

lones por los cuales la inteligencia sube de las cosas exteriores hasta Dios. Nosotros los hemos señalado en el texto de este trabajo.

En realidad, el esquema mental de la interioridad agustiniana, que luego se va a ampliar en los *Soliloquios* y en *Del Maestro*, se halla ya perfectamente delineado en el libro *Del Orden*. Remitimos a la interpretación que del valor de la interioridad en los *Soliloquios* hemos adelantado ⁷⁵, para una cabal interpretación de los textos agustinianos sobre la interioridad en los libros *Del Orden*.

⁷⁵ CIENCIA Y FE, 40 (1954).

LA FILOSOFIA INGLESA CONTEMPORANEA (II)¹

Por FREDERICK C. COPLESTON, S. I. — Stonyhurst - Inglaterra

V

G. E. Moore, en sus *Principia Ethica*, al paso que rechaza el hedonismo, mantiene una concepción teleológica de la ética. «Lo bueno», que es indefinible, es un fin en sí mismo; «lo recto» está supeditado a lo bueno y significa «la causa de un buen resultado». Pero en un célebre artículo, publicado en 1912, el profesor H. J. Prichard (1871-1947), de Oxford, puso en duda, en general, toda concepción teleológica de la Ética. El artículo llevaba por título *Does Moral Philosophy rest on a Mistake? ¿Descansa la filosofía moral sobre un error?* ² y en él Prichard calificaba de falacia suponer que el fin propio del filósofo moral es dar las razones para creer que las acciones que yo tengo por obligatorias lo son en realidad. Intuímos inmediatamente que la acción X es recta, esto es, que ella debe ser realizada. En 1922, Prichard, en su clase inaugural, *Duty and Interest*, como profesor de filosofía moral en Oxford, extendió su ataque hasta negar que lo recto esté subordinado a lo bueno. La afirmación de Prichard acerca del intuicionismo ético dió lugar a una viva discusión, especialmente entre los filósofos de Oxford. En 1928 E. F. Carritt (n. 1876), publicó *The Theory of Morals*, en la cual habló de «la falsa distinción de medios y de fines», y afirmó que «el *summum bonum* ha sido *el ignis fatuus* de la Filosofía Moral». Más importante ha sido el libro *The Right and the Good* (1930) del eminente profesor universitario Sir W. D. Ross,

¹ Véase la primera parte de este artículo en el número 39 de CIENCIA Y FE.

² Reproducido en *Moral Obligation* («Obligación Morals»), 1949.

en el cual el autor realiza un cuidadoso análisis de los términos «recto» y «bueno». Decidido enemigo del utilitarismo, ha rechazado toda tentativa de demostrar que «recto» significa «causa de un bien no moral». Un acto recto puede producir, por supuesto, un buen resultado, pero no es recto por este motivo. La rectitud es una propiedad irreductible, que se discierne intuitivamente. Pero para responder a la objeción de que las intuiciones morales difieren entre sí, Ross introdujo la distinción entre la rectitud *prima facie* y la rectitud sin calificativos³.

La concepción teológica de la Etica fué también atacada por el profesor J. L. Stocks (1882-1937), quien sostuvo que la interpretación de la Etica, en términos de fin y significación, no representa la actual conciencia moral. Pero en su breve discusión⁴, el Prof. J. H. Muirhead señaló que la palabra «finalidad» se puede usar ambigüamente: lo que significaría «finalidad» para un utilitarista, por poner un ejemplo, no es lo que significa para Aristóteles su *télos*. Y en su libro *Some Problems in Ethics* (1931), H. W. B. Joseph (1867-1943), al paso que está de acuerdo con los demás participantes de la discusión en su ataque al utilitarismo ético, trata de suprimir la dicotomía entre lo recto y lo bueno, sosteniendo que la bondad es la generalización en una cosa de la forma de su propio ser. La rectitud es una forma de la bondad, y el fin último del filósofo es el de definir la bondad común a todas las acciones rectas. En 1938 apareció *From Morality to Religion*, por el profesor W. G. de Burgh (1866-1943), obra en la cual partió de una posición fuertemente marcada por la influencia de Kant, de donde llegó a buscar la armonización entre «recto», «obligación» y «bueno», en una metafísica teística⁵.

