

## BIBLIOGRAFIA

ECHEVERRIA, JOSE, *La Enseñanza de la Filosofía en la Universidad Hispanoamericana*, Unión Panamericana, Washington, 1965, pp. 142.

La obra tiene cuatro partes. Una primera, que trata "De la Filosofía", permite al Autor plantear su concepto personal de la disciplina misma, y, aunque sea en forma introductoria, destaca el carácter fundamentante del filósofo, como raíz común de las ciencias y saberes: "El saber de lo que no se sabe, el experimentar la presencia aun de lo que no corresponde a nuestras personales experiencias, el aceptar que hay más cosas de las que caben en la ciencia que cultivamos, es característico de la actitud filosófica y el mejor signo para reconocer su presencia" (p. 3).

La insuficiencia del sentido común y el arrancarse el sujeto filosofante del dominio de los objetos, como medios de adquirir conciencia de "su ser de verdad sujeto", así como el tener que articular en un todo coherente los sectores diversos de la cultura, llevan a poner de relieve la esencial misión de la filosofía en la vida universitaria auténtica: "Promover en los jóvenes la actitud interrogativa, la que consiste en volver siempre sobre las propias informaciones para someterlas a nuevo examen, es introducir en ellos el germen que acaso, en su hora, fructificará en certezas" (p. 16).

La segunda parte trata "de la filosofía en la historia de las universidades hispanoamericanas". Sirve de punto de partida la afirmación siguiente: "no ha habido en Hispanoamérica filosofía, salvo en este siglo y en los casos notables que destacaremos" (p. 17). Tras un inteligente examen del problema en el período español, el siglo XIX (que se inicia con amplios estudios filosóficos en las Universidades, los cuales van disminuyendo a lo largo del siglo) es caracterizado así: "La actitud que hemos descrito sólo podía conducir a ese profundo malestar cultural que genera el *querer ser otro*, cuando ello no es concebido como la culminación de un pro-

ceso de crecimiento o superación, del que somos, cuando no ha de resultar de un acto de creación, sino de la imitación servil de lo que algún otro dado ya es y realiza" (p. 37).

Sin entrar ahora en el detalle del enfoque de los pensadores en concreto, considero fundamental la conclusión: "En este sentido, ante esta nueva tarea, nuestra prolongada indefinición cultural puede convertirse en una condición propicia para alcanzar una definición más comprensiva y profunda. Para ello, el hombre de Hispanoamérica deberá liberarse de la falsa alternativa que le obligaría a optar entre una imitación pasiva y estéril y la autosatisfacción de una pretendida originalidad que le hubiese sido asignada: más aún: deberá reforzar su voluntad de constituirse como un sujeto histórico, deberá rechazar como indigna de sí toda historia que sea menos que la historia, toda filosofía que no aspire a ser la filosofía. Pero esto presupone una actitud de autenticidad ante la cultura. Las Universidades hispanoamericanas son precisamente los órganos que mejor pueden promoverla, si abandonan algunos de los vicios que las han aquejado y que subsisten hasta hoy" (pp. 50-51).

La tercera parte es informativa y trata "De la filosofía en la Universidad Hispanoamericana de hoy". Después de un ligero examen de la situación de las Universidades (muy poco optimista en conjunto) llega, al menos, a una conclusión optimista: "El resultado ha sido que, cada vez en mayor medida, se toma la filosofía *en serio*. Ello ha significado el reconocimiento de su relativa independencia frente a la pedagogía; el que los estudios de filosofía tiendan a ocupar un lugar central en los programas y aun en la estructura administrativa de la Universidad, como ocurre en la Universidad de Costa Rica; el que la enseñanza de esta disciplina tienda

a confiarse a personas que dedican su tiempo laborable con exclusividad a la vida universitaria" (p. 63). Seguidamente, informa de la organización de los estudios filosóficos a nivel universitario, por países. La información es abundante e interesante, aunque, como sucede siempre en esta clase de trabajos, siempre puede disentirse de algún enfoque (citaré, desde mi punto de vista, el caso de Panamá, donde un grupo de profesores jóvenes trabaja con seriedad). En conjunto, viene esta información (además del valor intrínseco que tiene, como medio informativo) a corroborar la tendencia cuasi general a tomar "la filosofía en serio" académicamente y a destacar su estrecha compenetración con los estudios científicos.

La cuarta parte, "Conclusiones, recomendaciones y sugerencias", se inicia con un examen de lo que yo llamaría desviaciones u obstáculos: deficiente actitud de los estudiantes, orientación profesionalista, falta de coordinación inter-institucional, algunos residuos de los prejuicios positivistas, falta de diálogo entre profesores de Universidades distintas, etc., a los cuales el Autor va señalando, desde una teoría de la Universidad, ligeramente esbozada, soluciones, al mismo tiempo teóricas y prácticas (es decir, sensatas): "Todas y cada una de las recomendaciones que preceden —en cuanto a la constitución y gobierno de la Universidad hispanoamericana; en cuanto a una sociedad de universidades hispanoamericanas —o iberoamericanas—, como defensa contra los frecuentes abusos gubernamentales y medio para estimular, por el intercambio de profesores, el diálogo efectivo a través y a pesar de fronteras; en cuanto a organización de la Universidad en torno a una Facultad Central de Artes y Ciencias, como medio de arrancarla del infecundo utilitarismo profesional que la ha caracterizado y la caracteriza aun demasiado a menudo en Hispanoamérica; en cuanto a la organización de esta facultad en función de dos centros: la historia de la cultura y la filosofía; en cuanto a la misión que ha de atribuirse a los estudios de filosofía en la Universidad hispanoamericana; en cuanto a los métodos para enseñar filosofía, basados primordialmente en la lectura dialogal; en cuanto al establecimiento de cursos y seminarios que aborden, global, parcialmente, o monográficamente, la historia de las ideas en América; en cuanto a la necesidad de fomentar el pensamiento filosófico creador

y de asegurarle una audiencia interna y externa, mediante actos públicos, difusión e intercambio de libros, anuarios y revistas, organización de congresos y de sociedades de filosofía asociadas entre ellas, inclusive en cuanto a coordinación bibliotecaria. Todas y cada una de estas recomendaciones, repetimos, tienen por fundamento, no sólo nuestra propia experiencia de estudiante y maestro universitario de filosofía, sino la convicción de que debe provocarse entre nosotros una toma de conciencia de Iberoamérica como unidad histórico-cultural provista de caracteres específicos, en cuanto americana, india y africana, al par que como heredera de la cultura occidental" (p. 139).

\* \* \* \* \*

Encontramos, por consiguiente, en la presente obra un libro importante. Importante porque ya va siendo hora de que los dedicados a la filosofía tomen conciencia plena de las exigencias colectivas que deben impregnar su labor. Y va siendo también hora de que se vuelvan los ojos al viejo Platón y se piense que solamente el hombre "filósofo", que posee el saber de lo general, está capacitado para dirigir la vida universitaria. La filosofía en la Universidad no es una disciplina cualquiera, sino que es el trasfondo sin el cual ninguna disciplina es universitaria. Y de esto los primeros que deben tener conciencia son quienes profesionalmente la cultivan de manera formal. El defecto mayor que suele tener la enseñanza de la filosofía en América reside precisamente en sus "profesores", que en gran parte ni la aman ni la viven, y en gran parte se dan por satisfechos con ser tolerados. Mucho daño hizo a la filosofía el que la encabalgasen con las "letras", después de haber pretendido hacer "ciencias" sin fundamento. Y este proceso de desecación no fue obra de científicos, sino de falsos profesores de filosofía. Cuando se examina quiénes fueron profesores de filosofía en los siglos pasados, se ve que, en general, eran personas que, cuando publicaban algo, lo era de campos ajenos a la filosofía. Por otra parte, ese positivismo ramplón que dominó en tantos países del continente, y que, sin vitalizar la ciencia, ni lograr una organización de escuelas técnicas, permitió encubrir tantas falsas situaciones vitales.

Por esto, una llamada a una sinceridad filosófica universitaria, viene bien. Y viene bien porque, siendo optimista, es al mismo tiempo muy realista. Está casi todo por hacer. Pero se ha superado ya la etapa de los "pensadores" (manera de reconocer buena voluntad en alguien pero rehusándole en lo más íntimo la seriedad del filósofo), y se puede exigir el nivel académico, imprescindible en nuestro tiempo para filosofar a la altura de los tiempos. Superación del pensamiento folklórico mediante el estudio filosófico universitario. Por esto es estúpida la discusión (citaré a Papini, por citar a algún pseudo-filósofo) sobre si Hispanoamérica ha dado o no contribuciones valiosas a la cultura occidental; es estúpida, pues no se trata de hacer listas de poetas o de filósofos, y mucho menos de premios Nobel (catálogo manifiesto de una serie incesante de concesiones a la moda o a la política), sino de hacer colectivamente obra bien hecha.

\* \* \* \* \*

La obra que comento viene avalada por la firma. Y esto es importante, pues dar consejos sólo tiene valor cuando antes se ha predicado con el ejemplo. José Echeverría es hoy una de las más interesantes figuras del continente, tanto por su dedicación, como por su agudeza intelectual. Es filósofo.

Coincidimos en la Universidad de Puerto Rico, en 1962. Allí tuve ocasión de tratarle; con frecuencia entraba en algunas de sus clases, pues pronto descubrí que me era fuerte estímulo para pensar. Hombre pequeño, flaco, que cuando habla es pensamiento concentrado, de ese tipo humano que da la impresión de vivir fuera del mundo, pero del que pronto se da cuenta uno de que está penetrando de manera incisiva en el mundo. Poseedor de dedicada sensibilidad para los problemas urgentes de la existencia (no diré colectiva, pues siempre lo es), carece de ambages para decir las cosas por su nombre. Con plena conciencia de la problematicidad del estado cultural de los pueblos del continente, vive la urgencia de la tarea, inmediata por imperiosa.

Son muchos los artículos que ha publicado en revistas del gremio filosófico. Recuerdo ahora uno interesante sobre Machado, en "La Torre", pero sobre todo me interesó una serie (algunos ponencias en Congresos) sobre temas de Antropología.

Sin embargo, su obra más importante es *Réflexions Métaphysiques sur La Mort et le problème du Sujet* (París, Vrin, 1957, pp. 186). Se trata de un examen metafísico del ser del hombre. Su raíz fundamental es cartesiana (Echeverría es un auténtico chileno afrancesado, no solo literariamente, sino en su actitud básica en el filosofar). El mismo resume su obra de la siguiente manera:

"Proposición primera: No tenemos el derecho de decir que una cosa existe si no aprehendemos su existencia.

"Segunda proposición: "Yo existo" es nuestra certeza originaria, la cual no debilita duda alguna, puesto que dudar confirma que existimos.

"Tercera proposición: Tal como el yo es el *ser-sujeto* que da a nuestras experiencias su *ser-nuestras* (propiedad), la conciencia que alcanzamos de existencias objetivas nos reenvía a un *ser-objeto* que llamamos el *Otro*, pues es la fuente el fundamento de tales experiencias.

"Quinta proposición: El *Otro* se presenta de hecho a nuestra conciencia según el modo temporal: la experiencia fundamental del tiempo es la conversión del futuro en pasado, de lo posible en lo que está definitivamente realizado.

"Sexta proposición: Decir que somos *libres* significa que el paso del futuro al pasado no se hace sin nosotros, que siempre podemos modificar en él la marcha previsible.

"Séptima proposición: Dado que mi propia existencia es para mí una certeza necesaria, es imposible que para mí yo no sea, y por consiguiente para mí yo soy inmortal.

"Octava proposición: La experiencia de *envejecer* nos reenvía a un límite de la mutación temporal, es decir, a una experiencia que es el fin de nuestro tiempo.

"Novena proposición: La experiencia que es el fin de nuestro tiempo, es vivida como una recuperación del pasado, el cual, al no poder oponerse ya a un futuro, deja de ser ese pasado para *llegar a ser un presente*.

"Décima proposición: El fin de nuestro tiempo, en tanto que restitución del pasado como presente, es decir, en tanto que síntesis supratemporal, del tiempo vivido, es para nosotros la experiencia de la eternidad, en el sentido tradicional de esta palabra.

"Onceava proposición: La experiencia humana temporal puede ser vivida según dos

modos, que llamamos *vivir para la continuidad mundana* y *vivir para la eternidad*, sin obtener su valor el primero más que del segundo.

"Doceava proposición: El *Otro*, tal como debe revelarse cuando nuestra muerte, es la causa final de nuestros actos" (pp. 10-11).

Por estas doce proposiciones podrá apre-

ciarse, aunque someramente, el enfoque y el desarrollo de la problemática filosófica. Sólo añadiré que se trata de una obra estrictamente metafísica. Y que debería traducirse y publicarse en castellano.

Constantino Láscaris C.

GEORGES GUSDORF; *Mito y metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1960. Trad. de Néstor Moreno; 290 pp. Título original: *Mythe et Métaphisique, Introduction à la philosophie*.

En el número 10 de esta Revista (julio-diciembre de 1961, página 213) ya ha publicado T. Olarte un magnífico comentario sobre *Mito y metafísica*; invitamos al lector a consultarlo. Queremos ahora referirnos solamente a la 2ª parte (caps. I, II, II), que nos ha interesado particularmente: Corresponde esta segunda parte de la obra a lo que el autor ha llamado "la conciencia intelectual", en oposición a "la conciencia mítica". Es un nombre significativo: define la edad histórica de la humanidad, la que, para el hombre, fuera de toda determinación cronológica exacta, consistió en un cambio radical del estilo de vida. Un acontecimiento, descartado de cualquier figura trivial, que transforma lo que había sido vivir el sueño dogmático del mito: la palabra adherida a la cosa, cuyo nombre no solamente designa sino que es la cosa misma, el ser mismo. El hombre, atado al simbolismo de lo real que ni siquiera distingue de sí, responsable del ritual que reenarna y sustenta el mito y da forma a la vida colectiva —no a la individual, que no existe—, todavía no ha nacido a la razón. Mentalidad primitiva que no es aun capaz —dice Van der Leeuw, pág. 32— de disociar naturaleza y cultura; el mito es naturaleza y cultura a la vez, pero sin que éstas existan en forma de recíproca exclusión.

"Naturaleza, historia, técnica, religión, sobrenaturaleza, conocimiento positivo, representación estética —todos los planos de la ruptura que nos permiten desmembrar lo real para actuar mejor en él, no tienen sentido literalmente, en la sociedad primitiva" (pág. 38), porque la conciencia mítica reside en una brutal unidad que desarticula toda elección. El espacio y el tiempo son colectivos, excluyentes de un actuar, y limitados al pe-

queño ámbito del grupo. Cualquier suerte de desviación particular extraña al imperativo del mito sólo tenía un significado: expulsión de la tribu, es decir, *muerte*; morir bajo el repudio de los demás era la única muerte real y de clamor abominable.

Con el advenimiento de la conciencia individual —el ansia de arrojar el nombre propio hacia el futuro; es cuando existe el nombre propio— se va perfilando poco a poco, en apariciones que se despojan lentamente de su misterio, lo que se llama *historia* (1). "No es suficiente decir que la prehistoria —dice Gusdorf— cede su lugar a la historia" (pág. 97). Cuando el mito cae se opera una mutación gradual que tiende a tornar inteligible la realidad a fin de dominarla. La razón, cuyo descubrimiento aporta un poder sobre lo real, determina a la sazón las estructuras durables y comprensibles del ser. A su

---

(1) *Como nota aparte de esta obra: istoria*, de *istoréo*, significa inquirir, averiguar, explorar. La *istoria* viene a ser la investigación, la exposición de lo indagado. En este sentido, en el sentido de la historia como un *buscar*, se debe reconsiderar aquello que, a la luz de los acontecimientos, marca la fuente de toda búsqueda: el *lógos*. Se da, como hecho histórico, una relación básica entre historia y *lógos*, relación que la historia como disciplina había perdido. Me parece que en este siglo, el sentido etimológico de la palabra historia se está volviendo a usar, no para la disciplina, sino para designar el llamado *bombre histórico*, hombre que interactúa con una época en la que marca —no importa con qué intensidad— la acción de su *lógos*.

vez, la autonomía humana se manifiesta según una dimensión en el tiempo. El sueño dogmático del mito, bajo la acción racional sistematizadora, se convierte en religión.

Sin embargo, no se trata de una evolución puramente racional. El comportamiento categorial manifiesta y manipula una intensa variedad de la iniciativa con respecto a las circunstancias. "Es la transformación del ser mismo del hombre en el mundo; el tránsito de cierto ser en el mundo a un otro ser en un nuevo mundo" (pág. 98).

El hombre ya tiene el poder de inaugurar, mediante la razón, ese medio de dominio que constituyen la técnica, la política, el conocimiento mismo.

Esta revolución, la del mito a la racionalidad, es la más grandiosa en la historia de la humanidad, pero sumida en la ironía: la misma historia no sabe casi nada de ella. Entrar en la historia no coincide con ninguna invención particular; la escritura o la cronología no son un signo suficiente para situar esta "nueva toma de conciencia de la experiencia". La historia se nos presenta casi como la lucha del hombre, desprendido de su ontología mítica, para crear un mundo a su imagen. La etimología de "historia" revela, por eso, información *ad facta*, empirismo, "temor de tener razón demasiado tarde" (pág. 101). El mito, al tener razón por anticipado, hacía imposible la investigación; el pensamiento era estéril. En cambio, el espíritu histórico significa la "restitución del dato humano". Después del mito, "el lugar está limpio. En lo sucesivo es la marca del hombre la que se inscribirá sobre la superficie terrestre" (pág. 102).

El hombre precategorial es prehistórico, no debido a que no dejó historia, sino a que no hizo historia; no fue testigo de sí mismo, inconsciente de la renovación, en el tiempo, de la vida humana. Aquí la disciplina histórica no se aplica "porque la materia misma se oculta. La conciencia histórica supone un cierto sentido del hombre y una medida del acaecer, una manera de apreciar simultáneamente los seres y las cosas, completamente desconocida del hombre mítico" (pág. 103).

Mediante un análisis del tiempo histórico —según Gusdorf— se podrá comprender cómo desapareció el mundo mítico. "El tiempo interviene en la existencia como la cuarta dimensión, que prolonga y completa las demás"

(pág. 104). Sólo él da sentido a las demás y las posibilita. El mineral no tiene tiempo, está coagulado en sus tres dimensiones; el vegetal ya se agarra del tiempo, pero está soldado a su contorno. El animal goza de más soltura que la planta, se enriquece en su tiempo vivido, y se desarrolla en el paisaje, pero aún está limitado en sus posibilidades de elección tan circunscriptas; su tiempo sigue siendo coagulado en el instinto; esta cuarta dimensión que existe en el animal no le permite todavía dominar a las otras dimensiones.

Solamente en la experiencia humana se afirma el tiempo como una especie de disposición que otorga el derecho de la conquista del universo. El tiempo cesa de estar mezclado en el acaecer para convertirse en su cifra, forma de organizarlo y conferirle un sentido. Pero, en el hombre primitivo, el tiempo, que es humano, no es histórico todavía. Se agrega a esta condición que el hombre primitivo es un ser cultural: medio nuevo creado en la naturaleza para la subsistencia de la comunidad; pero, esta cultura, dada como segunda naturaleza, no está en capacidad de ofrecer, ahí mismo, una existencia autónoma. El tiempo, todavía, es una especie de coágulo; la re-presentación "es un punto de vista absoluto, que debe ser el punto de vista de todos, sin ser el punto de vista de nadie en particular" (pág. 107). Es el anquilosamiento mítico que no permite al individuo ser centro del universo ni origen de los valores. "Lo que falta a nuestros ojos —dice Gusdorf—, es la idea de una crítica o arbitraje que intervenga entre los hombres y también entre el hombre y sí mismo" (pág. 109), porque el individuo esté sujeto a unas categorías que no ha inventado, cuya inteligibilidad ni siquiera puede retocar. Así, la ontología mítica envolvía en un conocimiento absoluto naturaleza y cultura.

La época histórica, por otra parte, "es la del descubrimiento de la realidad humana, es decir, de la temporalidad. La toma de conciencia de las categorías históricas —pasado, presente, futuro— supone la toma de conciencia de un devenir humano específico, la idea de un drama y de una apuesta representadas por la ambigüedad del devenir" (pág. 109). Hay, pues, el paso de una conciencia de estructura estacionaria a una conciencia de incesante movimiento. La historicidad se impi-

me de manera decisiva en la persona que se desarrolla sobre un fondo cultural que también cambia. El ser en el mundo es un ser en el tiempo. La historia por otra parte, surge surge desde el "se", característica esencial de la estructura mítica, para situarse, no ya como especie sino como individuo, en la conciencia del yo. "La humanidad ha entrado en la historia cuando el hombre ha tomado conciencia de su propio destino bajo la cifra de la historicidad del devenir" (pág. 110).

En el tercer capítulo de esta segunda parte de la obra, estudia Gusdorf la formación de los imperios y la astrobiología.

El paso a la historia otorga al hombre categorial un sentido de la universalidad y de la individualidad, de que carecía el primitivo. La primera puede ser aclarada con el estudio de la formación de la idea de ley (desprendida de la antigua astrobiología). La segunda aparece en la revolución socrática, momento decisivo en toda la tradición filosófica occidental.

Con Hegel piensa Gusdorf que la historia de la filosofía está unida al movimiento de la historia universal. Por ello no basta recurrir al llamado milagro griego para explicar la conmoción espiritual de la humanidad, sino que es necesario ir un poco más lejos.

A partir del año 3.000 a.C., en muchas regiones, independientemente, se opera una transmutación hacia una universalidad de hecho; en Oriente y Extremo Oriente aparecen nuevas formas político-sociales, y se integran en Egipto, Mesopotamia y China los grandes imperios. Las pirámides de Gizeh revelan que ya no se vive en una pobreza de iniciativas. "Ha nacido un nuevo mundo". Se desarrollan también las civilizaciones de Akkad y Sumer. En el 2.000 florece el imperio de Hamurabi.

Ahora bien, estas nuevas formas de existencia no nacen en virtud de un acto heroico de algunos individuos; sino a causa de algo más profundo: a la toma de posesión de la tierra se vincula un dominio del hombre mismo en su conciencia; el paisaje no se constituye en un determinismo geográfico (explicación pobre de la formación de un pueblo). sino en una condición de posibilidad. Los pueblos se expanden, adquieren nuevas formas de actividad política y se confederan, rompen el horizonte enclaustrado del primitivo y se lanzan a la aventura de lo universal, donde cada hombre se reconoce semejante a

los demás, súbdito de una misma autoridad. Hay medios técnicos e instrumentales para la agricultura, la crianza, el riego, que multiplican el rendimiento humano. Convendría agregar al pensamiento de Gusdorf (es una lástima que éste no lo haya estudiado evidentemente aquí) que, en esta misma época, se realiza la construcción de grandes ciudades. Como ya lo ha estudiado el Dr. Constantino Láscaris, la construcción y, sobre todo, la vida cotidiana en ciudades, exigen una conducta racional (2).

La administración centralizada de los imperios obliga a la constitución de estructuras de coordinación de la vida pública. "Las técnicas de gobierno presentan el carácter de una razón objetiva que se impone a las cosas y a los hombres: policía, puentes y caminos, postas, justicia, impuestos, sistema militar, comercio y comunicaciones, religión y enseñanza" ... (pág. 116). Es ahí cuando aparece la escritura y la invención de la moneda, construcciones ambas paralelas que figuran una abstracción del valor que entraña un disloque del objeto. Los primeros brotes matemáticos permiten, a su vez, la fracción de la moneda y técnicas financieras y comerciales. Aquí, el hombre se apodera, ya de las cosas.

Por otra parte, la obediencia religiosa es paralela a la obediencia política: la misma afirmación sobrenatural enlaza a los hombres dispersos en el imperio. Amenofis IV, Akéé-naton (1415 - 1380 a. C.) trató de sustituir por el culto de Aton, el dios Sol, el culto tradicional de Amón-Ra: quería ofrecer un dios universal que uniera a los hombres en un solo vínculo, nueva conciencia de espiritualidad universal.

El advenimiento de un imperio descubre una forma de solidaridad de la conciencia humana como forma de responsabilidad colectiva de la humanidad. Más tarde, Grecia defenderá sus valores culturales contra los bárbaros. Atenas se inquietaba en el ejemplo de los máximos valores humanos; Roma mos-

(2) "Propiamente, el decir que se construyen ciudades en un momento dado, quiere decir que se racionaliza la existencia". "Viene a ser un inventarse la propia forma de vida". "Fundamentos de Filosofía". C. Láscaris. Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria, San José, 1961, pág. 145.

trará la preocupación de la universalidad espiritual; la Roma Cristiana será el centro de la cristiandad medieval; Bizancio, hasta el Renacimiento, mantendrá la idea del imperio; cuando cae, Moscú se erige en la "tercera Roma".

La astrobiología, mientras tanto, introduce un pensamiento de dimensiones cósmicas que fusiona, de manera universal, el dominio cósmico y el orden vital. "La idea de 'ley' constituye la adquisición principal definitiva de la verdadera toma de posesión de la realidad por la reflexión" (pág. 118). Así como los estados se organizan racionalmente, y las vigencias mágicas se transforman en religión coherente, las ideas se ordenan entre sí. "La astrobiología es un pensamiento a la medida del Imperio". Es un profundo sentido de la unidad sintética del universo. La legalidad cósmica ofrece relaciones numéricas en la astronomía: el cielo, entonces, es la patria de los dioses: caldeos, chinos, Pitágoras, Platón, Cristianismo. Los dioses asimilados a los astros, gobiernan a los seres; su movimiento circular es la consagración de la astronomía y la liturgia; el calendario marca el ciclo de los movimientos. La religión, precisamente, colige los preceptos básicos en la obediencia de esas leyes trascendentales del cosmos.

De esta manera "la noción primera de ley interviene como una realidad trascendente cuyo campo de aplicación comprende tanto la física y la astronomía, como la política y la moral. Esta exigencia tiende, además, a reagrupar bajo una misma obediencia a los dioses y a los hombres" (pág. 120). Los mismos griegos relacionaban una imposición a los hombres y a los dioses con la palabra Moira, cuya causalidad se extendía a todo lo real (3).

Por otra parte, la causalidad astrobiológica también ofrece una referencia trascendente. Los movimientos de los astros, "principio divino de toda causalidad", son circula-

res. El devenir obedecerá totalmente al mismo ritmo. "La representación de la edad mítica se encuentra de alguna manera movilizada, distendida en el tiempo, pero nada de ello subsiste en la nueva afirmación del eterno retorno" (pág. 121). El tiempo humano todavía no ha podido escaparse al control ontológico. "En la duración cerrada del eterno retorno se realiza una predestinación astral". Es un concepto que arrastra consigo el darse nuevamente las mismas situaciones, sucesión cíclica constante que involucra idénticos acontecimientos. Aquí Gusdorf hace un paralelismo singular: "la astrobiología sustituye al pensamiento propio de la tribu por un pensamiento al nivel del Estado" (pág. 122). La universalidad y la racionalidad son las estructuras abstractas de la sabiduría: Rita, Moira, Tao designan el destino despojado del anquilosamiento mítico y sintetizan la racionalidad impersonal. El hombre es, entonces, un ciudadano del mundo, según pensaron los estoicos.

Sin embargo, la independencia ontológica todavía no es completa: el eterno retorno limita los horizontes del tiempo. Los grandes progresos realizados hasta el momento todavía no son suficientes, aunque ya la astrobiología encarna los fomentos de una ciencia y garantiza la autonomía del hombre. Se vislumbra, en ello, un gradual apoderarse el hombre del mundo, sobre la base de una transformación del concepto de persona.

Como se observa, poner fin a la prehistoria ha tomado a la humanidad veinticinco siglos, desde el nacimiento de los imperios orientales hasta la muerte de Sócrates (399 a. C.). Alrededor de los siglos VI y V a. C., Buda, Confucio y Sócrates han formulado unas leyes morales de carácter universal e impersonal, al igual que la ley física, como forma y fundamento del destino moral del hombre. Más adelante, "Jesús unirá la espiritualidad de Oriente y la de Occidente en una afirmación de valor que, después de haber impuesto su sello a dos milenios de historia, sigue siendo uno de los fermentos esenciales del mundo actual" (pág. 124).

(3) Cita, a propósito de esto, Gusdorf: Salmo XIX, 2 y 8; y recuerda la conocida correspondencia kantiana entre la ley moral y el cielo estrellado.

DIANOIA, Anuario de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Índice onomástico de los Diez volúmenes (1955-1965).

## A R T I C U L O S

- Abbagnano, Nicola: "Sobre el método de la filosofía". Trad. José Gaos. Año I, 1955. 3-28.
- Alvarez Laso, José: "La filosofía de las matemáticas en Descartes". Año IV, 1958. 277-290.
- Bagolini, Luigui: "Cultura y ciencia del derecho". Trad. Eduardo García Máynez. Año IX, 1963. 224-236.
- Basave Fernández del Valle, Agustín: "Ontica antropológica". Año VIII, 1962. 171-196.
- : "Temas y problemas de la antroposofía metafísica". Año I, 1956. 282-290.
- Bastide, Georges: "De la condición del hombre y de las funciones de la filosofía". Trad. Ramón Xirau. Año X, 1964. 195-206.
- Baumgardt, David: "Crisis de los fundamentos de la ética". Trad. Ricardo Guerra. Año VIII, 1962. 237-255.
- Bayer, Raymond: "El deseo y el valor". Trad. Eduardo García Máynez. Año II, 1956. 282-290.
- Brunet, Christian: "Husserl y Sartre frente al problema del conocimiento". Año I, 1955. 331-349.
- Bueno, Miguel: "Breve ensayo sobre las virtudes morales". Año VII, 1961. 100-116.
- : "Consideraciones sobre la antropología empírica". Año III, 1957. 126-148.
- : "Contribución a teoría de los valores". Año VIII, 1962. 63-81.
- : "Contribución a la teoría y axiología de la historia". Año II, 1956. 140-166.
- : "La correlación funcional del método". Año VI, 1960. 78-90.
- : "Determinación económica y jurídica de la conducta". Año X, 1964. 123-143.
- : "Historicidad y sistematicidad de la filosofía". Año IV, 1958. 85-104.
- : "El problema de la estética". Año IX, 1963. 102-124.
- : "Problemas y posturas lógicas". Año V, 1959. 96-116.
- Conte, Amedeo G.: "Incalificación e indiferencia". Trad. Alejandro Rossi. Año IX, 1963. 237-257.
- Christoff, Daniel: "Continuidad y discontinuidad del tiempo vivido". Trad. Bernabé Navarro. Año X, 1964. 165-181.
- Derisi, Octavio Nicolás: "Elementos platónicos y aristotélicos y originalidad tomista en la cuarta vía o prueba de la existencia de Dios". Año VIII, 1962. 156-170.

- Domínguez Caballero, Diego: "Moral y derecho en el pensamiento de Hobbes". Año X, 1964. 273-297.
- Ebbinghaus, Julius: "La doctrina kantiana de la paz perpetua". Trad. José Gaos. Año IV, 1958. 261-276.
- Fernández, Justino: "El pensamiento estético de Samuel Ramos". Año VI, 1960. 151-161.
- Fischer, Hugo: "El acceso a la esfera fenoménica de la cultura". Trad. Bernabé Navarro. Año X, 1964, 207-227.
- Fronidizi, Risieri: "El historicismo y el problema de la verdad". Año III. 1957. 334-348.
- Funke, Gerhard: "Fenomenología trascendental y "filosofía primera". (Observaciones al "Ensayo de una historia crítica de las ideas", de Husserl). Trad. José Gaos. Año V, 1959. 150-194.
- Gaos, José: "Curso de antropología". Año VI, 1960, 129-140.
- : "Curso de antropología filosófica". Año IV, 1958. 173-187.
- : "Seminario de tesis". Año I, 1955. 187-202.
- : "Seminario sobre la "Lógica" de Hegel". Año I, 1955. 181-186.
- : "Seminario sobre la "Lógica" de Hegel". Año II, 1956. 196-200.
- : "Seminario sobre la "Lógica" de Hegel". Año III, 1957. 169-187.
- : "Seminario sobre la "Lógica" de Hegel". Año IV, 1958. 188-208.
- García Bacca. Juan David: "Sobre el conocimiento físico". Año III, 1957. 276-302.
- García Díaz, Adolfo: "La analogía entre Dios y las criaturas según Sto. Tomás". Año IV, 1958. 142-169.
- : "Las bases de la cosmología de Anaxágoras". Año III, 1957. 149-165.
- : "La metafísica de Empédocles". Año II, 1956. 167-180.
- : "La noción del no ente en la filosofía de Parménides". Año I, 1955, 104-134.
- García Máynez, Eduardo: "Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición". Año IV, 1958. 44-63.
- : "Clasificación de los conceptos jurídicos". Año II, 1956. 3-23.
- : "Clasificación de los conceptos jurídicos. (Segunda Parte)". Año III, 1957. 78-95.
- : "Estructura y validez de las normas jurídicas, según Rupert Schreiber". Año X, 1964. 35-62.
- : "Igualdad y justicia en el pensamiento de Hans Nef". Año IX, 1963. 3-33.

