

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"⁵. 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.

⁵ D. T. SUZUKI, *Zen 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 ser¹.

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*², para darse cuenta de ello. Después de los grandes triunfos de la logística, 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.

¹ H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, Kösel, München, 1957, 142 págs.

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

A la luz de este panorama general de la problemática actual de la *filosofía científica*, vamos a hacer a continuación algunas consideraciones sobre el libro que M. Bunge acaba de publicar sobre la causalidad³.

* * *

Se trata ciertamente de un libro verdaderamente interesante sobre la causalidad. Su autor, Profesor de Física teórica y de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Buenos Aires, nos da en él una ulterior elaboración de un curso tenido en 1955 en la Universidad de Chile. Diversas personalidades de varias naciones han animado al autor, según él mismo nos dice, y diversas instituciones le han ayudado. Entre ellas la Universidad de Harvard, que se ha encargado de la publicación.

El libro, notable por su claridad de exposición y abundante información, se nos presenta con aires de *primer* intento serio de enfrentarse con el problema en toda su amplitud, pues según el autor hasta ahora no existe ni siquiera una seria solución provisoria.

En el intento del autor se encuentran ciertamente aspectos positivos de innegable valor, pero junto con ellos también se encuentran ciertas confusiones e incomprensiones en puntos fundamentales y *sobre todo un quedarse a mitad de camino en las cuestiones más importantes*, negando además decididamente que sea posible seguir más adelante. Esto no se debe a argumentos algunos positivos, que no existen ni pueden existir, sino sencillamente a la posición prefilosófica del autor.

Como aspectos positivos podemos indicar los siguientes: ha visto lo absurdo del irracionalista, de la especie que sea, que trata de defender su posición irracionalista valiéndose naturalmente de razones; ha superado el empirismo reconociendo la justicia del sano deseo de entender el mundo; ha reconocido la necesidad de un fundamento ontológico de las leyes conocidas, si se ha de evitar la arbitrariedad y el subjetivismo; ha mostrado lo infundado del indeterminismo en general y también en particular en la física cuántica; defiende con razón la existencia de regularidad y legalidad en la misma naturaleza (aunque sin llegar a su último fundamento); defiende la espontaneidad contra un mero recibir pasivo; insiste en la riqueza de categorías de la determinación: ha visto el carácter ontológico del problema de la causalidad, que no se puede reducir a su aspecto epistemológico (ni por lo mismo a un simple medio de predicción); ha reaccionado justamente contra la mera descripción en ciencia y en filosofía. Reconociendo con

³ MARIO BUNGE, *Causality. The place of the causal principle in modern science*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 1959, XX-380 págs.

gusto todos estos aspectos positivos, nos vemos obligados a añadir algunas notas críticas sobre algunos de los puntos filosóficamente más importantes.

* * *

Un punto de indudable valor es la clara exposición y decidida defensa del verdadero vínculo causal, que no es mera sucesión sino verdadera dependencia del efecto respecto de la causa, y positivo influjo de ésta en la producción del efecto. En este punto supera el autor no sólo a los empiristas antiguos a lo Stuart Mill sino también a los filósofos analíticos modernos, con los que él mismo está tan íntimamente ligado. Lo único lamentable es que no haya llegado a superarlos definitivamente también en otros puntos.

El no reducir la determinación simplemente a la única especie de determinación causal, nos parece perfectamente razonable, aunque para nosotros no suponga ninguna verdadera novedad. Mucho antes de leerlo ya sabíamos, que "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" y que todo agente material se ve a su vez modificado por la reacción del efecto. De todas formas su insistencia en este aspecto resulta ciertamente interesante y el olvido en que a veces se le tiene la puede hacer oportuna. Si el autor hubiera conocido mejor la concepción tomista del ser como *acto*, en que hoy se insiste tanto, tal vez hubiera podido encontrar puntos interesantes para una comprensión más profunda de la dinamicidad de los seres. Ciertamente es un aspecto negativo del libro el que, habiendo reconocido expresamente que entre los filósofos modernos no hay estudio de la causalidad que se pueda comparar con el de Aristóteles, no se haya dedicado un poco más seriamente a tratar de penetrar más profundamente su sentido y conocer seriamente lo que han dicho los continuadores y perfeccionadores del pensamiento aristotélico. Las escasas citas del Sto. Tomás, y sobre todo la forma y el contexto en que aparecen, están muy lejos de mostrar un esfuerzo sincero por conocer lo positivo de su pensamiento.