El intuicionismo ético iniciado por Prichard y elaborado por Ross, todavía tiene sus defensores. Ha sido reafirmado por E. F.

³ En *Foundations of Ethics* (1939), Sir David Ross refirmó su posición, con modificaciones, y discutió la crítica dirigida contra sus opiniones, expuestas en *The Right and the Good*.

⁴ *Rule and End Morals*, 1932.

⁵ Sus puntos de vista están resumidos en la obra póstuma del autor, *The Life of Reason* (1949).

Carrit en *Ethical and Political Thinking* (1947), y desempeña cierto papel en *The Definition of Good* (1947), por el Dr. A. C. Ewing, de Cambridge. Entre tanto, sin embargo, la teoría emotiva de la ética ha ido ganando popularidad. En la primera edición de *Language, Truth and Logic*, el profesor Ayer sostuvo que los símbolos éticos normativos son inanalizables, por cuanto su función es «emotiva». Los términos éticos sirven para expresar nuestros sentimientos, y están calculados también para despertarlos y, de esta manera, estimular la acción. Así, pues, las afirmaciones éticas, cuando no pueden ser interpretadas como puras afirmaciones empíricas, no pueden ser ni verdaderas ni falsas: son, en parte, expresiones de sentimientos, y, en parte, de órdenes. En su introducción a la segunda edición, Ayer admitía que se requería un análisis más detallado de las afirmaciones éticas, y remitió a *Ethics and Language* (1945), por el profesor americano C. L. Stevenson, obra que desde entonces ha ejercido amplia influencia en Gran Bretaña. La teoría emotiva de la Etica ha sido atacada, por ejemplo, por el doctor Edwin, en la obra anteriormente mencionada. Una fuerte crítica ha presentado también el profesor H. J. Paton, universitario kantiano. Sostiene que la teoría emotiva es, en primer lugar, oscura. El sentido de la palabra «emotiva» es difuso. Pero el mayor defecto de la teoría es que no llega a establecer una distinción clara entre las actitudes de la voluntad y las meras emociones. En general, la teoría no explica la bondad moral, ni las acciones morales ni los juicios morales, y, consiguientemente, no alcanza a cumplir la función de una teoría de la moral. El profesor Paton es un campeón de la razón⁶, y su propia teoría de la Etica, expuesta en *The Good Will* (1927), es marcadamente idealista, considerándose la coherencia como la prueba de la bondad.

Aunque la teoría emotiva de la Etica ha ejercido, sin duda alguna, amplia influencia, generalmente se reconoce que requiere todavía un cuidadoso examen. Por supuesto, se está realizando. Pero en el proceso de dicho examen la teoría está sufrien-

⁶ Una colección de artículos suyos publicada en 1951 lleva por título *In Defence of Reason*.

do una considerable metamorfosis. Además, no debe creerse que el acercamiento lingüístico a la Ética implica necesariamente la aceptación de la teoría emotiva. Que esto en realidad no sucede, puede verse en un importante trabajo de Mr. S. E. Toulmin, *An Examination of the place of Reason in Ethics* (1950). El autor, que adopta un manifiesto enfoque lingüístico de la Ética, cree, evidentemente, que hay algo de verdad en las opiniones adelantadas por Ayer y Stevenson; pero se inclina a una concepción teleológica de la Ética. Puede notarse también que Mr. R. B. Braithwaite, de Cambridge, a quien hemos mencionado anteriormente como empirista lógico, defendió hace poco una interpretación teleológica de la Ética. Creemos que puede afirmarse que al presente existe una renovada tendencia a poner de relieve la conexión entre la razón y la Ética. Se ha visto que los términos éticos no pueden ser considerados como meras «exclamaciones», y que la Ética, para que pueda ser comprensible debe ser integrada en el molde general del comportamiento humano y social.