- : "Importancia de la teoría jurídica pura" Año VII, 1961. 3-21.
- : "Lógica del juicio jurídico". Año I, 1955. 3-23.
- : "Misión y límites de la hermenéutica jurídica". Año VIII, 1962. 121-136.
- : "La noción universal del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales". Año V, 1959. 38-50.
- Gómez Robledo, Antonio: "La ciencia como virtud intelectual". Año II, 1956. 55-75.
- : "Ensayo sobre las virtudes intelectuales. Teoría general de la virtud". Año I, 1955. 24-45.
- : "La ética de San Agustín". Año I, 1955. 236-260.
- : "La sabiduría en Aristóteles". Año III. 3-29.
- : "Ser y Valor". Año IV, 1958. 211-232.
- Gortari, Eli de: "La categoría de energía". Año V, 1959. 51-71.
- : "La categoría de espacio en la física atómica". Año III, 1957. 96-125.
- : "La categoría de movimiento". Año VIII, 1962. 90-120.
- : "Causalidad y determinismo". Año VI, 1960. 22-43.
- : "La fase deductiva del método materialista dialéctico. (Fragmento)". Año I, 1955. 69-103.
- : "Filosofía de la prehistoria de México". Año VII, 1961. 53-78.
- : "Operaciones metódicas de la lógica dialéctica". Año II, 1956. 109-139.
- : "Simetría, asimetría y antisimetría". Año IX, 1963. 137-163.
- : "El tiempo en la física atómica". Año IV, 1958, 64-84.
- Guy, Alain: "Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México". Trad. Huberto Batis, Año III, 1960. 163-169.
- Hartman, Robert S.: "Axiología y semántica: un ensayo sobre la medición del valor". Año VI, 1950. 44-77.
- : "El conocimiento del Bien en Platón". Año VIII, 1962. 42-62.
- : "El conocimiento del valor: teoría de los valores a mediados del siglo XX". Año IV, 1958. 105-141.
- : "La creación de una ética científica". Año I, 1955. 205-235.
- : "La diferencia lógica entre la filosofía y la ciencia". Año V, 1959. 72-95.
- : "Niveles del lenguaje valorativo". Año II, 1956. 254-269.

- : "Razón y razones del valor: la axiología de la Escuela de Oxford". Año X, 1964. 63-92.
- : "La simbolización del valor". Año IX, 1963. 71-101.
- : "Valor y razón". Año VII, 1961. 79-99.
- Hartshorne, Charles: "El valor como disfrute del contraste y la teoría acumulativa del proceso". Trad. José Luis González. Año X, 1964. 182-194.
- Hungerland, Helmut: "Interpretación y clasificación en estética". Año II, 1956. 291-320.
- Kunz, Josef L.: "La filosofía del derecho de Alfred Verdross". Año VIII, 1962. 209-225.
- Larroyo, Francisco: "Dinámica de la cultura". Año VI, 1960. 141-150.
- : "En memoria de Francisco Romero". Año IX, 1963. 187-202.
- : "La filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy". Año VII, 1961. 195-214.
- Llambías de Azevedo, Juan: "La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo". Año VII, 1961. 147-166.
- : "Platón. La teoría del estado justo". Año III, 1957. 232-258.
- Lauth, Reinhard: "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo". Trad. Bernabé Navarro. Año IX, 1963. 203-223.
- Miró Quesada, Francisco: "Apuntes para una teoría de la razón". Año VIII, 1962. 139-155.
- : "El formalismo y las ciencias normativas". Año II, 1956.
- : "Teoría de la deducción jurídica". Año I, 1955. 261-291.
- Nicol, Eduardo: "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega". Año I, 1955, 137-180.
- : "Presentación". Año I, 1955. VI-IX.
- Neri Castañeda, Héctor: "Un sistema general de lógica normativa". Año III, 1937. 303-333.
- O'Gorman, Edmundo: "Historia y Vida". Año II, 1956. 233-253.
- Paradies, F.: "Algo desde el punto de vista de los juristas". Trad. Luis Recaséns Siches. Año VII, 1962. 226-236.
- Perelman, Ch.: "El ideal de racionalidad y la regla de justicia". Trad. L. Recaséns Siches. Año VII, 1962. 197-208.
- Piñera Llera, Humberto: "Kant y el problema de la inversión copernicana. Año VII, 1961. 167-194.
- : "Sobre la posibilidad real de la filosofía". Año I, 1955. 292-311.
- Ramos, Samuel: "La estética de R. G. Collingwood". Año V, 1959. 135-149.

- Recaséns Siches, Luis: "Algunas aclaraciones sobre el Contrato Social de Rousseau". Año III, 1957. 30-56.
- : "Algunas directrices de axiología jurídico-política". Año V, 1959. 14-37.
- : "Dos iusnaturalistas norteamericanos de nuestros días: Cahn y Bodenheimer". Año VIII, 1962. 3-41.
- : "El Logos de "lo razonable" como base para la interpretación jurídica. Año II, 1956. 24-54.
- : "La lógica de los problemas humanos". Año X, 1964. 3-34.
- : "Meditaciones y análisis sobre el albedrío". Año VII, 1961. 22-44.
- : "Naturaleza y cultura en Rousseau". Año VI, 1960. 3-21.
- : "Reafirmación de la estimativa moral y jurídica (Análisis crítico del relativismo escéptico de Kelsen en axiología)". Año IV, 1958. 19-43.
- : "Reflexiones sobre el método jurídico y sobre la experiencia jurídica de León Husson". Año IX, 1963. 34-70.
- Romanell, Patrick: "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos". Trad. Luis Villoro. Año VI, 1960. 170-180.
- Rossi, Alejandro: "Lenguaje Privado". Año IX, 1963. 164-183.
- : "Razón y fundamento en Hegel". Año V, 1959. 117-132.
- : "Sentido y sin sentido en las investigaciones lógicas". "Teoría de las descripciones: significación y presuposición". Año X, 1964. 144-161.
- Sánchez Vázquez, Adolfo: "Ideas estéticas en los "Manuscritos económico-filosóficos" de Marx". Año VII, 1961. 236-258.
- Sciacca, Michele Federico: "La inteligencia moral y la razón ética". Trad. José Gaos. Año IV, 1958. 250-260.
- : "Temas del pensamiento filosófico de Antonio Rosmini". Trad. José Gaos. Año III, 1957. 259-275.
- Schutz, Alfred: "Don Quijote y el problema de la realidad". Trad. Marha Díaz de León de Recaséns. Año I, 1955. 312-330.
- Stone, Julius: "Los enclaves de la justicia". Trad. Alejandro Rossi. Año X, 1964. 241-272.
- Szilasi, Wilhelm: "Las imágenes prístinas en el pensar filosófico". Trad. José Gaos. Año IV, 1958. 233-249.
- Toynbee, Arnold: "Singularidad y repetición en la Historia". Trad. Edmundo O'Gorman. Año II, 1956. 222-232.

- Untersteiner, Mario: "La "doxa" en la filosofía de Parménides". Trad. Adolfo García Díaz. Año II, 1956. 203-221.
- Verdross, Alfred: "Los comienzos de la teoría europea del Derecho y del Estado en Hesíodo". Trad. José Gaos. Año III, 1957. 221-231.
- Villoro, Luis: "La crítica del positivismo lógico a la metafísica". Año VII, 1961. 215-235.
- : "La constitución de la realidad en la conciencia pura (El segundo tomo de las "Ideen züciner reinen "Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie" de Husserl)". Año V, 1959. 195-212.
- Virasoro, Rafael: "La conciencia moral y los valores". Año IX, 1963. 258-281.
- Wahl, Jean: "¿Es posible una renovación de la metafísica?" Trad. José aGos. Año III, 1957. 205-220.
- Welzel, Hans: "Verdad y límites del derecho natural". Trad. Ernesto Garzón Valdés. Año X, 1964. 228-240.
- Zea Leopoldo: "América ante Occidente". Año VIII, 1962. 82-89.
- : "Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana". Año II, 1956. 76-108.
- : "Dialéctica de la conciencia americana". Año IV, 1958. 3-18.
- : "Dos formas de vida en América. Año IX, 1963. 125-136.
- : "La historia de la conciencia americana". Año III, 1957. 57-77.
- : "La misión de la filosofía americana". Año VII, 1961. 45-52.
- : "El problema cultural ibero". Año V, 1959. 3-13.
- : "El puritanismo en la conciencia norteamericana". Año I, 1955. 46-65.
- : "Romanticismo y positivismo en el Brasil". Año X, 1964. 93-105.
- : "Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana". Año VI, 1960. 115-126.
- "Sobre la enseñanza de la filosofía". (Varios autores). Año VII, 1961. 119-144.

## COMENTARIOS

- "Fides quarens intellectum". De Karl Barth, Robert S. Hartmann. Año VIII, 1961. 261-277.
- "Filosofía de José Gaos (La)". Luis Villoro. Año X, 1964. 307-322.
- "José Ortega y Gasset: Algunos temas capitales de su filosofía". Luis Recaséns Siches. Año II, 1956. 352-368.
- "Leibniz de Ortega (El)", José Gaos, Año VI, 1960. 195-214.

- "Lógica del juicio jurídico (La)", de Eduardo García Máynez. José Gaos. Año II, 1956. 344-351.
- "Lógica dialéctica (La)", de Eli de Gortari. Adolfo Sánchez Vázquez. Año III, 1957. 363-376.
- "Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?" José Gaos. Año VIII, 1962. 263-302.
- "Ontología de Ortega según su "Leibniz" (La)". José Gaos. Año VII, 1961. 278-304.
- "Our Public Life", de Paul Weiss. Robert S. Hartmann. Año IX, 1963. 312-326.
- "Positivismo lógico (El)", de Alfred Jules Ayer. C. Nicolás Molina Flores. Año VI, 1960. 215-230.
- "Teoría del hombre (La)", de Francisco Romero. José Gaos. Año II, 1956. 327-343.
- "Tópica y jurisprudencia (La)", de Theodor Viehweg, Luis Recaséns Siches. Año IX, 1963. 291-311.
- "Una obra póstuma de Ortega". Luis Recaséns Siches. Año VI, 1960. 183-194.