

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

*Introducción a la Filosofía*, por Nicolai Hartmann (trad. de José Gaos). Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961.

La amplia producción filosófica de Hartmann, su atrayente postura ontológica, el sesgo que da a la teoría del conocimiento, la original estructura del mundo que aquí describe, las valiosas reflexiones de su *Ética* y los inestimables aportes de la *Estética*, todo ello se ofrece en la apretada síntesis de este pequeño volumen, pleno de sapiencia y de hondas sugerencias.

Contiene el libro dos partes perfectamente delimitadas: una histórica que se ocupa de la problemática filosófica y que conduce precisamente a la segunda, la sistemática, en donde se diseñan y desenvuelven, en lo principal, los problemas filosóficos fundamentales. La obra muestra el pensar conciso, ajustado, de las lecciones magistrales. Recuerda los libros esotéricos de Aristóteles, por su sequedad y brevedad.

En la parte histórica, se describe el proceso de la filosofía, en forma problemática, desde los griegos hasta Kant. La filosofía empieza conteniendo todo el saber, toda la ciencia, para dar lugar después a la separación paulatina de las ciencias, las últimas de las cuales, la psicología y la sociología, aparecen en el siglo pasado. Pero la parte importante, esencial de la filosofía, la forman los temas metafísicos que Kant definió tan justamente diciendo que son aquellas cuestiones insolubles que "ni se pueden repudiar ni responder".

El sentido del desarrollo de la filosofía va de la visión de este mundo a la esencia de esta visión, de la metafísica

a la teoría del conocimiento. Aquella ciencia que puede también denominarse ontología precede a todas las demás, pues estudia esencialmente los orígenes.

Ya desde los presocráticos, se perfila la profunda dualidad que escinde el cuerpo filosófico: el principio material de los jónicos y el principio formal de Parménides y Heráclito. Queda Platón ante esta dualidad, aunque profundizándola. Aristóteles lleva a cabo la primera síntesis entre el principio formal y el material, entre el *ápeiron* y el *logos*, entre la materia y la forma, posición metafísica que se prolonga hasta pleno siglo XVI. Si se agrega a Plotino, se tienen al final de la antigüedad clásica tres imágenes del mundo: el mundo de las ideas y el de las cosas terrenas en Platón; el *nous*, que capta el mundo ideal de las formas, y la materia prima, por otro lado, que constituye el mundo real, en el que se resumen las cosas y las ideas, según Aristóteles; el proceso de emanación de lo uno, que pasa, mediante una gradación, al espíritu, a la muchedumbre de las ideas, al alma del mundo, luego al mundo de las cosas terrenas y finalmente a la materia, que ha de refundirse a su vez en lo uno, según Plotino.

La introducción del cristianismo produce la conversión de una metafísica del mundo en una metafísica de Dios, de las ideas en formas substanciales, y de Dios mismo en autor y creador del mundo.

La relación de lo general y lo particular constituye el problema de los universales, uno de los más importantes en la Edad Media. Ya esta oposición se tradujo en la esencia, el ser que está en el fondo, y la existencia, el modo singular de las cosas y los seres vivos. Esto significaba dar más importancia a la esencia, a los principios universales que residen en la inteligencia divina,

y desvalorar al mundo de las cosas naturales. Todo lo cual hizo surgir la contratesis de que lo propiamente real son las cosas singulares.

Hartmann considera como un hallazgo notable de la Edad Media la teoría de que hay en el mundo una realidad gradual: el ser más rico en determinaciones es más real. Se va así desde las cosas, que tienen pocas determinaciones físico-materiales, a los organismos, al espíritu y a Dios, *ens perfectissimum*, y por lo mismo *ens realissimum*. Esta gradación es además una gradación de valor. Dios es *summum bonum*.

De esta teoría de la graduación de lo real, se producen las pruebas ontológica, cosmológica y teleológica de la existencia de Dios. Pero para ello era necesario tener una idea de lo que es Dios, lo cual pone en duda la teología apofántica, negativa, en contra de la teología "díganos positiva de San Anselmo". Se decía que al atribuirle a Dios los predicados de omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad, se le aplicaban conceptos extraídos de la experiencia humana y se caía en el antropomorfismo.

En resumen, el problema de los universales se reduce a las tres posiciones ya conocidas: el realismo, para el cual las cosas se crean por la adición del principio de individuación a lo general, el conceptismo, que teme la duplicación del mundo y niega la existencia independiente de las ideas, y el nominalismo que, con Duns Scoto, enseña que la individuación no es la mera adición de la materia, sino una forma especial de individualidad, lo que vuelve tremendamente complicado el reino mismo de las formas.

Sin embargo, el nominalismo provocó una vuelta hacia las cosas, un acercarse a la naturaleza misma, a partir del caso singular, lo que caracterizó el pensamiento de Alberto Magno y Rogerio Bacon. Esta manera de pensar habría de progresar hasta constituir el método inductivo en Francisco Bacon.

El cambio de la metafísica hacia la

teoría del conocimiento se produce hacia 1600. Su cima se encuentra en Kant en 1781, con la publicación de su *Crítica de la Razón Pura*. La concepción físico-matemática del mundo propiciada por la ciencia moderna se torna anti-metafísica, aunque de ahí se deriva una concepción mecanicista que en sí es igualmente metafísica.

Hace hincapié Hartmann en la deformación que los aportes originales de los filósofos sufren, cuando se construye un sistema, un nuevo "ismo" que irrumpe más allá de los límites en que debía conservarse. La historia de la filosofía es un ejemplo continuo de pensadores que, al sistematizar sus ideas, las llevan fuera de los estratos en donde encuentran su validez objetiva.

Al iniciarse la Edad Moderna, existen dos tipos de metafísica: la espiritualista y la materialista, la metafísica desde arriba y la metafísica desde abajo.

La actitud natural consiste en salir hacia afuera a encontrar los objetos, en enfrentarse a las cosas naturales, lo que podría denominarse la "intentio recta". Pero en la época moderna, se hace un viraje, la filosofía contradice la actitud natural, se vuelve hacia dentro, hacia el sujeto, lo que podría denominarse la "intentio obliqua", la reflexión sobre sí mismo. Esta actitud empieza en Descartes y culmina en Kant.

Cuando Descartes distinguió tres clases de representaciones: las ideas adventicias, las meras opiniones y las ideas innatas, estableció el dualismo del conocimiento entre el *a priori* y el *a posteriori*, que habría de promover el característico desarrollo de la filosofía moderna. Las ideas *a priori*, innatas, que se conocen en forma directa y evidente, tienen el fundamento de su validez objetiva en Dios, que es demostrado por medio del argumento ontológico. Las ideas *a posteriori* son dudosas, a causa de las ilusiones a que están sujetos los sentidos. Ambas fuentes del conocimiento plantean la relación entre la *cogitatio* y la *extensio*, entre lo espiritual

y lo material. En el pensamiento, la *extensio* actúa sobre la *cogitatio*, en tanto que en el obrar la relación es inversa. Las sucesivas interpretaciones de Geulincx, Spinoza y Leibniz se revelan atacables desde todo punto de vista.

Brota la antítesis del empirismo, que acomete la empresa de analizar no el conocimiento *a priori* sino el *a posteriori*. John Locke destruye las ideas innatas, Berkeley propone su idealismo empírico, en tanto que David Hume amenaza con su escepticismo a todo el gran edificio de la ciencia moderna.

He aquí los términos del gran problema del conocimiento, en el momento en que aparece Emmanuel Kant. Pero, para exponer su filosofía es menester dejar el estudio histórico y pasar al estudio sistemático de sus ideas.

Parte Kant de la fundamental distinción entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. Su idealismo trascendental, que es la solución a esta esencial dualidad, no debe entenderse como una abolición de la realidad, aspecto en el que insiste especialmente Hartmann. Ambas formas de conocimiento son hechos que no pueden negarse, pero cabe discutir su validez objetiva. Que existen objetos independientes de nosotros apenas es posible dudarlo. Los datos de los sentidos son la afectación de los mismos por la cosa en sí. Si no hubiera nada detrás del fenómeno, sino meras apariencias, serían éstas una multiplicidad de representaciones, al estilo del idealismo empírico de Berkeley. Pero la percepción es la prueba de las cosas en sí. Estas afirmaciones de Hartmann lo llevan desde el neokantismo, de donde partió su filosofar, hasta el realismo crítico.

El principio supremo de la filosofía kantiana es que las condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, del conocimiento humano son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos mismos del conocimiento. Este principio envuelve al sujeto empírico y al objeto empírico. Podría

formularse de otro modo, diciendo que las categorías del conocimiento coinciden con las del ser. Una limitación esencial del idealismo trascendental es que los principios de la intuición, como el espacio y el tiempo, y las categorías del entendimiento, sólo tienen validez si se aplican al mundo de los fenómenos. Cuando se hace caso omiso de esta restricción y se piensa al alma como una substancia, se aplica una categoría no al objeto empírico sino al objeto trascendental, con lo que se incurre en un paralogismo de la razón, es decir, en un uso indebido de la misma.

Las antinomias de la razón, de lo que se ocupa la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la Razón Pura*, son las cuestiones metafísicas mismas en torno a la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional.

“La cuestión nuclear” de la Filosofía de Kant la ve Hartmann en la demostración de la validez objetiva de las categorías, que se resuelve en el principio supremo.

Un rasgo importante del kantismo que Hartmann destaca con su habitual limpieza conceptual es lo que llama la incoación de una serie causal en el tiempo y que envuelve el problema de la libertad: “Es el golpe genial de Kant haber sido el primero en reconocer la situación de que en un mundo determinado finalmente no puede hablarse de libertad, pero sí en uno causalmente determinado, porque el nexo causal está constituido de tal forma que sin duda no tolera la interrupción de ninguna línea de determinaciones causales una vez en marcha, pero que en manera alguna impide que puedan sobrevenir determinantes o componentes positivos de otro origen”. (Pág. 58.)

Por la filosofía kantiana se ha entrado de lleno a la teoría del conocimiento que resulta ocuparse de cuestiones metafísicas decisivas.

La descripción del acto de conocimiento como una relación ontológica

entre el sujeto y el objeto hace surgir cinco aporías, callejones sin salida o un saber del no saber.

La dificultad fundamental de la teoría del conocimiento es la dualidad de sujeto y objeto, del *a priori* y el *a posteriori*. Con el planteamiento ontológico del conocimiento, cree Hartmann que se pueden no sólo resolver sino superar todas las aporías en que se disuelve la teoría. Se repasan las modalidades de las tres posiciones fundamentales: el realismo, el idealismo y el monismo gnoseológico. El más rico en sugerencias es este último, aunque deja todavía sin fundar ni explicar qué sea ese principio supremo que da validez tanto al sujeto como al objeto, y que envuelve a ambos. Cómo resuelve Hartmann cada una de las aporías es una de las partes más apasionantes de su libro y la más llena de posibilidades y desarrollos.

Un problema general de la filosofía es el puesto del hombre en el mundo, tanto el físico como el humano. Este estar el hombre en el mundo compone la situación, que es la relación con el mundo que lo circunda, y produce el obrar.

La definición de la situación hace pensar que ella fuerza al hombre a hacer uso de su libertad. Porque si bien la situación se impone al hombre, éste en cambio ha de decidir lo que hay que hacer en ella, en lo cual radica precisamente el obrar.

La situación y el obrar permiten destacar cuatro factores del puesto del hombre que, a su vez, coinciden con los atributos que tradicionalmente se otorgan a la divinidad: la previsión, que equivale a la providencia divina, la predeterminación, que es la predestinación, la libertad y el darse valores, en lo cual consiste justamente la legislación autónoma de la moral.

El requerimiento específico de los valores, que manda al hombre obrar en forma distinta a sus inclinaciones e impulsos naturales, hace que choquen en él dos determinaciones diferentes: la

natural y la valorativa. El hombre es el escenario de esta contienda, que no es la única. También luchan las leyes psicológicas en contra de las lógicas, porque aun en el pensar no se está forzado a seguir estas leyes.

Pero la determinación por los valores necesita todavía un sujeto capaz de efectuarlos, de realizarlos, lo que sólo puede llevar al cabo un ser personal que tenga los cuatro predicados de la divinidad.

En este punto la teoría personalista de Max Scheler ofrece puntos verdaderamente valiosos. La visión de un mundo en donde el hombre no viene a ser sino el grado inferior de las personas y su culminación la divinidad misma, ha atraído en nuestro siglo un interés muy especial. Hay que objetar, no obstante, la posibilidad de que las comunidades como la familia, la nación, el estado o la iglesia sean personas de orden superior, porque no existe lo que se ha llamado la conciencia colectiva. Sólo un sujeto individual como el hombre puede tener conciencia. Todo otro sentido de conciencia es traslaticio y metafórico, aun cuando se muestre su utilidad y su buen sentido en la jurisprudencia. Sólo el hombre es persona genuina.

Pero no bastan los puntos de vista antropológicos y éticos, si se pretende entender bien la situación del hombre en el mundo. Es necesario volverse hacia el conocimiento del ente, porque el hombre surge justamente dentro del mundo.

Hartmann opone su concepto de ontología a toda ontología anterior. Categorías ontológicas son aquellas que se refieren a los entes. Pero éstos muestran diferentes estratos o, si se quiere, el mundo en donde están los entes se encuentra estratificado.

Hay una realidad gradual en el mundo que va desde lo inorgánico a lo orgánico, desde éste a lo psíquico, y luego a lo espiritual. Pero esta estructura estratificada no coincide con la de los entes. El hombre pertenece a los cuatro

estratos, el animal a dos, y la piedra sólo a uno.

Son las categorías lo que determina el estar dentro de un estrato o de otro. Un grupo de categorías determina un estrato. Pero en cada uno de ellos hay nuevas categorías. Algunas traspasan todos los estratos: son las fundamentales. Otras, como el espacio, solamente algunos.

Hay incluso leyes categoriales que rigen a todas las categorías, como la fuerza, la variación, etc. Una de las mayores ventajas de esta nueva ontología, que describe la estructura del mundo, es la luz que arroja sobre los graves problemas de la filosofía. El problema de la libertad y el de la historia reciben nuevos matices, a través de esta perspectiva. La historia misma, no considerada como metodología sino como efectivos sucesos, puede fundamentarse ontológicamente, pues el proceso histórico es orgánico, psíquico y eminentemente espiritual.

El examen de algunas categorías ofrece sugerencias insospechadas. Por ejemplo, la relación entre la posibilidad y la realidad. "Ser realmente posible quiere decir entonces que tienen que estar cumplidas todas las condiciones de las que depende determinado suceso." (Pág. 138). Esta definición conduce directamente al dominio de la Ética, pues es precisamente aquí donde se separan la posibilidad y la necesidad. El deber ser es una realidad incompleta. Tiene todas las condiciones para ser posible, salvo el estar efectuado realmente, lo que sólo puede hacer un sujeto personal. El campo de lo estético, en cambio, se caracteriza por un ir a la posibilidad más allá de toda necesidad.

El problema de la Ética, qué sea el bien y cómo pueda conocerse, ha sido resuelto de varias maneras, todas las cuales parecen responder a la cuestión fundamental de la felicidad. Pero una ética eudemonista ofrece diferentes soluciones: la autarquía del estoico, la plenitud de vida de Epicuro, el amor al prójimo del Cristianismo, etc. Esta plu-

ralidad de sentidos de la idea del bien la presenta como algo inaprensible por sí misma.

Aristóteles, con su conocida teoría del justo medio, obtiene una virtud de moderación, de medida, entre pasiones extremas o en términos opuestos de una inclinación. Hartmann profundiza la idea aristotélica del "mesotes", para encontrar en ella un principio ampliamente sugestivo: la síntesis de valores. El justo medio lo es entre dos valores, no entre dos contravalores.

Sin embargo, la idea de una síntesis valorativa tropieza con la existencia de verdaderas antinomias entre los valores superiores: la grandeza de alma que encomiaba Aristóteles y la humildad, la justicia y el amor, la plenitud de vida y la pureza, el amor al prójimo y el amor al lejano.

Pero si la idea del bien presenta tales dificultades no ofrece menos el problema de cómo conocerlo. El relativismo del valor descarta un conocimiento universalmente válido en la Ética. El conocimiento mismo del valor es un problema moral, porque no basta saber que hay valores universalmente admitidos. Todo hombre pretende aceptar sólo aquellos que él mismo ha comprobado como válidos.

No se debe, empero, hablar simplemente de valores. Junto a los valores morales, los hay de bienes, de organización, estéticos, etc. La intención verdaderamente moral radica en que tiene por objeto un valor que no es en sí mismo moral. "No es, pues, quien quiere ser moralmente bueno, sino quien quiere un objetivo bueno, quien es moralmente bueno". (Pág. 156). Scheler expresó esto muy bien diciendo que el valor moral "está a la espalda de la acción". Pasa lo mismo con la dicha. Sólo se alcanza cuando no es el propósito de nuestros actos.

La teoría del alto *ethos* de Bollnow hace aparecer la jerarquía de valores. Puede proponerse una escala, aunque sea un poco grosera o vaga. El primer

rango correspondería a los valores del placer, en seguida vendrían los valores de bienes, luego los valores vitales y por último los morales. Si de esta escala se trata de deducir el principio de preferir por encima de todo a los valores superiores se cometería, un grave error. Justamente los valores inferiores son los más "fuertes", y sin ellos no es posible la realización de los superiores. Ante esta antinomia, la fuerza de los valores inferiores contra la dignidad de los superiores, cabe una solución sintética que convierta a ambos en complemento uno del otro y no en una forzosa alternativa. En efecto, no hay el preferir los valores inferiores, que se dan de suyo, sino el desviarse de los contravalores inferiores, para aspirar a los superiores. Así se unen ambas tendencias en una sola. Queda por resolver la antítesis, al parecer insalvable, de los valores superiores. Hartmann confía en la posibilidad de una síntesis, que ahora apenas vislumbra, aunque el hombre no haya madurado aún lo suficiente para alcanzarla.

La mundanza de la moral al través de la historia debe entenderse como un tomar conciencia de diferentes zonas del reino del valor, como un iluminar nuevos valores y dejar en penumbra a los antiguos, con lo cual nace una nueva moral. Hay que imaginar un ensanchamiento de la conciencia moral que sin embargo va perdiendo de un lado lo que ha ganado del otro. El conocimiento teórico, por ejemplo la historia de una ciencia, ilustra un modo contrario, pues en este dominio nada de lo descubierto por tiempos anteriores se pierde, sino que todo se recoge.

La antinomia del deber ser plantea nuevamente el problema de la libertad. Porque para que el hombre sea verdaderamente libre, se necesita que lo sea no sólo ante la determinación causal de las leyes naturales, sino ante el requerimiento propio de los valores. La libertad ha de ser un poder frente al deber ser. Pero si la instancia de la libertad ante la determinación causal es positiva, es decir, es

un plus de determinación, en cambio es negativa ante el requerimiento de los valores. No hay contradicción entre este poder de determinación positivo ante lo causal y negativo ante lo valioso. A pesar de todo, no ha de pretenderse resolver del todo el problema de la libertad. Es uno entre otros muchos de los problemas enigmáticos que rodean al mundo.

Los valores estéticos no encuentran fácilmente su lugar en el reino del valor. Todas las cosas tienen su aspecto estético. Hay lo bello artístico y lo bello natural. Pero es propio de lo estético la complacencia desinteresada, que capta unos valores de los que no emana ninguna compulsión. Tampoco existe rebajamiento en ellos si no son comprendidos. Su requerimiento esencial es el que se les goce.

El acto de creación artística es un misterio todavía indescifrable. Más fácil es el acceso al acto de contemplación artística. Éste apunta al objeto estético, en cuyo análisis ha de descubrirse la esencia de lo bello.

El hallazgo de un primer término real, accesible a la percepción, y un fondo irreal, accesible sólo al espíritu, que resulta del anterior, es tal vez una de las ideas más importantes y originales de la *Estética* de Hartmann. Al través del análisis de las artes representativas, como la pintura, la escultura y la literatura, y las no representativas, como la música y la arquitectura, se establecen con claridad las características del primer término y del fondo, y sus relaciones recíprocas. En las diferentes capas de que se compone el fondo, aparecen nuevamente los estratos del mundo: una primera de cosas, quizás doble, luego la de la vida, la psíquica después y finalmente la del espíritu.

La filosofía como aspiración a la totalidad forma una imagen del mundo que es, según la expresión de Hegel, la conciencia del mundo. Pero no es la filosofía el único intento de esta especie. También el arte y la religión aspiran a dar una visión de la totalidad del mun-

do. Hay sin embargo, a la zaga de estos intentos, un resto irracional de problemas metafísicos. "Podemos sin duda acercarnos cada vez más a él, pero nunca resolverlo del todo." (Pág. 207). La lección final del filósofo maduro es la renuncia a la soberbia de la razón, la humildad ante el arcano del mundo.

RAÚL CARDIEL REYES

*The Structure of Scientific Thought: An Introduction to Philosophy of Science*, por Edward H. Madden. Houghton Mifflin Company, Boston, 1960.

Este libro es una colección de artículos —con unos ensayos introductorios del Editor— fundamentales y decisivos sobre Filosofía de la Ciencia, de tales dimensiones y calidad que, considerados en conjunto, ofrecen una excelente y muy completa introducción al tema. Todas las selecciones son frescas y estimulantes en su tratamiento y cuidadosamente relacionadas las unas con las otras, de tal manera que el volumen proporciona un verdadero entendimiento de la Filosofía de la Ciencia, en lugar de fragmentos aislados de información. Sin embargo, a pesar de que las Introducciones son sustanciosas y competentes, parten de los conceptos fundamentales, bien explicados, en tal forma que el libro le es útil tanto al experto como al principiante inteligente.

Se cubren todas las áreas importantes del tema. Los siguientes tópicos, entre otros, han sido explicados en forma particularmente interesante: la naturaleza de las hipótesis científicas, la de la explicación, la del experimento crucial y la de la medición científicas; los orígenes de la ciencia moderna, el alcance filosófico de las teorías del quantum y de la relatividad; la transformación de la biología y de la psicología en el tipo de ciencias galileanas; el problema del

mecanicismo-vitalismo en biología; y el choque entre la psicología experimental y la clínica.

La primera sección se intitula, "El sentido de la Ciencia". Es un modelo de exposición clara y sustanciosa. Para entender qué cosa hace el científico no es necesario hundirse en las profundidades del pensamiento científico más reciente y abstruso. Por el contrario, algunos de los más simples, e históricamente primeros, episodios de la ciencia moderna son los más adecuados para darle sentido a la ciencia y aclarar su estructura. En consecuencia, el Editor comienza el estudio partiendo de los trabajos de Torricelli, Pascal y Boyle sobre presión atmosférica. Torricelli, como su maestro Galileo, estaba intrigado por el hecho bien conocido de que una simple bomba de succión no puede extraer agua a una altura mayor de 34 pies. Torricelli, a diferencia de la mayoría, no estaba dispuesto a aceptar esto como un hecho bruto y, viéndolo desde una nueva perspectiva, sugirió una explicación. Sabía que todos los objetos están sujetos, bajo la superficie del mar, a la presión del agua. ¿Por qué no suponer que el aire es como un peso y concebir un "mar de aire" que ejerciera presión sobre todos los objetos "inmersos" en él? Esta nueva manera de mirar las cosas, argumentaba Torricelli, explicaría la naturaleza de una bomba de succión y la razón por la cual no puede extraer agua a más de 34 pies. Debido a que un pistón en movimiento crea un *vacuum* en el tubo cilíndrico de una bomba, no hay presión atmosférica que se oponga a la que presiona abajo, en el depósito de agua. En consecuencia, esta presión "empuja" el agua hacia arriba por el tubo de la bomba. Empuja el agua sólo a 34 pies porque la presión tiene solamente esa fuerza —otra manera de decir, claro está, *que esta cifra mide la cantidad de presión atmosférica*. En tanto que el concepto de "mar de aire" hace comprensible el límite de 34 pies —o cuando menos hace comprensible al-