Durante mucho tiempo estuvo de moda tratar la Ética como autónoma, y, dada la actitud dominante respecto de la metafísica, no debe esperarse mucha discusión sobre las bases metafísicas de la Ética. Pero existen, tal vez, algunas señales de que aun este tópico podrá ser pronto considerado en mejor predicamento que al presente.

VI

La filosofía política, en los últimos años, se ha ocupado, como era de esperar, ampliamente en el análisis de los fundamentos e ideales del Estado democrático y de sus relaciones con las otras formas de la organización política. Esto aparece, por ejemplo, en *The Modern Democratic State* (1943), por Lord Lindsay de Binker (1879-1951) y *Reflections on Government* (1942), por Sir Ernest Barker (n. 1874). Algunas obras toman el aspecto de un fuerte ataque contra el totalitarismo. Un ejemplo muy discutido de ello es la obra del Prof. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945). La «sociedad abierta» procura la libertad y provee al ejercicio de las facultades críticas y cien-

tíficas del hombre; al paso que «la sociedad cerrada», (el marxismo, por ejemplo), ahoga el juego libre de la discusión crítica. Uno de los blancos de la crítica del Dr. Popper es Platón, descrito como filósofo totalitario. El otro es Hegel, cuyas ideas políticas tal vez no están expresadas por Popper con ecuanimidad. El totalitarismo ha sido atacado también en *The State and the Citizen* (1948), una introducción excelente a la filosofía política por Mr. J. D. Mabbot (n. 1898), de Oxford. El autor critica la noción de Estado como entidad suprapersonal. Para él el Estado no es más que una entre muchas formas de asociación. Sin embargo, en la obra de Mr. T. D. Weldon, *States and Morals: A Study in Political Conflicts* (1946), la tesis mantenida es que ninguna teoría particular sobre el Estado puede tener aceptación universal, por cuanto las teorías rivales no solamente dependen de creencias morales incompatibles sobre el valor del Estado y de los individuos, sino que cada una de ellas es defendible en el terreno lógico. Todo lo que podemos hacer nosotros es aceptar este estado de cosas y tratar de buscar una acomodación pacífica en el terreno de la práctica. La desconfianza hacia las concepciones utópicas y la oposición a las teorías *a priori* del Estado, es realmente común a los modernos filósofos políticos; pero, generalmente hablando, el teórico político inglés, al paso que subraya el desarrollo y crecimiento histórico, trata de hallar una base moral para distinguir entre las formas de organización y gobierno político, diferentes e incompatibles. Esto pueden realizarlo difícilmente, a no ser a costa de una gran incoherencia, los que admiten la teoría emotiva de la ética en una de sus formas más crudas. Pero aquellos que escriben sobre filosofía política no son, generalmente, partidarios de dicha tesis.

Acerca de la filosofía de la historia, podría notarse que en el libro mencionado anteriormente, el profesor Popper rechazó juntamente la idea de una necesidad y de un molde en la historia. La creencia de que existe tal molde ha sido por él denominada «historicismo». Una concepción muy diferente ha sostenido en su famosa obra *A Study of History* (6 vols. 1934-39), el profesor A. J. Toynbee (n. 1889). Un resumen de la misma se publicó en 1946, en un solo volumen. La obra es extraordina-

riamente rica en enseñanzas y en interés. Pero ha sido criticada desde diversos enfoques. Así, por ejemplo, se ha dicho que el autor tiende excesivamente a generalizar y se ha objetado que se suponen juicios de valor, que están fuera de lugar en una interpretación empírica de la historia. Además, la «ley» de pregunta y respuesta, introducida para explicar el surgir de las civilizaciones, ha sido calificada de «tautológica», sobre la base de que el autor mide principalmente el grado de la pregunta, de acuerdo a la verificación o no verificación de la respuesta, que precisamente debe explicar. Pero no puede existir duda alguna acerca de que se trata de una obra maestra cualesquiera sean los defectos que puedan descubrirse en ella.

Una interpretación teísta de la historia ha mantenido el Prof. H. Butterfield (n. 1900), de Cambridge, en su obra *Christianity and History* (1949). Asimismo, el conocido historiador y filósofo de la cultura, Christopher Dawson (n. 1889), católico, ha subrayado repetidamente la base religiosa de la cultura⁷. Los acontecimientos históricos del siglo actual condujeron, como era de esperar, a la reflexión sobre las causas del origen y decadencia de la cultura y sobre los presupuestos y fundamentos de las mismas, y cierto número de escritores han hecho notar el fundamento religioso de la cultura. Pero, al paso que un escritor como Dawson es un creyente firme de la verdad religiosa, el profesor R. G. Collingwood (1889-1943), cuya obra póstuma, *The Idea of History*, apareció en 1946, manifestó su convicción de que cada cultura tiene sus presupuestos absolutos e implícitos, respecto de los cuales no puede plantearse la cuestión de la verdad o la falsedad. Uno de los trabajos del filósofo es analizar y explicar los presupuestos metafísicos y absolutos de cada época cultural; pero la verdad o falsedad solamente pueden aplicarse respecto de otros presupuestos relativos, que pueden ser demostrados empíricamente. La idea de Dios, por ejemplo, es, en su esencia, un presupuesto absoluto. Ciertamente, es valiosa, pero su verdad o falsedad no puede ser verificada.

⁷ Entre las obras recientes de este autor hay que mencionar *The Judgment of the Nations* (1943), *Religion and Culture in Mediaeval Europe* (1949) y *Religion and the Rise of Western Culture* (1950).

VII

Aunque el movimiento lingüístico domina, sin duda ninguna, el pensamiento actual de Gran Bretaña, sería un grave error pensar que todos los filósofos británicos suscriben la idea de que la filosofía puede identificarse con el análisis lingüístico. Entre los filósofos de la anterior generación que critican las tendencias actuales, debemos mencionar especialmente a dos en relación con la Ética: Sir David Ross y el Profesor H. J. Paton. El primero es muy conocido por sus valiosos comentarios a la *Física y Metafísica, Primeros y Segundos aallíticos* de Aristóteles y por sus trabajos en general sobre la filosofía de Aristóteles y por sus trabajos en general sobre la filosofía de Platón. De las obras del profesor Paton debemos mencionar, en particular, *Kant's Metaphysic of Experience* (2 vols., 1936) y *The Categorical Imperative* (1949). Asimismo, aun cuando nadie acusaría al profesor C. D. Broad (n. 1887), de Cambridge, de ser un metafísico especulativo, y aunque el filósofo tiene para él como misión el análisis crítico de los conceptos usados en el lenguaje común y en la ciencia, sin embargo tiene poca simpatía hacia el dogmatismo del positivismo lógico. Evidentemente, no cree que la filosofía especulativa pueda alcanzar conocimiento cierto alguno y rechaza la concepción de la filosofía como destinada a procurar una guía para la vida: los vuelos del entendimiento especulativo y de las utopías de los filósofos políticos principales del pasado, están igualmente ajenos a su mentalidad sobria, ponderada y crítica. Pero no duda en dirigir su poderoso criticismo y su un tanto mordaz ingenio contra los movimientos de moda en la actualidad. El buen sentido, la claridad y la apertura a todos los aspectos de un problema constituye su ideal del método filosófico, pero prefiere que estos dones sean empleados en problemas de importancia más bien que en lo que él llama «cortar cabellos en el aire».

Ha habido de los positivistas lógicos como de hombres ocupados asiduamente en «lavar cada uno los andrajos de los otros»; por otra parte, continúa refiriéndose a los filósofos que tratan de problemas de interés e importancia humanas como

«frecuentemente demasiado confusos y locos». En cuanto a él, ha escrito sobre temas de epistemología, ética y psicología. Sus simpatías van dirigidas preferentemente a los filósofos de la generación anterior, como Sir David Ross, y no a las tendencias modernas.