Con razón reconoce que el principio de razón suficiente, tomado de una forma excesiva, trae consigo necesariamente la destrucción de la misma razón. Es lo que los tratados escolásticos de Crítica nos dicen sobre la imposibilidad de *demonstrarlo* todo. El punto de diferencia está en qué es lo que se puede y se debe admitir sin demostración. ¿Es un simple admitir porque sí, sencillamente porque hay que admitir algo como punto de partida, pero sin justificación alguna, como es la posición del autor? ¿No será más bien un admitir porque se ve que es así y por lo tanto con plena *justificación*, aunque sin *demostración basada en otros principios*?

Siente el autor con razón que hay que llegar a un ser cuya existencia no ofrezca el más mínimo problema. Frente a él la pregunta “¿por qué existe?” ha de carecer de sentido. Mientras no se llegue a él, la existencia de seres, sobre los que se puede preguntar con razón el por qué de su existencia, no se explica suficientemente. Pero ¿cuál es ese ser cuya existencia, se explica por sí misma? ¿Puede ser el mundo material y mudable, como piensa el autor? ¿No habrá más bien que reconocer, que ese ser solamente puede encontrarse en un ser infinitamente perfecto, que sea la pura actualidad de toda la perfección del ser? El autor considera sin sentido las preguntas de Leibniz, Heidegger, etc., “¿por qué existe algo más bien que la nada?”, y sin embargo, en esas preguntas se encierra algo que el autor no parece haber percibido, a saber, que la existencia del ser mundano que nos da nuestra experiencia (y es el único que expresamente considera Heidegger) está muy lejos de ser algo que se explique por sí mismo. Un ser que es y no es, un ser que sólo puede seguir siendo dejando de ser lo que era, un ser que se distingue de otros seres, no es una existencia que se explique por sí misma. Sólo frente a un ser que es ser en toda la plenitud pierde realmente todo sentido la pregunta “¿por qué existe algo más bien que la nada?” Que el ser exista se entiende por sí mismo, pero que exista un ser que al mismo tiempo no es, eso ya no se entiende por sí mismo. Por tanto, está plenamente justificada la pregunta llena de admiración, que encierra ya en su seno la respuesta, aunque Heidegger no haya llegado todavía a percibirla: los seres existen, porque existe el Ser, es decir, porque existe Dios.

En un punto decisivo el autor reconoce con sinceridad, que el que el mundo sea eterno y exista por sí mismo está muy lejos de ser una verdad científicamente demostrada. Es sencillamente una hipótesis, pero una hipótesis, nos dice el autor, *filosófica*, mientras que la existencia de un Dios Creador del mundo es una hipótesis *teológica*. Naturalmente sería demasiado simple pensar que se ha resuelto algo con esa simple contraposición de epítetos *filosófica* y *teológica*, a no ser que se presuponga sin más que Dios no puede existir, lo que sería sencillamente una clara petición de principio. Mientras no se suponga eso, no se ve con qué razón se puede dar a entender que no es *filosófica* la hipótesis de la existencia de Dios, y eso cuando grandes filósofos de todos los tiempos la han aceptado y defendido. Es más, según los mismos principios del autor, no se ve en manera alguna qué razón puede haber para excluir esa hipótesis *teológica*. Si se trata sencillamente, como nos dice, de simples hipótesis, eventualmente justificadas a posteriori, esa justificación en este caso sólo puede consistir en la posibilidad de explicar a su luz todos los hechos de la experiencia, lo que se puede reali-

