

BIBLIOGRAFIA

ARANGUREN, JOSE LUIS L., *El protestantismo y la moral*, Ediciones Sapiencia, S. A., Madrid, 1954, 260 págs.

El libro es un estudio hecho desde el catolicismo. Como protestantismo considera las posiciones luterana y calvinista, ya que el anglicanismo no presenta, para el objeto del trabajo, caracteres propios.

El A. se plantea esta pregunta ¿Qué relación se establece en las tres principales confesiones cristianas de Occidente entre la fe y la moral? La respuesta resumida es la siguiente: el luteranismo ejecutó la ruptura entre la fe y la moral; el calvinismo, partiendo en apariencia de una posición próxima a la luterana, ha desarrollado un *ethos* nuevo, que pronto convirtió en eticismo. El catolicismo se ha esforzado siempre por mantener juntas a la fe y la moral, ésta subordinada a la otra.

Divide la obra en tres grandes secciones. En la primera—*Antecedentes*—nos presenta la historia de las relaciones de religión y moral desde los griegos hasta la época de la teología occamista. Explica la necesidad de comprender el sentido de los términos *moral*, *religión*, *justicia*, lo mismo que *justificación*, *mérito*, *imputación*. Muchos de esos términos se han deslizado desde el plano jurídico—moral hasta el plano religioso de la gracia. Establece la diferencia entre religión como *gracia* (judeo—cristianismo) y religión como *justicia* (religión filosófica griega), ya que el hombre debe obrar moralmente—en el segundo caso—con respecto a los demás hombres y también con respecto a Dios. Cita el diálogo Eutifrón como modelo de la primera vez que se sostiene la religión como justicia, aunque se insinúa que ser piadoso consiste pura y simplemente en ser amado por los dioses, es decir, se plantea la religión como gracia. Pero en realidad es Roma la que transforma la religión en asunto jurídico: *religiosus* será el cuidadoso y puntual en el culto divino; fiel cumpli-

dor de la obligación para con los dioses. Se subsume la religión bajo la categoría de justicia. Dice Cicerón que la misma es *iustitia adversus deos*. La rigidez del ritual romano procede de un entendimiento *forense* de la religión. De esas ideas estuvo penetrado Pelagio; el pecado no sería más que transgresión jurídico—moral; el hombre puede merecer la gracia; la salvación será fruto de su esfuerzo ético—de allí la tendencia ascética y rigorista del pelagianismo—, pues sin la gracia puede cumplir los preceptos divinos; libre albedrío cobra en esa posición la máxima potenciación frente a Dios; la justificación es extrínseca y consiste en la no imputación de los pecados. No hay campo ni para el pecado ni para la gracia. Siglos después el occamismo caerá en un semipelagianismo por interpretar en un sentido moralista la religión.

La religión como *gracia*, como *promesa* y *alianza* se dio en el pueblo judío. Sin embargo, es conocida la discrepancia interpretativa del sentido del Dios de la Ley antigua entre los teólogos católicos y no católicos. Sirva como ejemplo un caso particular: la interpretación del sacrificio de Abrahán, considerado por S. Tomás, Lutero y Kierkegaard. Tiempo antes de la venida de Jesús la Ley se había convertido en religión legal, gracias al fariseísmo. Es aquí donde se encuentra otra de las raíces del pelagianismo: *praecepta iudicialia et caeremonialia*.

Analiza luego el A. los conceptos *gracia* y *religión* en S. Agustín y S. Tomás, especialmente en el segundo, por haber elaborado los dos aspectos de religión como gracia y como justicia, o sea, distinción del plano sobrenatural y el natural; la justificación no es obra de la justicia, sino de la gracia. En relación con el *mérito* recurre a la distinción entre

mérito *ex congruo*—fruto del libre albedrío—y el mérito *ex condigno*—fruto de la gracia.

La teología occamista planteó las cuestiones de la justificación, gracia y libre albedrío en nuevos términos: el hombre puede por sus solas fuerzas obrar moralmente bien (*semipelagianismo*). Contra esa opinión *a parte hominis* del occamismo reaccionará Lutero; y la combate confundiéndola con la opinión oficial de la Iglesia, por desconocimiento de la *via antiqua*, especialmente con su *servo arbitrio*. Por lo demás, en la teología occamista se necesitaba la *acceptatio* (término medieval) *a parte Dei* para que el hombre se salvara. Es decir, el hombre puede sin la gracia guardarse de pecar y merecer *ex congruo* la primera gracia, pero a condición de que Dios acepte. Como esta teología exalta la voluntariedad divina, Dios acepta porque quiere, contingente y arbitrariamente. Y así *puede* acontecer que de *potentia absoluta*—según la incondicional Voluntad divina—acepte a quien ni ha cumplido los mandamientos, ni ha amado a Dios y es pecador. Pues Dios no es—*more graeco el thomistico*—Inteligencia o Razón, sino voluntad sin freno y desencadenada. Esta parte del occamismo será la que tomará Lutero: Dios no obrará nunca de *potentia ordinata*, sino *absoluta*; será un Dios irracional, arbitrario, loco. Como paradigma de la teología occamista analiza el A. *Commentarii in quattuor Sententiarum libros de Gabriel Biel*.

La segunda sección: *El luteranismo y la moral*, nos pone frente al reformador. Es claro que con lo visto en los *Antecedentes*—los problemas de la gracia, las herejías antiguas, los diversos conceptos de religión...—bastaba un hombre con el talante de Lutero para promover una nueva doctrina. Con el occamismo se había perdido la confianza en la razón teológica, coincidente con cierta desconfianza en las jerarquías visibles de la Iglesia y una tremenda confusión intelectual y de todo orden. Lutero, guiado al principio por la ética y teología occamistas, intenta conquistar éticamente la beatitud. Al fracasar—al menos *primo intuitu*—es presa de indescribible congoja. En descargo suyo debe decirse que el Lutero católico comparado con sus contemporáneos era de una religiosidad profundamente mayor; él descendió al fondo mismo del alma donde—según dicen los místicos—está envuelto en desgarraduras Dios. Dice el A. que lo católico y lo existencial quizá se dieron fundidos en él como tal vez nunca en toda la historia de la Iglesia desde S. Agustín. Si Lutero hubiera permanecido en el campo católico, hubiera tenido rasgos de místico terrible, poblado

de atroces tentaciones, de noches oscuras, comparable con grandes figuras bíblicas. Pero Lutero, abandonada, por la congoja de no poder cumplir, la *potentia ordinata*, se acoge a la *potentia absoluta* de Dios, en cuya virtud, según los occamistas, pueden coexistir en el alma el pecado y la gracia; así el hombre se salvará sin dejar de ser pecador, y la teología luterana consistirá en explicar esa nueva soteriología; y desde este momento la teología se convertirá en ciencia práctica: ganar el cielo. Introduce Lutero el irracionalismo de carácter emocional, en Dios y en el hombre. Dios será el *Mysterium tremendum*, Ira, Cólera subsistente, y al mismo tiempo Misericordia. Dios enseña lo que el hombre debe pero no puede cumplir. Una misma palabra es al mismo tiempo palabra de muerte (Dios en la Ira y en la Ley) y de vida (Evangelio). Los mandamientos son imposibles de cumplir por ser el hombre concupiscencia y ésta por sí es pecado.

En esas circunstancias y ante la creencia en la imposibilidad de guardar los mandamientos, ¿cómo no ser presa de la angustia y la desesperación? Los denostadores de Lutero han creído que por impotencia moral cayó en el pecado. Pero aun cumpliendo los Mandamientos un hombre dominado por los escrúpulos puede atormentarse, creyendo no haberlos cumplido. Y esta vacilación produce vértigo. ¿Soy o no justo ante Dios? Pero este vértigo mismo es sentido como un nuevo pecado, contra la esperanza, y aparece la desesperación. Toda la religiosidad de Lutero está levantada sobre las tensiones vitales entre la angustia y confianza, entre la esperanza y la desesperación, y según él *quien no esté pasando siempre por la angustia y la desesperación no puede saber lo que es fe*. La psicología temperamental de Lutero fue la que dio entraña vital a su doctrina del *servum arbitrium*, pues su talante apasionado potenció su voluntad y disminuyó su libertad, según la máxima escolástica *ex passione augetur voluntarium, minuitur liberum*.

Lutero, pues, apostató para salvarse. Con Dios sólo vale la justicia pasiva—no nos salvamos (la justicia religiosa es cosa de Dios, no nuestra), sino que *somos salvados*—pues el hombre no puede librarse del pecado. El esfuerzo moral para hacerse mejor, el intento de evitar los pecados y guardar los mandamientos, la moderación de los apetitos y pasiones, la mortificación y el sacrificio, *considerados desde un punto de vista estrictamente religioso* son vanos e ilusorios, cuando no pecaminosos en sí mismos por farisaicos y frutos de la soberbia.

Lutero transforma la teología voluntarista con su *potencia absoluta*—que era mera *posibilidad*—en la economía normal y única de la salvación. Cristo no nos ha redimido de nuestro pecado, sino que nos está redimiendo de nuestra pena. Aquí está el hiato entre religión y moral. En el plano teológico puede declararse jurídicamente justo a quien es moralmente injusto, con lo cual se separa el derecho de la moral.

El A. alaba en Lutero la crítica de la *iustitia propria* y su explicación de cómo el camino de Dios no es el ensalzamiento. Además, explica el sentido de la frase con que se ha querido tildar de fomentador del pecado a Lutero: *pecca fortiter, sed crede fortius*. En primer lugar, Lutero puede ser llamado *Doctor Hyperbolicus*. No quiso decir que el hombre deba *hacer pecados*, sino que no puede dejar de pecar y debe cobrar plena conciencia de esa su condición miserable. Como el único pecado irremisible y el único de que podemos librarnos es el fariseísmo, el camino de la salvación empieza con la adquisición del sentido del pecado. El hombre suele arreglárselas con gran destreza para oscurecer la conciencia de sus pecados para excusarse. La fórmula *pecca fortiter* resume, pues, enérgica e hiperbólicamente toda su doctrina. Dice el A. que simplifican la cuestión los comentadores del luteranismo que pasan por alto esa tensión dialéctico-existencial de la Ley y el Evangelio y hacen la vivencia de esta religión más fácil y laxa de lo que—vivida en toda su profundidad—debe ser. Se trata de justificarse por la fe sola, pero sintiéndose *siempre* obligado a lo imposible: *non implesti nec potes et tamen debes*; de allí que Lutero afirme *nostrae vitae tragoedia*. Lo que preocupa al cristianismo no es la inmoralidad o la moralidad, sino la *imposibilidad de obedecer a Dios*.

¿Es inmoral Lutero? No. La moral es asunto muy importante, pero en el orden terreno, en el *usus politicus*, y lo peor es querer hacer valer la moralidad ante Dios, *como justificándonos ante El*.

Seguirá luego la negación de la teología natural y de la filosofía moral, por la separación máxima entre Dios y el hombre, la *aequivocatio entis*. Kant completará esa separación.

Logra darnos Lutero una imagen de Dios *vivo* y colérico, en contraposición a ciertas concepciones de los filósofos.

La separación entre Filosofía y teología con la voladura del único puente que los unía—teología natural—es tan consustancial al luteranismo que se encuentra en filósofos como Kant y Heidegger, poco fieles a la ortodoxia luterana.

A pesar de los esfuerzos de Melancthon por racionalizar la teología, después de Kant ningún teólogo protestante genuino volverá a aceptar una teología natural.

Según el luteranismo la religión—*sensu romano*—es cosa de la ética y no de la fe. Dice el A. que nosotros los católicos nos escandalizamos ante ese enjuiciamiento, mientras que los protestantes—Barth entre ellos—lo aceptan complacidos. El cristianismo nada tiene que ver con religión, pues ésta es natural, aquél revelado; la religión es cosa de justicia, el cristianismo de gracia. Manifiesta el A. que el luteranismo es Lutero, y que muy pocos—Haman, Boehme, Kierkegaard—se acercaron apenas a la auténtica actitud teológica del Reformador. Lutero ha sido incomprendido por siglos y sólo se lo ha juzgado éticamente, y por lo tanto, no con exactitud.

Kant, como luterano por sus críticas de las pruebas de la existencia de Dios, equivocidad del ser..., además hizo una transposición al plano racional y moral del sentimiento religioso del Reformador. De allí que haya sido llamado el filósofo del protestantismo.

El único gran luterano ha sido Kierkegaard; baste recordar su separación de los planos ético y religioso, la incomprensibilidad del *caballero de la fe*: la suspensión teológica de la ética. Eso no obstante, tuvo muchos reparos con respecto al luteranismo, por razón de ser hombre de talante ético y religioso, y no unilateralmente religioso como Lutero.

En la sección tercera: *El Calvinismo, su secularización y la moral*, el A. nos explica cómo el calvinismo fundado por un hombre frío, equilibrado, severo, ordenador, tuvo que ser diferente del luteranismo, en el cual el fundador por su sola personalidad lo avasalla. De allí se dice que el luteranismo es Lutero, pero el calvinismo no es Calvino, sino la elaboración posterior. Ciertamente como reformador religioso fue ante todo un hombre religioso. Pero en su doctrina se incluyen cuestiones éticas que más tarde se desarrollarán, en una larga evolución, en un *eticismo ateo*, por la absorbente importancia de la moral sobre la religión, gracias a la corriente de la historia moderna con sus preocupaciones éticas. Según Calvino la fe justifica, pero no se van a abolir las buenas obras, pues éstas van unidas a la fe y se deben todas a Dios: son señales de predestinación. Explica el A. los momentos esenciales de la doctrina calvinista: exaltación de la *Maiestas divina*; predestinación absoluta; no contradicción entre Ley y Evangelio; obediencia del hombre a Dios como esencia de la religiosidad. El primer momento con su unitarismo inicial con-

dujo al teísmo, al deísmo y por fin al ateísmo, para no responsabilizar a Dios de nada, todo según el patente racionalismo calvinista. En relación con el segundo momento, como por los frutos se conoce a los elegidos, sólo las obras que producen fruto (el trabajo que enriquece) son señal de elección; allí tuvo origen el gran activismo occidental. Con el tercer momento—la Ley—somos también conducidos al activismo y no a la desesperación luterana (El cristiano es como un asno al que hay que fustigar para que ande, de allí la Ley como estímulo). El cuarto momento conduce a una preocupación acuciante por el deber, la severidad de costumbres, entrega al trabajo, gravedad tristique, ahorro, tarea de perfeccionamiento moral que condujo a la formación del capitalismo.

En Lutero hay más elementos medievales que en el calvinismo: su religión es *menos* racional que la medieval, por eso el calvinismo racionalista ganó las épocas posteriores. Lutero interpreta la Biblia (el papa de Witemberg), Calvino es más biblicista, pero hay libre examen; en cambio los luteranos posteriores se atuvieron a la interpretación de Lutero. Manifiesta el A. que el luteranismo en nuestra época está más actualizado que el calvinismo; éste se nos presenta como fruto de la época moderna que ya ha terminado. De acuerdo con una religiosidad más auténtica, será superior el luteranismo. Por ello católicos y luteranos conservarán rasgos comunes. Aporta citas en que dice que Calvino y San Ignacio son los primeros *homines religiosi* de aire moderno, y cómo calvinistas y jesuitas presentaron rasgos comunes: acentuación del carácter ético y la concepción de la existencia como actividad y cuidado, frente a la vida como contemplación de la Edad Media y la vida como congoja y tragedia en Lutero. Calvino y sus discípulos son antimísticos, en el sentido protestante genérico y en el específico de concebir la vida como actividad, trabajo y negocio. Sin el gran impulso religioso no habrían podido desarrollarse el *ethos* moderno del trabajo, la actividad, la eficacia, el éxito. El calvinista no podía permitirse ninguna renuncia, ningún abandono, ningún fracaso; tenía que triunfar en su profesión, debía a toda costa triunfar, porque el triunfo era la señal de su elección, la promesa cierta de su elección. Y ha ocurrido que el calvinismo ha pasado del cuidado del Allende y descuido del aquende (como los monjes medievales), al cuidado del aquende y descuido del Allende. El calvinismo ha demandado a sus adeptos hacerse capitalistas. Nada de *contemplatio, vacatio, quies*; se vive la superioridad de la vida activa. Por ello la moral se

convierte en moral de las acciones, de las obras.

El calvinismo fundamentalmente exalta las virtudes cardinales y desdeña la eutrapelia aristotélica, lo que da aspecto grave y triste a los calvinistas, pues falta comprensión para todo lo que en el juego, en la distracción pueda haber de virtud.

Los conceptos de eficacia, sentido positivo, ordenación, rendimiento, economía... se introducen en el centro de la vida espiritual y ese tipo de honradez constituirá *toda la honradez*; la religión será honradez y por tanto *iustitia*, intento de autoelevación ante Dios. Cuando se hubo perdido toda sustancia religiosa, quedó una pura actitud ética sin raíces teológicas. Aquí se identifican el calvinismo y las corrientes humanistas. Y se reservará la religión para los que no tienen grandeza moral: ya que no pueden ser *justos*, que sean piadosos. El burgés creará en la religión, pero no la necesitará.

La palabra justicia tenía varios sentidos y todos religiosos: el luterano, el pelagiano y el católico, con el coeficiente común de *justificación del hombre ante Dios*. Ahora se invierten los términos y se tratará de *justificar a Dios ante el hombre* (la Teo—dicea de Leibniz). A propósito de Leiniz hace el A. una exposición de su *irenismo*.

El s. XVIII verá en Cristo a un maestro de moral, pero no a Dios. Y el climax del eticismo llegó con Kant al poner la razón práctica por encima de la razón pura. No se conforma con hacer la ética independiente de la religión, sino que somete ésta a aquélla.

Termina el autor del libro estudiando las relaciones de la moral y la religión en el pensamiento actual. Y se aboca al estudio del ateísmo ético actual. Se discute no si el hombre puede o no ser justo ante Dios, sino al revés: si Dios es o no justo. Como prototipo de esa actitud cita largamente a Camus. Por supuesto a la *esencia* de la Divinidad es menester negar su *existencia*: la creación es un incesante manadero de maldad; luego, no hay Dios. Un personaje de una de sus obras dice: si existes, eres injusto; no mereces pues existir; luego no puedes existir. Con Camus se cierra un ciclo abierto hace más de dos mil años: la justicia, que fue la definición misma de religión, ha terminado por destruir a ésta, y una tremenda razón ética, irrespetuosa del misterio, ha matado a Dios.

Y como punto final pone un ejemplo de la reacción contraria: la religión frente a un des-

medurado eticismo. Y afirma el A. que la religión, por imperfectamente que se viva, está por encima de la moral, por severa que sea. Y esa afirmación la ilustra extensamente con citas de varios libros de Graham Greene, según el compendiado esquema del policía, defensor convencido de la justicia, a veces ateo, indiferente por lo menos, y el criminal, según las leyes humanas, pero pecador, es decir creyente en Dios.

Lutero aparece, pues, como el primer religioso, religión sin moral; y el calvinismo se convertirá en justiciario. Por supuesto que el A. sostendrá la síntesis: la actitud católica, que une en sí la religión y la moral: religión de la gracia del Dios redentor y de la justicia del hombre redimido.

Lo más importante quizá del libro lo constituye su admirable documentación con sentido monográfico con respecto a los términos centrales que quiere aclarar y los problemas planteados y especialmente—con el *nihil obstat* y el *imprimatur*— su exaltación demasiado bien hecha de Lutero y del luteranismo, como aquel vivir desde la intimidad, como religión profundamente sincera. El libro es muy condensado, pero contiene en

cada uno de los muchos apartes las citas y textos necesarios para ilustrar con claridad los problemas planteados. Según el sistema de la exposición era suficiente el talante de Lutero para dar el paso tan preparado ya por la teología voluntarista. Asimismo, se desprende que no podía dar otros frutos el calvinismo que los que ha dado. Por ello resalta más el luteranismo como una auténtica actitud religiosa que merced al desarrollo de la sensibilidad actual atraerá indudablemente a quienes dentro de la tradición cristiana busquen con afán salida a sus luchas religiosas. Es importante la cita de que Barth—calvinista—cita más a Lutero que a los calvinistas, por ver en él una actitud más auténtica.

Otro aspecto relevante del libro es el reconocer paladinamente la sinceridad de conciencia de Lutero. Dice el A. que éste apostató para salvarse. Y es tesis sostenida por muchos que quien cree que debe apostatar para salvarse, se condena si no apostata. Y si Lutero fue hereje y apostató, esos términos deben ser suavizados con la distinción *materialiter, sed non formaliter*.

GUILLERMO MALAVASSI

CAMON AZNAR, JOSE: *El Ser en el Espíritu*, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 19, Ed. Gredos, 1959, 318 págs.

La lectura atenta de esta obra deja la impresión de que el A. ha recorrido los principales temas que pueden interesar al hombre actual. En efecto, casi todos los más arduos problemas del filósofo, de la vida y de la eternidad pasan por la pluma jugosa, ágil y original de este escritor que en todo momento repiensa los conceptos tradicionales, para él petrificados, con entera libertad de juicio.

Camón Aznar aspira a convertir su actitud filosófica en un sistema "lo más integrador posible" para "explicar el destino del hombre en el seno de Dios". Por eso denomina a esta concepción con el nombre de TEOCENTRISMO, si bien afirma que se encuentra bastante alejado del pensamiento agustiniano y tomista en su concepción del universo y de la vida humana. A través del dolor y en virtud de "La encarnación de Dios en su materia más frágil y agredida", emerge el ser del hombre a la luz divina, alcanzando su ipseidad y transcendencia en el futuro infinito de las almas.

En la primera parte expone su concepción del "Tiempo Teocéntrico", basándose en las teorías físico—matemáticas actuales, contrastán-

dolo con las doctrinas clásicas hasta llegar al tiempo existencial. "Según nuestras teorías, el tiempo forma la sustancia misma del espacio y nada tiene que ver con la duración. Aplicar el concepto de duración al mundo físico, es trasponer a la naturaleza la experiencia del alma... el tiempo como duración es a la vez conciencia de una temporalidad y de una situación". Ahora que el espacio, considerado como la pura magnitud del movimiento, no tiene realidad sustancial autónoma, quedando reducido "al ámbito de la dinámica vital de cada ser, cuya energía específica, al actuar, lo delimita y conforma". No hay que confundir el espacio con la extensión, que es estática y se vincula a la materia y termina con ella.

Otra cosa es el tiempo espiritual, que es un movimiento inextinguible, pues nada desgasta el alma, así sea su vivir en Dios o el desvivirse en la Nada. La vida del alma consiste en un anhelar perpetuo las manifestaciones divinas, que no se dan según un orden de prioridad o posterioridad, sino en una sola actualidad presente y viva. "Cuando nos referimos al tiempo en nuestra vía hacia Dios, es claro que aludimos

a su transformación en forma de duración. Este tiempo es como la elasticidad de nuestra alma en su ansia de la divinidad. Nos liberamos del tiempo, de su mecánico transcurrir y de su presión consuntiva al transformarlo en anhelo de Dios nunca cumplido y, por lo tanto, en distensión, en duración infinita”.

Esta vía hacia Dios es la senda de la amargura; sólo en el dolor se nos da Dios “en su presencia más viva”. Pero en el dolor también convivimos con todas las criaturas. Tal es el verdadero sentido de la caridad y del cristianismo que se alimenta en el amor divino de Jesús. Por ello no es posible distinguir entre materia y forma, “porque ésta es la expresión patética del limo original”. Hay una verdadera agresión entre los seres que se opera por la tangencia de las formas, en cuanto expresión del CONTINUUM tempo—espacial, que origina el drama del mundo. Con todo, subsiste la armonía cósmica, a la manera de un gran coral trágico, en oposición a los números concordes que, desde los pitagóricos, llegan a San Agustín y Santo Tomás, como expresión de un universo perfecto, no fundado en el “seno del dolor, en el seno del Hijo”, sino en la Inteligencia divina, entendida al modo platónico.

Por el amor se logra entender el verdadero sentido de la libertad. Dios, en su infinito amor por la obra de sus manos, “llega a convertirse en el ser más quebrantado y ofendido”. En esta eternidad de su martirio encontramos la fórmula suprema de la libertad. Y sólo cuando el amor se desarrolla dentro de la libertad, adquiere la forma de caridad.

En la segunda parte, intitulada TEOCENTRISMO, desarrolla el autor sus propias ideas en torno a las doctrinas recibidas sobre cuestiones de la mayor transcendencia metafísica y teológica, ante las cuales se sitúa casi siempre en forma sugerente y original. Tal acontece con sus revisiones sobre el problema del infinito, de la libertad, la verdad; el problema de la muerte, del mal, de la fe, y, finalmente, el problema de Dios.

La tesis central del teocentrismo queda resumida en estas palabras:

“Toda creación aparece fluyente en un perpetuo tránsito. Una deslumbradora esperanza, cuya magnitud nos aterra, parece regir cielos y tierra. Todo se halla en una explosiva y triunfal ruta; el mismo dolor es una expresión de este futuro que, en definitiva, constituye la esencia de todo lo

creado. La misma divinidad, en cuanto existente y objetivada, es un HACIA. Hasta podemos definir a Dios como el único Ser capaz de crear un HACIA dentro de sí mismo. Queda así el TEOCENTRISMO, no sólo como una visión del hombre dentro de Dios, sino de Dios mismo dentro de su transformación incesante en el seno de su eternidad”.

Para terminar esta nota, diré que la obra de Camón Aznar es sólida y tremendamente seria por las proyecciones supremas que tiene sobre la vida humana y la vida de Dios, en compenetrado diálogo, transfundidas por el amor sus esencias y puestas ambas en una misma línea de destino, de futuro y de eternidad. Hay en este pensador una posición tan personalmente elaborada que no podríamos hacerle justicia cumplida si tan sólo nos limitáramos a interpretarla como filósofo. Se trata, más bien, de una exposición ideada para justificar su problemática personal en armonía con la evolución de su pensamiento, de su amplia cultura y de su experiencia de hombre profundamente cristiano. El resultado ha sido esta obra sazónada, rica, cálida, profunda; integradora de vida, razón y fe, para cuyo logro ha tenido que compenetrar estos tres elementos en tal forma que expresasen lo que es el “ser en el espíritu”, sin las limitaciones que impone la filosofía como tal, a contribución sus amplios saberes humanísticos y teológicos, logrando un esclarecimiento del misterio de la vida humana, del dolor y de la angustia del ser. Es así como podemos decir que el teocentrismo puede constituir un sistema integrador, necesario para alumbrar una serie de problemas que no se han podido resolver nunca con mera filosofía, pero tampoco con pura teología, toda vez que el hombre es esa realidad en la que se conjugan las dos corrientes del ser, lo espiritual y lo material. De aquí proviene la importancia de la obra que comentamos, ya que toda ella se define como un esfuerzo por situar la problemática filosófica en el ámbito en que inciden las tres coordenadas que sitúan el ser del hombre: la vida, la razón y la fe.

Con *El Ser en el Espíritu*, el pensamiento español se enfrenta valientemente con los problemas más acuciantes y tremendos del hombre contemporáneo y todo con un estilo y con un desenfado muy español y muy de actualidad.

BOCHENSKI, I. M., *El Materialismo Dialéctico*,
Ed. Rialp, Madrid, 1958, 267 págs.

El propósito del A. y el gran valor del libro es el de darnos, con prueba en mano, idea clara y lo más completa posible del pensamiento en Rusia, tal como se ha manifestado en los últimos años. Es un estudio serio y ordenado de todas aquellas fuentes que puedan sernos útiles para la comprensión de la doctrina que tanto preocupa al mundo occidental: "Este libro es un bosquejo crítico de las fuentes, la historia, el espíritu y las doctrinas del actual materialismo dialéctico soviético, es decir, de los fundamentos filosóficos del marxismo-leninismo" (Prólogo primera edición) "tal como hoy (1956) es enseñado".

En la actualidad encontramos en Rusia estos hechos: 1º, Lenin sigue considerándose, y con mayor energía, como la autoridad decisiva; 2º, También Stalin desde finales del año 1956 ha sido reconocido de nuevo como "clásico"; 3º, En una serie de artículos y revistas oficiales se ha salido siempre en defensa del más puro leninismo; 4º, De manera tajante han sido rechazados los distintos intentos de interpretar a Marx de diversa manera a como lo hizo Lenin, y Lenin de forma diferente a la interpretación staliniana.

Para hacer comprensibles estos hechos, el A. ha ordenado su obra bajo tres aspectos: a), Parte histórica (fuentes, características externas y espíritu); b), Parte sistemática (concepto de filosofía y análisis de los elementos filosóficos de la doctrina); y c), Apéndice (una serie de datos interesantes sobre algunos filósofos soviéticos y ejemplos de retractaciones). El cuadro de comprensión es completado con una extensa bibliografía y gran acopio de citas textuales.

Gran parte de las ideas contenidas en este libro ya habían sido expresadas en la *Filosofía Actual*, obra del mismo A., aunque en una forma muy escueta. No por ello carece nuestro libro de valor y actualidad. Vienen incluidos en él, no sólo los dos prólogos a las ediciones alemanas 1ª y 2ª respectivamente, sino también otro a la edición española, aunque muy cortos, estos preliminares tienen el gran valor de ilustrar al lector en aquellos problemas que podrían despertar dudas respecto a su actualidad, como también de ponerle en guardia frente al mal empleo que de ciertos términos hace el vulgo (Marxismo, por ejemplo), o a la falsa interpretación de

algunas tendencias, tales como la confusión del socialismo humanístico con el leninismo. La parte histórica comprende hasta julio de 1956, pero la bibliografía ha sido completada.

La primera parte de la obra es un análisis concienzudo de las diversas fuentes que inspiraron a Lenin, el nombre más importante en el pensamiento soviético. Bochenski nos lleva desde Hegel y Marx, hasta Lenin y Stalin, pero no en fría enumeración de teorías y relaciones; analizador profundo, descubre las íntimas conexiones de los sistemas entre sí, ofreciéndonos un interesante cuadro de las vicisitudes del pensamiento filosófico en la Rusia Soviética, sin perder detalle de todos aquellos procesos que condujeron al desarrollo del actual materialismo dialéctico. El largo recorrido histórico que hace el A. es de gran utilidad para el lector de habla española, muy especialmente cuando se trata de análisis de autores rusos. Para la mejor comprensión de estos últimos, el A. expone, en primer término, el pensamiento de aquellos filósofos occidentales cuyas doctrinas han sido admitidas en parte o en su totalidad. Esta introducción aligera mucho la comprensión global de la doctrina, pero no es suficiente ni la justifica. Esto lo logra Bochenski dando un paso atrás en la historia de Rusia y analizando, con ojo occidental, pero con habilidad excepcional, los rasgos "incomprensibles" del "alma rusa".

Leyendo a Bochenski entendemos mejor la pasión rusa por los problemas sociales, el sentido mesiánico del pueblo y su tendencia revolucionaria; Su celo religioso en la defensa y la práctica de su doctrina, al mismo tiempo que su "divinización" de la materia y la negación de los valores espirituales. Después de esta lectura no podrá maravillarnos el esplendor técnico ni los cohetes a la luna logrados en un ambiente de opresión, donde pensar es un delito. En efecto, la historia de la filosofía no será nunca más triste en país alguno. Valga decir que la filosofía corre parejas con la política, es un instrumento y su esclava; para que no lo pongamos en duda el apéndice de la obra habla por sí solo con los ejemplos de retractaciones.

Del análisis comparativo del concepto de filosofía en Occidente y en Rusia, obtiene el A. ciertas características propias de la filosofía rusa: Gran valor como instrumento político doctrinal; dogmática; controlada por el

Partido; carácter polémico y agresivo; comprensión absoluta del espíritu "crítico" de la filosofía occidental; nacionalismo; y finalmente, su carácter teológico. En este último hace un análisis muy interesante del materialismo dialéctico y la teología cristiana, comparativamente.

Parte sistemática: El A. expone aquí las tesis fundamentales del Materialismo dialéctico, que no forman una doctrina unitaria, pues el mismo "materialismo" puede ser comprendido como problema de teoría del conocimiento o como problema de la naturaleza del ser. Encontrándonos en el materialismo dialéctico afirmaciones de *tesis metafísicas*, ontológicas y psicológicas formando un todo poco congruente.

En el aspecto metafísico se plantea la tesis de la existencia de ciertos seres reales y se niega la existencia de Dios. En el orden ontológico (de la esencia de lo real), se afirma que lo real es exclusivamente material y se niega un ser ideal en el sentido platónico. Y en el orden psicológico están aquellas tesis que se ocupan de la relación entre materia y espíritu.

Las tesis metafísicas podrían compendiarse así: 1º, el mundo no ha sido creado; 2º), el mundo es eterno (no hay nada eterno fuera de la materia y de las leyes del movimiento); 3º, El mundo evoluciona (es autónomo en su origen y en la continuación de su existencia); 4º, El mundo es lo único real (fuera de él no hay nada). Lo que caracteriza estas tesis es el ser postuladas sin ningún intento de ser demostradas. Estamos frente a un acto de fe, sólo propio en una creencia o religión.

Tesis Ontológicas: 1º), El mundo no es la materialización de una idea absoluta (negación de todo elemento ideal); 2º), El mundo según su naturaleza es material (monismo de la naturaleza); 3), La materia es el sujeto de todos los cambios; 4º), Los múltiples fenómenos del mundo representan distintas for-

mas de la materia que se mueve (analiza la materia dentro de esta doctrina).

Tesis psicológicas: 1º, No es posible separar el pensamiento de una materia; 2º, El espíritu es lo secundario y la conciencia es solamente la imagen de la materia; 3º, La materia piensa.

Todas estas tesis se encuentran en el materialismo de los siglos XVIII y XIX, pero este materialismo tiene un carácter específico, para la Dialéctica, elemento esencial de la filosofía comunista. Y en nuevo capítulo trata entonces el A. de la Dialéctica. Es ésta, quizá, la parte más significativa de la obra. No sólo se traza la línea seguida por el pensamiento comunista, sino que compara con pensadores occidentales y establece claramente los puntos débiles o insostenibles de los primeros, no sin antes advertir que los comunistas no justifican la mayoría de las grandes tesis de su dialéctica.

Habría aún mucho que decir de los diferentes aspectos de esta obra, tales como la información de la suerte que corren en Rusia la Pedagogía, la Ética, la Estética, así como el estudio que del materialismo histórico incluye.

El A. cierra su estudio con observaciones críticas sobre el materialismo dialéctico, desde su punto de vista de filósofo occidental, planteándose además el problema, considerando el relativismo sociológico y determinando así hasta qué punto sus juicios tienen validez. En una frase resume sus conclusiones sobre el Materialismo Dialéctico actual: Es "culturalmente exótico, primitivo y en lo fundamental falso" (p. 215).

No creo equivocarme al afirmar que la lectura de esta obra será provechosa a todos, principiantes y especialistas, quienes obtendrán ciertamente un conocimiento amplio y científico del problema, en una lectura amena y clara.

S. JAEN

LUIS FARRE, *Lucrecio (Filósofo y Poeta)*
Ediciones "Dyaus", Buenos Aires, 1958.

Comienza el A. su estudio sobre Lucrecio con unas reflexiones sobre el humanismo occidental; reflexiones que son, hasta cierto punto, la justificación de su preferencia por los temas clásicos griegos y latinos. A continuación, aborda directamente el tema y nos dice que de la vida de Lucrecio se sabe bien po-

co. Probablemente contribuyó a ello el carácter retraído del poeta. Lucrecio es único en la literatura latina, ya que sus ideas discordantes rompen la monotomía de los sumisos y conformistas.

Su poema *De rerum Natura* es una fusión de filosofía y poesía, tan estrechamente uni-

das que en ocasiones no se sabe si admirar más el pensamiento certero y profundo o la forma de la expresión. Lucrecio ocupa un lugar intermedio entre Ennio y Virgilio. A pesar de vivir en la misma Ciudad Imperial, logra librarse de la visión circunstancial. Sus versos van destinados a toda la humanidad. No solo le interesa la Roma de los Césares, sino la visión total que prescinde del hombre individuo.

Con respecto a su posición filosófica, Lucrecio es quizá el único poeta totalmente epicúreo en la literatura griega y latina. En Virgilio y Horacio podemos notar de vez en cuando atisbos epicureanos, pero que no tienen la misma continuidad que en Lucrecio. Los seguidores de esta escuela son ascéticos, tanto moral como intelectualmente. Sus virtudes no son fáciles de practicar y la vida ejemplar que implica la doctrina es un reto continuo para sus adversarios. Lucrecio está profundamente influido por Epicuro, así como también por los presocráticos, a quienes menciona en su poema. Su simpatía por Empédocles es notoria, así como su aversión por Heráclito. Hecho curioso, pero parece ignorar a los grandes maestros de la filosofía antigua: Sócrates, Platón y Aristóteles.

El tema principal del poema *De rerum Natura* es el hombre. Lucrecio quiere señalarle a este hombre la senda segura para vivir y sentir la plena dignidad de su ser. Esta tarea debe iniciarse con el autoconocimiento, sin prejuicios y sin concesiones vergonzosas. Todas las cosas giran alrededor del hombre, por eso explicar la naturaleza, el mundo, los dioses, equivale a explicarnos a nosotros mismos. Distingue el poeta latino, en el ser humano, *anima*, que es el centro de la vida, *órgano* común a todos los vivientes; y *animus*, que es el lugar donde habita la razón y la voluntad. El hombre se impone por la razón. El conocimiento debe iniciarse dentro del hombre y luego dirigirse hacia el mundo exterior. El tema del hombre está presente en todos los versos del poema, dirige con su razón y da un sentido a la naturaleza.

Ni Epicuro ni Lucrecio creen haber llegado a la cima de la verdad; ellos tan solo indican el camino que conduce a ella. El poeta es más comprensible para nosotros desde el punto de vista ético, no el metafísico. Quiere ante todo que seamos honestos en nuestras labores intelectuales. Para Lucrecio, tachado de materialista, los sentidos nunca operan solos. Somos la mayoría de las veces, lo que impresiones sensoriales dejaron en nosotros por herencia. Para conocer la verdad, te-

nemos que dejarnos llevar por la razón, auxiliada por los sentidos, que nos hacen diferenciar lo verdadero de lo falso. Sólo haciendo esta síntesis obtendremos el principio de certeza.

El propósito principal del poema es demostrar la superioridad del hombre sobre la naturaleza externa. Para entender mejor al hombre se debe hacer un estudio serio del cosmos. La naturaleza está formada de átomos que son elementos primeros indestructibles e incorruptibles. Lucrecio no acepta fuerza alguna que ordene dichos átomos, pues en caso contrario no habría males y la fatalidad no tendría su asiento entre los hombres. La formación entre los átomos es ciega y se hace al azar, pero la final reducción de Lucrecio de las cosas en átomos no es una posibilidad, sino una existencia. Esta explicación de la causa final es, podríamos decir, la metafísica de Lucrecio. En el fondo, empero, no es metafísica. Tal vez esta teoría de los átomos satisfacía al físico, pero deja insatisfecho al filósofo. Tampoco es explicación final para la ciencia, puesto que ya son conocidos los electrones, protones y neutrones.

Los átomos están en el espacio y se mueven; el tiempo no existe por sí y lo captamos en relación con el pasado, presente y futuro de las cosas. A pesar de la aparente aversión por Heráclito sus ideas coinciden en muchos aspectos. Ambos aceptan el cambio continuo, sin un fin determinado. El cosmos sigue su curso, ajeno a los sentimientos del hombre; sin embargo, el hombre quiere dominar este mundo y someterlo. Hecho extraño éste en el pensamiento clásico antiguo, donde el individuo no podía sustraerse al hado.

Lucrecio no comparte las creencias de su pueblo. Respeta y confía en el hombre, así como afirma que nada exterior debe asignarle el plan de vida. El poeta Lucrecio es el gran solitario del siglo I a. de C., la superstición y el fanatismo no tienen cabida en él. Está bastante alejado de los dioses. Apela a ellos como recurso poético o tal vez como una débil concesión a la superstición de la época. Los seres humanos se acercan a los dioses por debilidad, porque no pueden hallar una explicación racional de las causas eficiente y final. La religión de Lucrecio es panteísta, prefiere llamar metafóricamente Baco al vino y Neptuno al mar.

Como consecuencia lógica, la moral de Lucrecio es desinteresada. Al hacer del hombre el creador del progreso, lo aparta de los dioses. No debemos buscar, por lo tanto, re-

compensas externas para el fundamento de la moral. Lucrecio rechaza las pasiones, sobre todo el erotismo, contra el que más nos pone en guardia. Claro que reconoce los derechos de la naturaleza, pero quiere ponernos en guardia contra una pasión que puede perturbarnos. No es el hombre para el amor, sino el amor para el hombre.