Entre otros filósofos que se mantienen aparte de la corriente actual del pensamiento, hay que citar al profesor A. D. Ritchie (1891) de Edimburgo; al prof. H. A. Hodges (n. 1905), de Reading; al profesor A. A. Luce (n. 1882), del Trinity College, Dublin, y al profesor T. A. Jessop (n. 1896), de Hull. El profesor Luce es un partidario de Berkeley; tanto él como el profesor Jessop dirigen la edición crítica de las obras de Berkeley. Existe algún que otro filósofo que participa de la tradición hegeliana. Así, el profesor T. M. Knox (n. 1900), de St. Andrews, director de *The Philosophical Quarterly*, quien ha publicado una buena edición inglesa de la *Filosofía del derecho* de Hegel (1942). También Mr. G. R. G. Mure (n. 1893), de Oxford, ha publicado obras sobre Hegel. Entre los que critican el positivismo podemos mencionar al lógico de Oxford, W. Kneale (nació 1906), cuya obra importante, *Probability and Induction*, apareció en 1949.

No han faltado algunos ataques directos contra el positivismo lógico. En 1950 han aparecido dos: *A Critic of Logical Positivism*, por el Dr. C. E. M. Joad (n. 1891), y *The Philosophical Predicament*, por el Prof. W. F. F. Barnes (n. 1909), de Durham. El doctor Joad ha señalado críticas muy importantes al positivismo lógico. Pero él, a su vez, queda expuesto a crítica en varios puntos. Así, por ejemplo, uno de los críticos señala que la clase de positivismo elegido como blanco de sus ataques «es ya un episodio terminado»: el prof. Ayer no se expresa actualmente en la misma forma que lo hacía cuando se hallaba bajo la influencia del Círculo de Viena. El libro del prof. Barnes es más cuidadoso y toma un campo más amplio de discusión. Reconoce los méritos del Análisis lingüístico, pero observa sus ambigüedades y señala la gran parte del «camouflage metafísico» que tienen los mismos que hacen profesión de rechazar la metafísica. Idéntica observación hace el escritor marxista Mr. Corn-

forth (1909), en su obra *In Defense of Philosophy against Positivism and Pragmatism* (1950).

Vale la pena notar que, aun cuando el positivismo se ha visto sujeto a ataques como los que hemos mencionado, y aun cuando, generalmente, están de acuerdo todos en que el positivismo del antiguo tipo dogmático es insostenible y pasado de moda, han aparecido algunos libros, por lo menos entre los filósofos profesores en las universidades, en los cuales la metafísica especulativa se ha desarrollado de una manera positiva. Aun aquellos que afirman su creencia en la posibilidad de la metafísica permanecen en cierta incertidumbre sobre la naturaleza precisa de la metafísica, de sus teorías y argumentos. Una tentativa seria para tratar este problema la ha realizado la profesora D. M. Emmet (n. 1904), en su obra *The Nature of Metaphysical Thinking* (1945), en la cual discute la naturaleza del pensamiento analógico. Debe mencionarse también un buen ejemplo de metafísica teísta en la obra del Dr. A. Farrer (n. 1904), de Oxford, *Finite and Infinite* (1946). En el decurso de su argumentación él reafirma y defiende la noción de substancia que tantos filósofos consideran ya totalmente desacreditada, en parte, según creemos, porque el término significa para ellos principalmente el concepto de substancia de Locke.

Si hasta el presente no hemos dicho nada sobre el escolasticismo en general o el tomismo en particular, se debe simplemente a que el escolasticismo significa una parte pequeña en la vida filosófica del país. Es fácil comprender por qué el número de los filósofos escolásticos es pequeño. El escritor escolástico puede contar, sin duda ninguna, con una atención benévola si se muestra, a su vez, atento a los intereses y a las maneras de pensar de sus contemporáneos, y algunos de los escolásticos se dan cuenta perfectamente de ello y son bien conocidos. Pero el clima de pensamiento no es favorable, en general, para los sistemas, y mucho menos para los sistemas que han sido concebidos para servir a intereses extrafilosóficos.

Entre los escritores escolásticos debemos mencionar al doctor D. J. B. Hawkins (n. 1906), cuyos escritos han llamado bastante la atención, por ejemplo, *Causality and Implication* (1937)

y *The Criticism of Experience* (1945). El nombre del Padre M. C. D'Arcy, S. I., es muy conocido y su manera de discutir las ideas filosóficas ha atraído a un gran público. Entre sus publicaciones figuran *Thomas Aquinas* (1930), *The Nature of Belief* (1931), y *The Mind and Heart of Love* (1945). El Dr. E. L. Mascall (n. 1905), de Oxford, ha tratado de trasponer en un idioma moderno la teología natural tomista en sus libros *He Who Is* (1943) y *Existence and Analogy* (1949); en tanto que *Certainty, Philosophical and Theological* (1948), escrito por Dom Iltyd Trethowan, O. S. B., (n. 1907), despertó ciertas discusiones. E. I. Watkin (n. 1908), manifiesta en sus escritos una mente independiente; su obra principal es *A Philosophy of Form* (1935, nueva edic. 1950). Frederick C. Copleston, S. I., (n. 1907), ha escrito sobre temas históricos (*Nietzsche*, 1942; *Schopenhauer*, 1946; *Medieval Philosophy*, 1952; y *A History of Philosophy*, de la cual han aparecido hasta ahora tres volúmenes). En general, debe notarse que no es común entre los escritores escolásticos el conocimiento y el aprecio de la lógica moderna. Pero los artículos del Padre Ivo Thomas, O. P. (n. 1912), demuestran que hay alguna excepción. Esperamos que el tomismo manifieste su capacidad de desarrollo y que, de esta manera, aumente su influencia.

VIII

El lector habrá advertido que no hemos dicho nada sobre el existencialismo. En nuestra opinión, no hay, en realidad, nada que decir, salvo que el existencialismo ha ejercido muy poca influencia en la filosofía académica, si es que puede notarse alguna. Por supuesto, en los círculos intelectuales se ha tenido algún interés por el tema, y algunos filósofos lo han comentado. Alguna vez se le dispensa un trato más o menos simpático. Pero, hablando en general, los comentarios de los filósofos toman una actitud dudosa sobre el carácter de la significación de tal o cual término usado por los existencialistas. Algunas de las observaciones de Heidegger, por ejemplo, han sido el blanco de las críticas de los analistas. Kierkegaard ha ejercido, sin duda, alguna

influencia en ciertos ambientes teológicos; pero en lo que se refiere a la filosofía académica universitaria, sería difícil señalar algún inglés existencialista. Así como tampoco hay, que nosotros sepamos, ningún profesor marxista de filosofía, aunque haya algunos profesores marxistas en otras Facultades. El análisis lingüístico no es, en general, favorable ni al existencialismo ni al marxismo. El tomismo es considerado como más o menos respetable, por cuanto los tomistas tratan de definir sus términos; pero el existencialismo es considerado frecuentemente como intelectualmente descalificado, al paso que al marxismo se lo considera como un sistema dogmático totalmente ligado a intereses y propósitos políticos.

El pensamiento filosófico contemporáneo en Gran Bretaña está, pues, más próximo a la filosofía de los Estados Unidos o a la de los países escandinavos que a la filosofía de los países europeos, como Francia y Alemania. Las discusiones y especulaciones metafísicas y las preocupaciones por los «problemas humanos», que tan importante parte tienen en la filosofía continental, están más o menos ausentes de la filosofía académica en Gran Bretaña. Hemos notado que no existe, en manera alguna, un repudio universal de la metafísica en Inglaterra; pero los metafísicos son muy lentos para especular y piensan por lo menos dos veces las cosas antes de hacer afirmación alguna. La crítica por parte de los positivistas y de los analistas les ha hecho adoptar una actitud muy cautelosa. Esta actitud indecisa de parte de los metafísicos es mucho más marcada en Gran Bretaña que en los Estados Unidos, donde parece haber mayor variedad y donde existen escuelas de pensamiento más o menos definidas.

En cuanto la filosofía no se propone seguir enteramente un camino aislado propio y exclusivo sino que es un elemento de la cultura humana, resulta interesante buscar los factores generales sociales y culturales que favorecen el predominio del actual movimiento filosófico. Pero sobre este punto no se puede dogmatizar con provecho; y, por cuanto no podemos tratarlo detenidamente, lo vamos a omitir. Sin embargo, desde el punto de vista puramente filosófico, creemos que el análisis filosófico ha realizado un trabajo útil de purificación. Los sistemas filosóficos, fruto de la imaginación, que reflejan la psicología de sus auto-

res, pueden tener su utilidad y pueden, hasta cierto punto, producir alguna satisfacción como construcciones estéticas o «tours de force» de la inteligencia; pero es también bueno que ellos sean llamados a dar cuenta de sí ante el tribunal de la razón crítica. El análisis lingüístico es enemigo del pensar nebuloso, de los términos y de las frases cuyo sentido es ambigüo o cuya función es emotiva, de los presupuestos faltos de crítica y de las generalizaciones precipitadas. Todo esto es bueno. Por eso el movimiento crítico en filosofía ha aportado un alto grado de claridad, honestidad y precisión.

Al mismo tiempo el análisis lingüístico puede degenerar en una pura trivialidad. Existe o ha existido la tendencia a dejar de lado problemas de interés humano o de importancia permanente, la filosofía ha tendido a ser el coto cerrado de los académicos y permanecer divorciada de los intereses del público intelectual y reflexivo, pero que no participa de la actividad académica y del entrenamiento dialéctico. Por supuesto, se responde que es inútil mirar la filosofía como información para responder a los «últimos problemas» o para ser una guía en la vida. Para la información acerca de los hechos debemos ir a la experiencia y a la ciencia; en cuanto al resto, debemos quedar en nuestras decisiones personales. Todo lo que la filosofía puede hacer es esclarecer y elucidar el significado; y es muy dudoso si, los que se llaman «últimos problemas», pueden ser tratados, y ni aun planteados, por los filósofos. Queda, sin embargo, en pie el hecho de que estos problemas son de gran importancia para los seres humanos; continúan surgiendo y, sin duda ninguna, seguirán planteándose siempre. Si ellos no son tratados dentro del ámbito de la filosofía académica, serán estudiados fuera. No debe sorprendernos, pues, que algunos de los analistas muestren cierta insatisfacción por la trivialidad de la filosofía. Es evidente, según creemos, cierto proceso de ampliación del interés y de una mayor tolerancia. La influencia del positivismo dogmático ha disminuído considerablemente, aun cuando lo que se puede llamar «la mentalidad positiva» alcanza todavía gran influencia. Siempre es peligroso hacer profecías sobre el desarrollo futuro de los acontecimientos; pero creemos que pue-

de razonablemente sostenerse que el abismo entre los analistas y los filósofos más tradicionales está disminuyendo, y parece como que el nuevo movimiento se ampliara y profundizara, de manera que asimile cada vez más los temas tradicionales de la reflexión filosófica. Debe notarse, sin embargo, que cada parte ha aprendido de la otra. No se trata de saber cuál de las dos llevará la «victoria» sobre la otra, sino más bien de discusiones provechosas para ambas dentro del campo general de la filosofía. Como ha notado un eminente analista, es un error pensar como si se estuviera preparando una especie de elecciones generales en el campo de la filosofía, en las cuales las «escuelas» tendrían el lugar de los partidos políticos.

Debe, sin embargo, notarse, que cuanto más amplio se torna el movimiento analista, resulta menos aceptable su actitud de que todos los problemas filosóficos son problemas del lenguaje. No se ha dado hasta ahora, según creemos, una definición satisfactoria de lo que constituye un problema lingüístico; el término tiende a resultar una palabra-portaobjetos, que contiene no solamente los problemas que pueden describirse razonablemente como problemas lingüísticos, sino también otros que no pueden ser descritos como tales plausiblemente, o que de ninguna manera pueden ser llamados «problemas lingüísticos» en el mismo sentido. Y en cuanto la expresión «problema lingüístico» alcanza un sentido más amplio, resulta su significado más indefinido.

