

NOTA BIBLIOGRAFICA

SIEGMUND, G. - *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*. Herder. Freiburg, 1950 2.^a ed. pp. 445. (La 1.^a edición es de 1941).

Es ésta la obra de un hombre cuya especialidad es la biología experimental y que ha encontrado en los fenómenos de su ciencia, sometidos a una depuración crítica, la amplia base para una renovación de la prueba teleológica. Después de haber señalado en la Introducción (pp. 7-20) la perención de aquella época del monismo y del materialismo que consideraba caduco todo intento de demostrar la existencia de Dios, en contraste con el interés que ha adquirido de nuevo el problema para muchos científicos y filósofos contemporáneos (por ejemplo Driesch, Neuberger, Max Hartmann, Jaspers, Friederichs), el primer capítulo narra la historia extensa y completa de la prueba (pp. 21-174), refiriéndose no sólo a sus representantes clásicos, sino también a sus partidarios contemporáneos, como J. H. Fichte, Trendelenburg, Brentano, Ed. v. Hartmann, Schell, Pauly, Külpe, Driesch, Garrigou-Lagrange, Nink, Mausbach y Scheler. Este capítulo tiene por fin, más allá de lo meramente histórico, contribuir con ello a la aclaración de los términos del problema mismo. Por eso expone también el desarrollo de los conceptos de *telos* y de teleología, incluso en aquellos que no los vinculan a la prueba de Dios. Especialmente importante para delimitar el terreno a explorar es el párrafo dedicado a las concepciones teleológicas en la Física. A pesar de que destacados físicos contemporáneos, como Planck y Bavinck, interpretan muchos fenómenos físicos desde un punto de vista teleológico, Siegmund opina que esto es indemostrable y que se trata sólo de un «como si», de una ficción. Por eso la esfera de lo inorgánico no puede servir para la prueba teleológica, como lo intentó Brentano (p. 80 y ss.). Tampoco es prudente basarse en la concepción teleológica de la física del átomo, a causa del cambio continuo de interpretaciones que aún reina en ésta (p. 91 c.). La mera adecuación entre la naturaleza anorgánica y la orgánica no demuestra que en lo anorgánico haya tendencia al fin. También el mar se adecúa a nuestros barcos, pero es porque el hombre hace los barcos de modo que se adecúen al mar, no éste a aquéllos. De aquí se concluye que no se puede demostrar la teleología universal de todo acontecer (p. 94 s.).

El autor critica también la demostración de la teleología que intentan muchos escolásticos. Sto. Tomás no asegura el finalismo de la naturaleza por medio de indagaciones empíricas particulares que fundan luego una inducción. El fin es para él un principio *a priori* metafísico, constitutivo. En cada cosa hay un fin

interno en virtud de su forma. Pero según Br. Meijer, Tomás funda la teleología de la naturaleza en la sabiduría del Creador, y no es un principio *a priori*, evidente e inmediato, de suerte que la prueba teleológica es el resultado de un círculo (p. 54). La prueba de Tomás, si bien rigurosa y clarísima, es sólo un esquema, pues cada una de sus partes esconde problemas no resueltos (p. 56). La concepción *a priori* de la tendencia al fin, sostenida por S. Tomás, Suárez, