

*Y los sellé con mi nombre sobre sus cabezas,  
Pues son hombres libres y me pertenecen. ¡Aleluya!*"<sup>32</sup>

Los hombres vuelven a la vida porque el Señor les habla con labios vivientes, es decir con palabras que comunican el Espíritu de vida inmortal. Y reciben la verdadera libertad en la antinomia de pertenecer a Cristo, porque El "los selló con su nombre sobre sus cabezas", referencia clara al misterio del bautismo<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Oda 42, 14-20 (H.-M., 405; G. 471). La metáfora *labios vivientes* es realmente feliz, pues el predominio del matiz intelectual es apropiado en este pasaje porque la liberación de la muerte y el comenzar a vivir una *nueva vida* tiene como punto de partida la respuesta humilde a la revelación que Cristo hace de su propia persona, en una palabra se trata de la virtud teologal de la fe "principio... fundamento y raíz de toda justificación..." (C. Tridentino, s. VI, c. 8; D. 801). Dice sobre esta Oda J. Kroll: "Es handelt sich einmal um den Tod als verschilngendes Ungeheuer, das in seiner Gier auch den Herrn des Lebens heruntergeschluckt hat. Aber er, der Lebendige, wirkt wie Gift in dessen Bauche, der Tod muss ihn wieder von sich geben, und dann kann das Erlösungswerk vollbracht werden..." (Gott und Hölle..., p. 43).

<sup>33</sup> El profundo misterio que se oculta en el bautismo de Jesús resuena en un sermón del Pseudo-Agustín: "Ecce enim adhuc exsultamus Christum Dominum natum: et iam eum laetamur pro salute humani generis baptizatum... Vix natus est hominibus; et iam renascitur sacramentis. Hodie enim, licet post multa annorum curricula, consecratus est in Iordane... ita et nunc suscipiamus illum pura unda submersum: ...et quia Christum unda lavit, et sancta est... ita post baptismum aquae est purificatio comprobata: nisi quod pene maiori munere, quam Maria, unda ditata est. Illa enim sibi tantum meruit castitatem; ista nobis contulit sanctificationem... Illi collata est virginitati; isti donata fecunditas. Illa unum procreavit, et virgo est; ista generat plures, et pura est. Illa praeter Christum nescit alium filium, ista cum Christo mater est populorum... Natalis ergo hodie alter est quodammodo Salvatoris. Nam eisdem eius signis; eisdem miraculis cognoscimus genitum, sed nunc maiori mysterio baptizatum... Et licet in utraque Dominus per Spiritum Sanctum et natus sit et baptizatus... Denique, Spiritus Sanctus, qui tunc illi in utero adfuit, modo eum in gurgite circumfulsit: qui tunc Mariam castigavit, nunc fluente sanctificiát..." (Sermón 135, 1-2, PL., 39, 2001; cf. también el PSEUDO-AMBROSIO, Sermón 12, 2, PL., 17, 648). Se trata, como bien concluye Dom O. ROUSSEAU "... d'une participation à ce que le Christ a voulu, par la vertu de son sacrement institué précisément à cette fin, réaliser pour chacun de nous: avoir part à son mystère, unique et transcendant..." (La descense aux Enfers..., RechtsSR., 40 (1952), p. 297).

## PARA UNA COMPRESIÓN DE LOS MODOS DE PENSAR ORIENTALES

Por I. QUILES, S. I. (Tokyo)

Hajime Nakamura, uno de los más autorizados profesores de la Universidad de Tokyo, ha publicado una obra ante la cual podemos decir que no conocemos otra que ofrezca, en su conjunto, un análisis tan comprensivo y tan documentado de la mentalidad de los principales pueblos orientales. Esta obra, *The ways of thinking of Eastern peoples*<sup>1</sup>, es un amplio estudio, escrito después de una larga y prolija formación. No es pues de extrañar que haya resultado de un valor científico nada común, y que la Comisión Nacional del Japón para la Unesco la haya elegido para ser traducida al inglés, y tornarla así accesible al mundo occidental.

La edición japonesa se publicó en 1947. Pronto llamó la atención y varios capítulos o secciones fueron traducidos al inglés o al francés y publicados en diversas revistas. Pero era necesario poner al alcance del público la obra, tal como ahora nos la ofrece la Unesco. Para ésta tiene la investigación realizada por el profesor Nakamura un interés especial, porque se halla dentro de la elevada dirección del "Proyecto Mayor para la mutua apreciación de los Valores Culturales de Oriente y Occidente". Efectivamente, la obra es una contribución muy valiosa para la comprensión de las culturas orientales. Pero desde el punto de vista de la historia de la filosofía y de la historia comparada de las religiones, posee un valor científico que obligará a los estudiosos a tenerla siempre a la mano.

La finalidad de la obra es un estudio comparativo del modo de pensar de diversos pueblos. El autor, como era natural, ha elegido varios pueblos orientales, a cuyo estudio se había dedicado. Debemos presentar el autor a los estudiosos occidentales.

Hajime Nakamura, graduado en la Universidad Imperial de Tokyo en 1936, es actualmente profesor en la que ahora se llama Universidad de Tokyo, de Filosofía India y Budista; y director del Instituto Correspondiente. No sólo se ha formado en la filología clásica oriental (sánscrito, chino y japonés) sino que conoce bien varias lenguas europeas y la filosofía occidental, especialmente angloamericana y alemana.

<sup>1</sup> HAJIME NAKAMURA, *The ways thinking of Eastern peoples*. Compiled by Japanese National Commission for Unesco, Tokyo, 1960, XVI - 657 págs.

Su método favorito es el de la filosofía comparada, a cuyo servicio pone la filología, la historia de la religión y el estudio del lenguaje popular.

El método seguido en esta obra lo expone en la *Introducción*. Por de pronto, ha creído el autor necesario, antes de cualquier serio estudio sobre la mentalidad oriental en general (sobre todo para confrontarla con la occidental) “examinar los modos de pensar de cada pueblo individualmente” (p. 2). Sólo así se podrá llegar a una seria generalización.

El autor ha elegido para esta obra los pueblos de la India, China, Tibet y Japón. Por *modos de pensar* (así traducimos *ways of thinking*) no se entienden las *reglas de lógica* (p. 3) (Normas formales) y los *sistemas de ideas* (v. gr. sistemas filosóficos o teológicos en sí) (p. 4), sino el modo concreto de pensar que tiene cada pueblo (p. 11), incluso tratándose de los mismos problemas o sistemas ideológicos. Por eso Nakamura atribuye especial importancia, para conocer propiedades mentales de un pueblo, al modo cómo asimila una cultura extranjera, ya que en tal caso la suele transformar imprimiéndole sus propias características. La comparación entre dos pueblos que han asimilado la misma cultura en forma diferente, da la posibilidad de descubrir lo que es característico de cada uno de ellos (p. 11).

El autor, que es especialista en la historia y filosofía del budismo, tiene aquí una gran oportunidad para su estudio comparativo, ya que el budismo ha sido la cultura universal de todos los grandes pueblos de Oriente. Por eso, una buena parte del trabajo se concentra en la forma peculiar con que cada pueblo asimiló el budismo, transformándolo a su propia imagen y semejanza. Pero, este aspecto central, es reforzado con el estudio del lenguaje y de las formas lógicas de expresión (los juicios y las inferencias más simples), así como de otros fenómenos culturales, los refranes y dichos populares, el folklore, el arte y las costumbres típicas.

\* \* \*

El primer pueblo estudiado es la India (Parte II). Los rasgos dominantes en el modo de pensar hindú los precisa el autor en los siguientes: importancia puesta en lo universal (c. 2) y en lo negativo (c. 3); desvaloración de lo individual y particular (c. 4); concepto de unidades de todas las cosas (c. 5); concepción estática (intemporal, ahistórica) (c. 6); concepto subjetivo de la personalidad (c. 7); supremacía de lo universal sobre el particular (c. 8); sumisión a lo universal (c. 9), donde se estudia el aspecto racial, el problema de las castas; desconocimiento del mundo objetivo de la naturaleza (c. 10); desarrollo de la introspección (c. 11);

carácter metafísico del pensamiento indio (c. 12); espíritu de tolerancia y conciliación (c. 13).

Es fácil relacionar todas estas características del modo de pensar indio con las dos primeras, es decir, la supremacía de lo universal sobre lo particular, y la tendencia a expresar el pensamiento en forma negativa. El profesor Nakamura, según su método, ha reunido abundante y variado material para probar estas características con sus múltiples matices. Especialmente por el análisis del lenguaje y por la asimilación del budismo. No podemos seguirlo en la frondosa acumulación de datos recopilados en las 153 densas páginas recopiladas en este capítulo. Señalemos sólo algunas.

Las lenguas europeas tienen los sufijos para formar los términos universales, pero su formación y su uso es mucho más fácil, natural y frecuente en el sánscrito. No sólo tiene más desinencias para la formación de los nombres abstractos, sino que éstos se usan en el lenguaje común aun en los casos en que los occidentales usan el término concreto; así, las expresiones: “él se hace viejo”, “él viene como embajador”, se dice en sánscrito: “él va hacia la vejez”, “él viene con la cualidad de embajador”, etc. El mismo lenguaje común se halla así enmarcado en una expresión abstracta de la realidad. De aquí que las abstracciones llegasen a tener la misma solidez real de las cosas concretas: “Los mismos sabios, que escribieron la literatura brahmánica, pensaron que todas las concepciones abstractas o las ideas tenían sustancialidad en el espacio, y las discutían poniéndolas en el mismo nivel de las cosas materiales en el espacio” (p. 21). Característica que ha llegado a ser común entre el pueblo indio. Los indios casi olvidan la significación del individuo o del particular (p. 18).

Esta ley general se cumple también cuando se trata el “yo”. A pesar del método de introspección tan propio de los filósofos hindúes y de la importancia que atribuyen a la conciencia del “yo”, éste no aparece ni con la clara oposición al “otro”, al “tú” que se refleja en las lenguas occidentales pp. 68-75), y menos aún como nítidamente diferenciado del “yo universal” (pp. 75-80).

Como ejemplos, cita Nakamura el hecho de que en sánscrito las proposiciones causativas que implican especial contraposición entre dos sujetos, presentan más bien la acción del segundo sujeto (el que es obligado a actuar) como continuación o extensión de la misma acción del primer sujeto (p. 70). Más profunda es todavía la indistinción entre el yo individual y el yo universal. El término mismo *Atman* (*Self, ego, yo*) no sólo significa el yo individual sino también el universal (p. 76). Por lo mismo los análisis de introspección no aclaran si el yo percibido es el

individual o el universal, y más bien subrayan la percepción de este último (p. 77).

El concepto de “verdad” tuvo para los antiguos hindúes un valor más bien ético: observancia de las reglas de conducta (*Satya*). Posteriormente otra palabra se usó para significar “verdad”, pero en otro sentido, *Tattva*, en inglés *that-ness* (en latín lo llamaríamos *haecceitas*, y en castellano deberíamos decir *esteidad*); los budistas agregaron el término *Tathatâ*, que significa *such-ness* en inglés, *taleidad* en castellano. Es decir, que la verdad se alcanza cuando se han sobrepasado todas las formas precisas del pensamiento y se llega al objeto en sí (p. 135). Por una parte aparece aquí una tendencia ontológica, con exclusión del concepto epistemológico de verdad; por otra parte, se apunta la tendencia al pensamiento negativo, sin expresión definida.

El profesor Nakamura señala también la tendencia tolerante del pensamiento hindú. No sólo aparece en el principio de no-violencia, sino más aún en la tolerancia con todas las religiones y todas las ideas. Otra vez aquí se vuelve a un universalismo absoluto característico, pues todas las cosas, según ellos y todas las actividades humanas se fundan en el Absoluto Uno (p. 160). Este espíritu de tolerancia permitió al budismo su expansión por toda el Asia, pues se presentó no con exclusividad, sino coexistiendo con las otras religiones (p. 161).

\* \* \*

Las características del modo de pensar del pueblo chino (Parte III) aparecen con sus peculiaridades propias frente a los hindúes. El autor las estudia a través del lenguaje, de diversos fenómenos culturales, y especialmente del modo cómo fue aceptado el budismo. Inmediatamente se observa una contraposición en el tipo de pensamiento de ambos pueblos, hindú y chino. He aquí los trazos de éste, según Nakamura: tendencia a acentuar la percepción de lo concreto (c. 2); falta de desarrollo del pensamiento abstracto (c. 3); énfasis puesto en lo particular (c. 4); conservatismo de las tradiciones antiguas (c. 5); afán por expresar la multiplicidad compleja en la forma concreta (c. 6); conformismo (c. 7); tendencia a lo práctico (c. 8); individualismo (c. 9); estima del orden jerárquico (c. 10); aprecio por la naturaleza (c. 11); espíritu conciliador (c. 12).

Sólo podemos seleccionar algún ejemplo de las numerosas referencias aportadas por el autor. El lenguaje chino tiene el “sabor de lo concreto” en frase de Graneb (p. 167). La influencia de la lengua se ve a través de la escritura por caracteres: éstos fueron, originariamente, jeroglíficos. Su referencia era exclusivamente concreta. Aun para expresar las ideas

filosóficas abstractas se usan los simbolismos concretos: V. gr. el “universo” o “cosmos” se presenta con caracteres que significan “montañas, ríos y lagunas, tierra”; el “yo” se escribe con caracteres que dicen: “una gota de agua en la corriente”; la naturaleza propia de cada uno: “su rostro y ojos verdaderos”; el cuerpo: “una pesada bolsa de piel”; la esencia: “ojo” o “pupila del ojo”; etc. (p. 190). Estos términos fueron plasmados por el Zen-Budismo chino, de acuerdo a la naturaleza del pensamiento de su pueblo.

Un ejemplo característico de la forma cómo un pueblo asimila una doctrina extranjera aparece en la orientación individualista que los chinos dieron al Budismo, a pesar del marco universalista hindú con que había nacido, especialmente a través de dos sectas budistas: Zen y la Religión Pura de Amida. Por eso concluye el autor en este punto: “Cada individuo debe mirar al absoluto por sí mismo”, es decir, sin los lazos comunitarios (p. 249).

\* \* \*

Las características del modo de pensar japonés, son objeto de un estudio más detenido aún, como era de esperar: unas trescientas páginas de la obra, que encierra material rico y bien seleccionado. Aquí nos debemos limitar a señalar sólo la línea general de la exposición. Evidentemente aparece una nueva modalidad de pensamiento, frente al hindú y al chino, a pesar de la gran influencia que uno y otro han ejercido en el Japón (p. 298). Los rasgos dominantes son: tendencia a acentuar una relación o nexo social determinado (c. 2); tendencias irracionalistas (c. 3); el problema del Shamanismo (animismo y espiritismo) (c. 4); aceptación de lo actual (c. 5). Si exceptuamos el breve capítulo cuarto sobre el Shamanismo, que se refiere a un aspecto más restringido, los demás rasgos son de suma importancia, y a ellos deberíamos agregar el espíritu de conciliación y tolerancia, que el autor incluye en el párrafo 5 del último capítulo.

La tendencia a instalarse en un círculo social limitado y a vivir las relaciones humanas profundamente, las descubre ya el autor en el mismo lenguaje japonés. La lengua japonesa, por su construcción y el uso del sujeto, ante todo mira a las relaciones y sentimientos humanos (p. 304). Aquí se inserta el uso de “honoríficos”, en que el japonés parece aventajar a todas las lenguas (p. 305). Los pronombres personales son los más complicados (p. 306), etc., etc. En la asimilación del Budismo, estas relaciones humanas se determinaron con minucias, como lo hizo, por ejemplo, el fundador del Zen-Budismo (p. 305). El mismo acentuaba el aspecto del

olvido del individuo y su inserción, no en lo universal, sino en el círculo social determinado en que se encuentra. Así transformó el Budismo, según el espíritu japonés (p. 309).

El capítulo dedicado a mostrar las tendencias irracionistas en el modo de pensar japonés es muy expresivo. Ya la lengua japonesa lo manifiesta: ésta es ante todo intuitiva y emotiva; rica en expresar los diversos matices de la emoción y lo concreto, más aún que el chino (p. 463), pero en cambio muy pobre en términos abstractos y en la posibilidad de formarlos (p. 464). El autor llega a afirmar: “El japonés original puro no ha podido nunca servir como medio de expresión de los conceptos filosóficos” (p. 463). En la asimilación de Budismo, el pueblo y los intelectuales mantuvieron sus propias tendencias ilógicas, y adaptaron a ellas la nueva doctrina. “Así, en Japón, el debate lógico se transformó en una simple reunión budista” (p. 478).

Lo mismo digamos en otros aspectos, v. gr., la tendencia japonesa a una concepción actualista e inmediatista. Según ella, la realidad última no es en absoluto permanente y trascendente al mundo sensible y fenomenal. Esto va contra la esencia del Budismo primitivo y aun del chino. Pero los mismos patriarcas del Budismo japonés “interpretaron” a veces los textos originales en forma antinatural, buscando una interpretación en el punto de vista del Absoluto Fenoménico (p. 528). En cambio, la tendencia budista a la tolerancia, los japoneses la aceptaron sin reserva y aun la acentuaron, porque cuadraba con su modo de pensar.

\* \* \*

El estudio dedicado al modo de pensar del pueblo tibetano es más breve (parte IV, pp. 595-622). Nakamura señala estas características: debilidad de la conciencia de asociación entre los individuos (c. 2); absoluta sumisión a un individuo con dotes carismáticos religiosos (c. 3); absoluta adhesión al orden social lamaista (c. 4); tendencia shamanistas (c. 5); tendencias lógicas (c. 6).

Los tibetanos recibieron el Budismo al principio del siglo VII de nuestra era, y lo adaptaron también a su modalidad de pensar basada, por una parte, en la adhesión a su tierra y pueblo y, por otra, en evidente tendencia especulativa. Así construyeron el orden social lamaista, en sentido religioso, y basado en la adhesión absoluta a una persona representativa de ese orden. La misma elección del Dalai-Lama, no es hecha por vía hereditaria ni por elección popular ni aristocrática, sino que se funda en el principio hindú-budista de la reencarnación (p. 604).

En cuanto a la lógica, el Tíbet se ha distinguido, hasta nuestros días,

por el estudio y enriquecimiento de la lógica budista. Tradujeron buen número de las obras budistas de lógica, y estas traducciones son de especial valor porque muchos textos originales sánscritos se han perdido (p. 617). Pero el mismo cultivo de la lógica tenía para ellos un sentido religioso: la lógica era simplemente “ancilla religionis” (p. 618).

\* \* \*

La parte VI contiene las *conclusiones*. El autor rechaza todas las caracterizaciones de tipo general con que se ha querido distinguir y contraponer entre sí al Oriente y al Occidente como respectivamente universalista-individualista, intuitivo-lógico, sintético-analítico, religioso-materialista, subjetivo-objetivo, irracionista-racionista (pp. 623-632). Pero ninguna de ellas es admitida como exclusiva o característica de ninguno de ambos mundos. Porque no existe ningún rasgo verdaderamente común a los diversos pueblos de Oriente, y porque ninguno de ellos es exclusivo de éste por oposición al Occidente (p. 633). “La inevitable conclusión es que no hay características de los modos de pensar exclusivas de los pueblos de Asia en general” (p. 634). El autor no admite, por tanto, que la cultura del Este (ni la del Oeste) pueda aspirar a tener un carácter universal, sino sólo que en los varios sistemas de pensamiento del Este, hay elementos que pueden a su debido tiempo alcanzar *significación universal* (p. 643). Finalmente llama la atención sobre la utilidad mutua de una actitud crítica de la filosofía occidental y oriental entre sí (p. 648), en el esfuerzo hacia una nueva y más integral filosofía.

\* \* \*

Las breves referencias que acabamos de dar sobre *The ways of thinking of Eastern peoples*, están destinadas sólo a dar una idea del contenido de la obra y su método. Este método comparativo es particularmente propiciado por el autor ya en otras oportunidades. Véase, por ejemplo, *A new way of approach in Buddhist Studies, in the light of the comparative Philosophy*<sup>2</sup>; *The Rise of Philosophie - comparative Studies*<sup>3</sup>; *Buddhist Philosophy in the Western Light*<sup>4</sup>.

Este método comparativo ha permitido al autor fundamentar ampliamente en la presente obra su tesis de la pluralidad cultural de los pueblos de Asia, frente a la concepción simplista y unitaria de la cultura oriental.

<sup>2</sup> Cfr. *Religious Studies in Japan*, Maruzen, Tokyo, 1959, pp. 263-283.

<sup>3</sup> Cfr. *Language, Meaning and Value*. Essays in the Philosophical Analysis, II. Edited by S. Uyeda, Waseda University Press, Tokyo, 1956, pp. 418-500.

<sup>4</sup> Cfr. *Problem of Analytic Philosophy*. Essays in the Philosophical Analysis, III. Edited by S. Uyeda, Waseda University Press, 1957.

Evidentemente, han aparecido diversidades profundas y no se puede hablar de una cultura homogénea. Esto debe tenerse muy presente para toda comparación o acercamiento mutuo entre el Oriente y el Occidente. Pero quebrada así la estructura monolítica, debe estudiarse todavía hasta qué punto se unifican sus intereses, aunque sólo sea por motivos geográficos de vecindad o por otras circunstancias históricas externas. Este aspecto no ha sido estudiado por el autor.

En todo caso ha realizado el profesor Nakamura un estudio que era necesario para comprender mejor las culturas orientales. Uno queda maravillado del abundante material reunido, que puede servir para ulteriores estudios comparativos. Sin duda que el autor ha trabajado sobre los rasgos dominantes, y ha tratado de señalarlos nítidamente. El único temor que le viene al lector es de que se hayan recargado las tintas y se hayan acumulado sólo o predominantemente los textos favorables a la tesis, y hayan quedado a la sombra otros textos y hechos que podrían mitigar los rasgos trazados, a veces con decisión muy pronunciada. Hay rasgos complejos en cada cultura, a veces entre sí antitéticos, que se van entremezclando, v. gr. el individualismo junto con el respeto por el orden jerárquico en China. Las tendencias irracionistas en la cultura japonesa han sido señaladas tan crudamente que uno piensa fácilmente en la selección de pruebas en ese sentido, y espera otros datos que mitiguen la tesis central. Sólo cuando el autor quiere defender en general el Oriente de la acusación de irracionismo, señala, en dos líneas, que la tesis hay que mitigarla, incluso tratándose del Japón (p. 627). Otros autores, aun concediendo que los japoneses no están inclinados al pensamiento abstracto, hablan con más optimismo de la capacidad japonesa para la filosofía. "La mente japonesa, dice D. T. Suzuki, alimentada así (por la doctrina filosófica budista), se ha desarrollado en esta atmósfera hasta manejar con inteligencia cualquier pensamiento filosófico que nos llega, venga de donde venga"<sup>5</sup>. Pero es explicable que nuestro autor, preocupado por señalar el rasgo predominante, no haya podido dar más espacio a estas precisiones.

En su conjunto, la obra de H. Nakamura es uno de los mejores estudios sobre las culturas asiáticas. El método comparativo le ha permitido señalar mejor los rasgos individuales de cada pueblo. Digamos una vez más, que la extraordinaria documentación lingüística, filosófico-religiosa e histórica que presenta, hacen de ella un instrumento de trabajo y de consulta para todo estudioso y para todo hombre de acción que quiera comprender las culturas orientales en sí mismas y en sus relaciones con los pueblos y las culturas de Occidente.

<sup>5</sup> D. T. SUZUKI, *Zend and Japanese Buddhism*, Tuttle, Tokyo, 1958, p. 131.

Por F. PEREZ RUIZ, S. I. (Tokyo)

Una filosofía *estrictamente científica* fué la ilusión profunda de Husserl. Esa misma ilusión animó al Círculo de Viena y a toda la línea de pensamiento que arranca de él. En sus exigencias de exactitud y rigor metodológico hay ciertamente mucho de verdad, pero creemos que ambas corrientes de ese filosofar *científico* han perdido de vista la verdadera naturaleza del filosofar, y se han quedado en una pretendida ciencia sin llegar a la verdadera filosofía.

Por eso consideramos con alegría el espectáculo que nos ofrecen esos filósofos, ya relativamente numerosos, que formados en la fenomenología husserliana se han visto obligados a superar las meras esencias ideales para llegar a una verdadera metafísica del ser. Recuérdese, por sólo citar un ejemplo, el reciente libro de H. Conrad-Martius sobre el ser<sup>1</sup>.

Igualmente, en la otra corriente de la *filosofía científica*, se deja sentir cada día más viva la necesidad de superarla. Basta leer con un poco de atención los magníficos volúmenes de información bibliográfica filosófica que el Institut International de Philosophie nos ha ofrecido bajo el título general de *La filosofía a mediados del siglo XX*<sup>2</sup>, para darse cuenta de ello. Después de los grandes triunfos de la lógica, la metalógica se presenta como un problema que hace revivir de repente todos los problemas que se creían ya suprimidos. Después de tantos años de filosofía analítica, se pone seriamente en tela de juicio su principio fundamental de la verificabilidad como criterio del valor significativo de las proposiciones; se vuelve a plantear con toda su fuerza el problema del valor metafísico de los universales; se vuelve a tomar en serio el valor de juicios necesarios *no analíticos* (e. d. el viejo problema de los juicios sintéticos a priori) y eso con clara conciencia (al menos en algunos) de que al proceder así no hay más remedio que reconocer el valor de la Metafísica, negado antes precisamente por basarse en tales juicios; se reconoce la imposibilidad de demostrar que las condiciones que se postulan sean necesarias y suficientes para un filosofar *estrictamente científico*, en otras palabras, al comienzo de ese filosofar tan científico encontramos algo arbitrario e injustificable y ese algo sigue injustificado e injustificable a lo largo de todo el filosofar.

<sup>1</sup> H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, Kösel, München, 1957, 142 págs.

<sup>2</sup> Institut International de Philosophie, *Philosophy in the mid-century. A Survey*. Edited by R. KLIBANSKY. La Nuova Italia, Firenze, 1958-59, 4 vols.