Debería notarse también que queda todavía mucho que hacer en el campo del estudio lingüístico. Algunos analistas se inclinan a hacer afirmaciones temerarias sobre la dependencia de las ideas filosóficas respecto de las estructuras sintéticas de los diversos lenguajes, y estas aseveraciones se repiten luego en forma poco crítica. Pero es un tema importante y un problema de investigación detallada y sin prejuicios: no puede esperarse de nosotros que aceptemos el *ipse dixit* de ningún filósofo, por muy celebrado que sea, especialmente cuando no ha realizado estudio alguno sobre lenguas comparadas. Además, los filósofos analistas ingleses, al dedicarse en su mayor parte a análisis lingüísticos minuciosos, no han producido hasta ahora sino muy poco

en el campo general de la teoría semántica en comparación con sus colegas americanos.

El movimiento del análisis lingüístico ha llamado la atención una vez más sobre los problemas relacionados con el uso del lenguaje analógico, problemas que habían sido olvidados, salvo escasas referencias, por casi todos los filósofos representativos desde la Edad Media. Asimismo, el moderno desarrollo de la lógica, el análisis y la clarificación de los diferentes tipos de proposiciones, realizados por los filósofos modernos, deben estimular una reflexión seria y prolongada sobre la naturaleza y función de la metafísica y, en particular, sobre la naturaleza y el estado de los «principios metafísicos». Si se da a estos problemas la atención seria que merecen, se podrá hallar posiblemente al fin que el movimiento analítico, aunque aparece a veces hostil a la metafísica, habrá contribuido al progreso de la reflexión metafísica. El metafísico puede, por supuesto, permanecer aislado del actual movimiento del pensamiento filosófico y esperar que cambie la situación; pero puede también reconocer la realidad de los problemas suscitados por los analistas e intentar afrontarlos. La segunda actitud es la que nos parece más aconsejable.

LA BELLEZA TRANSCENDENTAL

LA BELLEZA

«Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección (lo inacabado es por ello feo); segundo, la debida proporción y armonía; y por último, la claridad.

Enseña en este famoso texto el Aquinate las notas que él llama *requisito de la belleza*, y que serían tres, a saber: integridad o perfección, proporción o consonancia y claridad. En estas tres vendrían a resolverse, después de un análisis de ellas, la mayoría de las notas que antiguos y modernos han puesto en la definición de la belleza. Proporción y claridad (Dionisio, *De Div. Nom.* c. 4). Medida elegante de las partes, o el esplendor de las formas sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre diversas fuerzas o acciones (San Alberto Magno). Esplendor del orden. (S. Agustín). Esplendor de la verdad (Plotino). Lúcido orden (Horacio). La belleza no es una cualidad absoluta en el cuerpo hermoso, sino un agregar de todo aquello que es conveniente para tal cuerpo (Escoto). No es otra cosa la hermosura sino una igualdad numerosa (San Buenaventura). La belleza es la bondad de la cosa en cuanto que conocida deleita. (Kleutgen). La unidad en la variedad (Mendelssohn-Cousin).

Para mejor estudiarlas, pasemos a considerar particularmente cada una de esas notas y además trataremos de penetrar las relaciones que ellas tienen con los trascendentales del ser, unidad, verdad y bondad, aceptados unánimemente por los escolásticos.

Consiste ella formalmente en la posesión de todo aquello que necesita un ser, para ser, en el orden en que es. Y dice el Angélico que puede ser de dos maneras, que él llama perfección primera y segunda.

Perfección primera es aquella según la cual la cosa en su substancia es perfecta; la cual perfección, ciertamente, es la forma del todo que surge de la integridad de las partes.

Perfección segunda es el fin; el fin empero es operación, según es fin del citarista tocar la cítara; o bien es algo conseguido por la operación, como es fin del constructor la casa que él realiza edificando (S. th. I. q. 73, a 1, c.).

¹ «Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas...» (S. th. I, q. 39, a. 8, c.).