A través de todo el poema *De rerum Natura*, advierte el A., notamos una marcada insistencia en negar la inmortalidad del alma. "En la muerte nada hay que nos inspire legítimo temor, porque no puede sufrir quien no existe". Mientras la razón de Lucrecio le lleva a afirmar que el alma es mortal, el corazón quisiera que fuera lo contrario. Tal vez su único aliento es que "nada se pierde en los profundos abismos del Tártaro".

Luis Farré ve en el poeta latino a un

incomprendido; su pensamiento, contrario al destino nacional que tanta aceptación tiene entre los romanos. Se ha creído que en el *De rerum Natura* hay una influencia que facilitó la concepción cristiana del Estado. Los apologistas cristianos se sirvieron del poema para atacar el politeísmo y la superstición.

Llegamos así al final del interesante libro de Luis Farré. No nos queda sino afirmar una vez más que *De rerum Natura* es una exaltación al racionalismo, que no quiere ver más allá de lo que la razón le permite. "Nada era antes de nacer y a la nada volveré cuando muera. Y todo lo que he sido, a mis esfuerzos y razón lo debo".

ROSA L. GIBERSTEIN

BIBLIOGRAFIA COSTARRICENSE

MOISES VINCENZI, *El teatro de H. Alfredo Castro Fernández. Ensayo de crítica ecuménica*, San José, Imp. Trejos Hnos., 1957, 62 págs.

Moisés Vincenzi es, fundamentalmente, un ensayista. Muchas veces escribe ensayo corto que ve la luz como si fuera artículo periodístico; otras veces, el ensayo, extenso, gana el formato de libro. Pero en ambos casos tiene características permanentes: un tema, de importancia humana, que es tomado como incentivo de la inteligencia para especular. Ortega y Gasset fue el maestro del ensayo. Moisés Vincenzi, por caminos muy distintos, ha llegado también al dominio del género. Y sospecho (en ello veo una diferencia radical con Ortega) que ha llegado a dominarlo sin darse cuenta, buscando simplemente el expresarse con justeza. El ensayo deliberado es una trampa en que muchos han fracasado. El ensayo espontáneo, ése que viene desde Ganivet, exige la entereza del pensador. Después de leer gran parte de la producción de Moisés Vincenzi, tengo la impresión de que sus mejores obras (es decir, nada más: las que me gustan más) son sus ensayos de estos últimos años; como ejemplos, su estudio de la esencia del Teatro y el presente; así, la madurez fecunda de este pensador se inicia.

Una condición necesaria (necesaria no quiere decir que sea lo principal) es el dominio del lenguaje. Moisés Vincenzi, cuando quiere, es un gran escritor, pues en sus manos el castellano se torna jugoso y expresivo, aparentemente espontáneo y, sobre todo, apto para decir. Y dice cosas que merecen ser pensadas.

A temporadas, el ensayo periodístico de Moisés Vincenzi se acorta y dosifica, asemejando glosas d'orsianas. Muchas veces, en Bandera Blanca, cuya ausencia noto este último tiempo, acierta, pero prefiero el ensayo largo. En otras ocasiones, Vincenzi ha emprendido otros caminos (la Gramática, la novela, el texto didáctico), pero prefiero el ensayo largo.

Y siempre este ensayo tiene un eco de Nietzsche. El pensador individualista que se revuelve contra todo prejuicio y que desquicia las jambas de la sociedad, es un imán para este pensador también bastante individualista y, estoy seguro, humanitario hasta la médula. Pero de un humanismo exigente

que le ha salvado del escribir fácil y del pensar estereotipado. Por eso, estos ensayos no son pluma dispersa, sino que el rigor de las ideas muestra un cuadro consistente; y, así, son verdaderos ensayos.

En el presente, estudia el teatro de un escritor costarricense, pero lo estudia en lo que tiene por encima de las tramas concretas, buscando "sus aspectos superiores: aquellos en que el espíritu abarca grandes zonas de expresión dramática". En otras palabras, crítica de teatro hecha filosofía, o mejor, filosofía del hombre con ocasión de... Y no vacila en afirmar: "el teatro que no es capaz de sugerir altas meditaciones, no es perdurable y, por eso mismo, no interesa a los críticos exigentes"; Vincenzi tiene "propósitos de universalidad".

Y ciertamente lo logra. En un vaivén que va de la obra dramática concreta a la consideración universal, se entreteje un ensayo sobre los hombres, en que el aspecto dramático es dimensión existencial. Sólo quiero destacar ahora un punto de ese pensar: "Concluyo, por tanto, en determinar que todas las disciplinas concluyen a un fin unitivo. Que todas se correlacionan estrechamente. Que el sabio no debe entregar su genio a las artes de la destrucción. Que el artista tiene que ponerse al servicio, en cuanto le sea posible, de ese gran fin que todas persiguen. El arte ha de ser, en esencia, científico, filosófico y tender al mejoramiento de la conducta humana. La ciencia ha de ser filosófica y la filosofía, científica, tanto como artística la ciencia y la conducta del hombre".

Para lograr esto, hace falta tener los pies bien en la tierra y Vincenzi lo logra hincando el pensar en el dolor, no un dolor abstracto y metafísico, apto para facilitar la solución del problema del mal, sino en los dolores de los hombres que han sido capaces de crear con dolor.

Dramaturgo y pensador se dan así la mano a lo largo de estas sesenta y dos páginas.

CONSTANTINO LASCARIS C.

Diccionario Específico de Sociología, Universidad de Costa Rica, 1959, 142 págs.

Se trata de una contribución científica preparada por los Profesores de la Cátedra de Sociología de la Facultad Central de Ciencias y Letras; con la dirección del Dr. Gustavo Santoro, han colaborado los Profs. B. Núñez, C. M. Campos, M. T. Salazar, E. J. Wender, y M. E. Vargas. Sin embargo, deseo señalar desde un principio que no se trata de una simple suma de trabajos, sino que la resultante está perfectamente vertebraada. El enfoque de los términos y el estilo responden en todo momento a una concepción científica de la Sociología, extremadamente rigurosa.

Y quizá sea éste, el rigor científico, la característica peculiar de la obra. La Sociología es una disciplina "joven", por lo que todavía es frecuente encontrar obras en las cuales los linderos son confusos y la temática informe. Este Diccionario muestra en todas sus páginas el dominio riguroso del método y el acierto en la delimitación del enfoque. Como instrumento de trabajo será de extraordinaria utilidad, pero me atrevo a afirmar mucho más: que constituye una contribución positiva a la disciplina misma. No es un simple exponer el acervo común, sino que llega a sentar doctrina precisamente por su planteamiento estrictamente técnico.

Se suele decir que el positivismo está superado, pero esta frase tópica sólo tiene sentido si se entiende tal superación desde dentro del positivismo. El rigor en el método y la honestidad en el científico son bases cuya estructuración toda ciencia debe al positivismo. Por ello, este Diccionario tiene el mérito de plantear la Sociología según un neopositivismo estricto. Así, los límites con la Filosofía son claros. La distinción se fundamenta en la verificabilidad empírica; esto puede apreciarse en los términos "Filosofía Política" y "Filosofía Social" por una parte y "Mito" o "Grupo" por otra.

