados.

FRECHET, MAURICE - *De L'espace a trois dimensions aux espaces abstraits, en Les Grandes Courants de la Pensée Mathématique* Paris, Cahiers du Sud, 1948, p. 124.

ese significado en tanto que matemático—el filósofo, no sólo tiene el derecho de reflexionar sobre ellos, sino que es a él a quien corresponde inquirir sobre ese significado; y tiene sentido y gran importancia que lo haga en la medida en que se entienda que tales conceptos se refieren a elementos del mundo real o del espacio de nuestro conocimiento sensible.

IV

El A. termina el primer capítulo con dos secciones, sobre "Representación y presentación del concepto" y "Concepto discursivo y coexistencia", respectivamente. En ambos plantea tesis propias, que merecen un comentario mayor del que puede hacerse en esta reseña.

Saumells se propone, en la primera de estas dos secciones, "transferir los resultados del pensamiento de Bergson al dominio de la conciencia objetiva. En efecto, la intuición orientadora—dice—ha consistido en hacer reconverger la atención sobre los contenidos de la conciencia objetiva en tanto que *presentaciones* y no en tanto que *representaciones*". (p. 89). Se señala la tarea de "fundar una teoría de la conciencia objetiva desde la conciencia objetiva misma". Al lector filósofo pueden quedarle dudas sobre los argumentos empleados por el A. en cuanto se refieren a la Geometría de Euclides y a la Geometría Proyectiva; al lector matemático, por otra parte, las dudas le pueden provenir de la dificultad de percibir los alcances filosóficos de algunas interpretaciones que hace Saumells de esas geometrías. Algunas de las conclusiones finales de esta sección, como de todo el libro, seguramente habrán de ser objeto de trabajo posterior y ampliación que realice el A. Tales son, por ejemplo, las siguientes: "La intuición pura es en su totalidad un dato de la conciencia que es necesario interpretar conceptualmente: aquello que el concepto nos diga que es la imagen, aquello será" (p. 91); o que "una teoría de la conciencia objetiva es una teoría netamente conceptual. En primer lugar se ha mostrado cómo es posible referir la imagen conceptualmente a una condición de la conciencia. En segundo lugar, se ha mostrado cómo los anteriores presupuestos conducen a la clara comprensión de la razón de ser, de la contextura sistemática, de la ciencia considerada".

V

El segundo capítulo de la obra comentada se titula "Racionalidad y Limitación". Por contraste con la densidad del resto del libro,

es éste un capítulo de lectura fácil y agradable. Parte de lo que el autor llama dos éxitos y dos fracasos de la ciencia, en la segunda mitad del siglo XIX. Los éxitos son la aparición, por un lado, de la Geometría Proyectiva y, por otro, de la teoría electromagnética de Maxwell; los fracasos son la imposibilidad de probar el postulado de las paralelas de Euclides y el fracaso de las pruebas para demostrar la existencia del éter. La meditación sobre estos hechos en la historia de las ciencias y la interpretación que hace de ellos, llevan al autor a reconocer que "La doctrina de la ciencia contiene exhortaciones, sea en favor, sea en contra de la representación como instrumento de investigación y de comprensión de la realidad objetiva de la ciencia. Pero, por lo general, estas exhortaciones metódicas van inspiradas por una metafísica implícita o explícita cuya efectiva conexión con la ciencia queda siempre por demostrar. El realismo filosófico preconiza la imagen y el racionalismo la posterga".

En este capítulo, pues Saumells hace un acopio, análisis e interpretación de hechos, que habrá de emplear en apoyo de sus tesis personales sobre el conocimiento.

VI

Ciencia y Conciencia es el título del tercer capítulo. Comienza distinguiendo las ciencias según tengan un punto de partida "dado" o "puesto": "podría definirse el punto de partida como dado cuando el concepto que lo aprehende ha de someterse, ha de amoldarse, a las condiciones de su contenido (conforme a la terminología del texto la ciencia cobra entonces la forma de un saber metódico). El punto de partida será puesto, en cambio, cuando es la expresión de la forma misma del concepto" (p. 146) (en cuyo caso la forma que cobra la ciencia es de un saber sistemático). La geometría es el ejemplo típico de un saber sistemático y el autor muestra cómo la óptica encontró dificultades, a manos de los antiguos para desarrollarse desde un punto de partida puesto; y no fue sino después de vencer esas dificultades que pudo desarrollarse como saber metódico. Saumells considera este hecho como una solución a lo largo de la línea de menor resistencia, al problema de edificar una ciencia de los fenómenos luminosos; y se propone usar sus conclusiones del estudio que ha hecho de la naturaleza de la geometría como saber sistemático, para examinar las posibilidades de interpretar la óptica también como saber sistemático.

El tema conduce al A. a un análisis muy fino del principio de inercia de Newton que, aparte del uso que Saumells quiera darle, es sumamente valioso y—hasta donde conocemos—no ha sido superado. Este análisis requiere ahondar en el concepto de tiempo, con cuyo motivo incorpora el A. a su obra unas de las páginas más bellas que quizás hayan sido escritas sobre uno de los temas filosóficos que han provocado las más hondas reflexiones.

Nuevamente encontramos aquí que este capítulo debería ser objeto de un comentario mucho más extenso de lo que es propio en una reseña bibliográfica. Quien escribe la presente reseña ha debido vencer la tentación de alargar estas líneas comentándolo. Otros, mejor autorizados, habrán de hacer ese comentario.

Pese al hecho de que en muchas ocasiones, en la lectura de *La Ciencia y el Ideal Metó-*

dico, uno no sale de una elaborada serie de argumentos con la misma certeza que el A. de haber probado con "claridad meridiana" una conclusión, es lo cierto que esta obra de Saumells esté repleta de ideas nuevas. ¿Qué más podría demandar uno para saber que está en frente de una obra maestra? Quizás algo; sí. Uno desearía que aquellas ideas fundamentales fueran desarrolladas con una mayor amplitud, especialmente en cuanto concierne a ciertos de sus aspectos que puedan permitir al lector usar esas ideas por su propia cuenta. Es de esperar que Saumells haga ese desarrollo. Además—aunque esto pueda ser materia de gusto—más desearíamos leer una obra de este género en el estilo del *Discurso del Método* que en el de la *Crítica de la Razón Pura*.

JOSE JOAQUIN TREJOS