zar por lo menos tan bien partiendo de la hipótesis *teológica* como partiendo de la que el autor llama *filosófica*. Añadir sencillamente, que esa hipótesis *filosófica* nos evita tener que buscar una razón suficiente, cuya investigación ordinariamente trasciende los límites del conocimiento racional, es una simple afirmación que nada prueba, a no ser que se suponga a priori que el conocimiento racional tiene unos límites más estrechos de los que en realidad tiene. Decir que supera los límites de la razón, buscar una causa que explique *suficientemente* todo lo que hay que explicar y que en cambio es perfectamente razonable, quedarse en una causa *que de hecho no lo explica suficientemente*, es una solución demasiado cómoda, pero que dista mucho de ser *razonable*. Ciertamente es difícil comprender por qué haya de ser *más razonable* poner en el comienzo del orden y belleza del mundo, de la vida, del conocimiento y del amor, una causa ciega, privada todavía de esas perfecciones que se han de ir produciendo, en vez de una causa infinitamente perfecta, en la que esas perfecciones se encuentran en toda su pureza.

El autor ha visto bien la imposibilidad del *regressus in infinitum*, que ha podido tener su utilidad ocasional como instrumento de trabajo, pero que en realidad no explica nada. Lo que maravilla es que de esas premisas no hayan sacado la consecuencia necesaria, que es la no eternidad del mundo. Limitarse a decir, que cada serie de procesos ha de ser necesariamente temporal y no infinita, y en cambio dar a entender, que la serie de series puede ser eterna, parece sencillamente un pararse a mitad de camino y retroceder ante las consecuencias que su propio razonamiento le estaba imponiendo.

Es de lamentar que el autor haya ido a buscar un concepto claro de lo que es la sustancia precisamente en Locke. Mostrar lo inadecuado del concepto lockiano de sustancia es cosa bien fácil, pero pensar que con eso se ha refutado sin más la composición sustancia-accidente es pecar de demasiado ingenuo. Creemos que un concepto más adecuado de la verdadera naturaleza de esa composición le hubiera obligado a tomar otra posición muy distinta.

Hubiera sido muy de desear que el autor hubiera reflexionado un poco sobre las diversas clases de unidades que se dan en este mundo y sobre qué es lo que realmente se puede considerar en sentido estricto como un ser y no mera colección de seres más o menos íntimamente unidos. Le hubiese obligado a matizar más de una explicación.

El positivo interés puesto en la explicación de la posibilidad de que comience a existir algo nuevo es uno de los puntos interesantes del libro, pero también aquí nos parece quedarse a medio camino. Nos propone la teoría dialéctica del cambio, cuyo núcleo lo constituye la hipótesis de

que el cambio radical se produce por la tensión y síntesis final de tendencias opuestas, pero deja sin resolver la cuestión radical de la inteligibilidad de ese *salto dialéctico*. Una primera inteligibilidad se encuentra ciertamente en las leyes de la naturaleza, pero ¿basta? ¿Se pueden entender esas mismas leyes sin Dios? ¿No es esa pregunta definitiva e inescapable para quien llega hasta el fin con sinceridad absoluta? Que con Dios se explica todo suficientemente, es un hecho. ¿Se explica sin El?

Afirma que en puntos cruciales puede haber *más* en el efecto de lo que había en la causa. ¿No es, precisamente, negar el principio, que ha admitido como fundamental, de que “de la nada nada sale”? Ese *más* saldría sencillamente de la nada, mientras que en la creación, que él niega basándose en ese principio, las criaturas no salen simplemente de la nada sino de la omnipotencia de Dios, que las crea totalmente, e. d. sin materia preexistente.

El autor nos dice en el *Preface*, que considera todo lo que dice como contravertible y sujeto de ulterior reforma. Esperamos que no excluya de esa afirmación el mismo principio fundamental de esa filosofía *científica*. Si realmente se quiere evitar la mera *arbitrariedad*, no hay más remedio que partir de un *entender* y no de un mero *suponer*. Por supuesto, con todas las limitaciones que la condición humana impone a ese “entender”, pero sin ninguna de las que la quieren imponer meros prejuicios empiristas o analiticistas.

Finalmente, en una filosofía que considera como fundamental la *continua y radical posibilidad de falsificación de todo lo que dice*, hay que contar necesariamente con la posibilidad de que esa nueva experiencia que falsifique todo lo anterior se dé en el momento definitivo de encontrarse frente a Dios al terminar la vida terrena. ¿Podría uno decirle en ese momento definitivo a Dios, que en su vida terrena había procedido con entera sinceridad, si no hubiera procurado tomar en serio esa posibilidad, que, según su propia filosofía no podía excluir en manera alguna? Y que el autor no ve forma de excluirla definitivamente parece indiscutible. Para él en el punto más radical y definitivo sólo hay dos teorías: la que llama *filosófica* de la eternidad del mundo, y la *teológica* de la creación. Se decide por la *filosófica*, pero sólo como *hipótesis* y sin poder excluir sin contradecirse su posibilidad de falsificación radical.

Felicitándonos, pues, por lo mucho que hay de positivo en este libro, deseamos que el autor siga adelante y saque de ello las últimas consecuencias.

Todas las épocas se plantearon el pecado como cuestión fundamental de nuestra existencia. Porque jugar con el concepto de pecado es jugar con la misma realidad del hombre y de Dios, temas eternos. Según la profundidad alcanzada en la concepción de Dios o del hombre, será el nivel de la noción de pecado. O al revés.

Nuestra época no es excepción. Una visión aérea sobre el mapa de las ciencias humanas nos muestra la invasión del concepto de pecado en todos los territorios. Aun el mismo conato realizado por expulsar esa incómoda noción de culpa, está señalando claramente la preocupación que les domina. Ciencias que niegan aspectos falsos, delimitan, distinguen, y aun a veces se extralimitan en sus propias funciones, pero que siempre son un positivo avance hacia la determinación de la verdadera noción de pecado.

Nunca tuvo miedo la conciencia cristiana a los resultados de la verdadera ciencia, segura de que, entre la verdad de las cosas y la verdad de la palabra de Dios, no puede estallar ningún verdadero conflicto.

La profundidad y agudeza alcanzada en el desarrollo de las diversas ciencias presenta con frecuencia, es cierto, verdaderos conflictos, no con la verdad de las cosas, sino con la idea que nos habíamos formado sobre ellas, obligándonos a veces a abandonar concepciones excesivamente simplistas en las que nos habíamos amurallado pacíficamente. Es ley general en la evolución de *nuestro* conocimiento sobre el mundo y la palabra infalible de Dios. Todas las generaciones han estado sujetas a ese esfuerzo por comprender la realidad siempre la misma y siempre más y más compleja.

El tema del pecado ha estado sujeto a esa ley. Su problemática científica y teológica actual es vasta y profunda.

En el terreno médico-psicológico, el psicoanálisis, con los estudios sobre neurosis, psicosis, complejos... tiende a puntualizar y deslindar de la noción de pecado los elementos que se deben exclusivamente a factores irresponsables. La endocrinología médica tiene mucho que decir sobre la interactividad entre cuerpo y espíritu libre, aclarando responsabilidades. Por citar sólo un ejemplo, el complejo de culpabilidad; ¿es un mero epifenómeno de una deficiencia glandular, o la angustiosa conciencia continua de un estado de pecado?

No menor es el interrogante levantado en lo jurídico. ¿Habremos de borrar de nuestros diccionarios los términos indicando delito, delincuencia, crimen... compeñiéndolos todos bajo el rótulo genérico de *enfermedad*? ¿Habrá que conservar el tradicional sentido de cárcel punitiva, o las antiguas “negras mazmorras” se transformarán en reconfortantes viviendas-reformatorios, simples hospitales para enfermos mentales donde el enfermo-asesino se someta a una intervención médico-psicológica?