Propiamente, el Diccionario abarca hasta la página 87. El resto (89-142) es un estudio complementario, original de Gustavo Santoro,

sobre "Problemas de Metodología Sociológica". No es exageración la frase de que una disciplina es su método y por el dominio del método se percibe la calidad del investigador. G. Santoro estudia: los métodos estadísticos en Sociología (la crítica matemática y los métodos estadísticos; las Matemáticas y las Ciencias Sociales; la Matemática como lenguaje; cantidad y calidad en lo estadístico; la estadística sociológica; universo, masa y muestra; delimitación de la masa; construcción de la muestra; datos, variables y mutables; ordenamiento de los datos, parámetros, frecuencia; comportamiento y probabilidad); las investigaciones sociológicas (unidades de análisis, pre-encuesta, análisis numérico, análisis discursivo, control, encuesta de grupo, análisis de opinión). En Apéndice, incluye una "casuística" de la investigación sociológica, en forma de llaves de categorías, clasificadas por sectores.

Un aspecto interesante del Diccionario es la técnica de las definiciones. Cada término es definido (es decir, no simplemente comentado o explanado), en general, por definiciones reales descriptivas; en ocasiones, se incluye la definición nominal. Algunos (por ej., "opinión", "grupo", "hipótesis") reciben mayor desarrollo.

A veces, por querer elogiar una obra, se despiertan sospechas en el lector. No quisiera que esto me suceda, pues creo mi deber señalar el valor del Diccionario y del estudio anejo. No por simples razones pedagógicas, que también existen, pues con este instrumento y la *Antología Sociológica* preparada por la misma Cátedra de Sociología (vid.: T. Olarte, Revista de filosofía, núm. 5), la Cátedra supera la eterna tentación del manual de texto; sino además por razones académicas, las que hacen decir cuándo la investigación y la docencia de la disciplina están acertadamente enfocadas.

CONSTANTINO LASCARIS C.

Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. Sección de Filosofía (San José, 20-27 Julio 1958). Tomo III, San José Costa Rica, Imprenta Nacional, 1959, 69 págs.

Comenzó el Congreso el 20 de julio de 1958. Por primera vez se brindaba la oportunidad a los americanistas de discutir temas filosóficos en uno de sus Congresos; el tema oficial escogido fue el de "La Filosofía en América".

SESIONES.

Las sesiones de Filosofía se efectuaron el 21, 22 y 23 de julio, terminando con una Mesa Redonda sobre "Valoración de la Filosofía en América". Conclusión: aunque hoy en América se filosofa desde un punto de vista típicamente americano, queda por realizar todavía una tarea muy amplia de tratar en forma original y universal los grandes problemas filosóficos.

El 24 de Julio tuvo lugar la sesión conjunta del Congreso con la Asociación Costarricense de Filosofía, para finalizar las actividades filosóficas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas.

COMUNICACIONES

El Pensamiento Pre-Filosófico de los Nahuas de Nicaragua, por Pablo Antonio Cuadra. El indígena poseía, a la par de una concepción mítica del cosmos, un pensamiento propio sobre el alma humana y sobre la Divinidad.

En Torno a la "Filosofía Americana", por Teodoro Olarte. Se aspira en América a una filosofía propia, pero en forma artificial, no como una necesidad profundamente sentida, ya que se piensa al modo europeo. Aunque en Latinoamérica, hay preocupación por los problemas antropológicos y éticos, y en Norteamérica por los problemas del conocimiento, por el pragmatismo, la lógica y la Semiótica, no existe todavía una Filosofía específicamente americana. Es cierto que América posee un pensamiento filosófico para su existencia propia; pero ha de dar en el futuro su aporte original al estudio de los problemas universales de la Filosofía perenne.

Continentalización y Universalización de la Razón, por Constantino Láscaris Connemo. Los griegos hicieron por la primera vez un uso racional de la razón, el que luego hubo de ser utilizado por la humanidad entera. Las formas continentales de pensamiento, es decir, propias de un ámbito no terráqueo, no han sido universales; sólo el logos helénico nació en un paisaje no continental, y por esa razón se universalizó.

La Crítica Filosófica en Mario Sancho, por Víctor Brenes. *El Sentido de la Filosofía según Roberto Brenes Mesén*, por María Eugenia Dengo de Vargas. Se refieren estos dos trabajos a pensadores costarricenses.

Presencia de Unamuno en Costa Rica, por Guillermo Malavassi. Es una constatación de las numerosas reproducciones en Costa Rica de artículos de Unamuno, así como de los estudios realizados sobre su persona y sus obras.

Apreciaciones sobre América en la Obra de Gabriel Marcel por Claudio Gutiérrez Carranza. Recoge las dos críticas que hace Marcel a América: a los norteamericanos porque prefieren el tener que hacer, que los aleja del recogimiento y de la profundidad ontológica; y a los iberoamericanos por su intolerancia en materia religiosa. El ideal sería unir el misticismo y el recogimiento heredados de España, con la claridad y la fortaleza de voluntad de los norteamericanos.

El Pragmatismo Reexaminado, por Cornelius Krusé. Señala las características del pragmatismo: movimiento amplio, dinámico, empírico y evolucionista, que lucha por la libertad creadora.

Americanismo de José Martí, por Emma Gamboa. Su objetivo dominante es americanista.

Verdad y Belleza, por Abelardo Bonilla. Las diversas formas del conocimiento se realizan partiendo de lo estético; el sentimiento adquiere una importancia superior en la conquista de la verdad.

MARTA JIMENEZ V.

Equilibrio entre las Ciencias y las Humanidades en la Enseñanza Superior,
Universidad de Costa Rica, 1959, 69 págs.

La Universidad de Costa Rica presenta este ensayo, redactado por una Comisión de la Facultad de Ciencias y Letras, integrada por el Decano, Prof. José J. Trejos, el Prof. Asociado de la Cátedra de Castellano, Isaac F. Azofeifa, el Director del Departamento de Biología, Dr. Rafael L. Rodríguez, y el Director del Departamento de Estudios Generales, Lic. Claudio Gutiérrez C.

La finalidad que persigue el trabajo es dar a conocer las ideas y actividades de la Universidad de Costa Rica, tendientes a orientar la educación universitaria—y, por lo tanto, la formación de la juventud—dentro de marcos en que se afirme la unidad de la

cultura. Es, no una ponencia, sino un informe que abarca los fundamentos teóricos de la reforma y las primeras experiencias que en campo tan difícil—impregnar de humanismo y de humanidad el hacer educativo, y desterrar los provincialismos culturales—se han tenido desde marzo de 1957.

La Universidad de Costa Rica, convencida de que la juventud necesita una educación universitaria nueva, ofrece estos primeros logros que entrará a evaluar, posiblemente, a fines del presente curso lectivo.

N. de R.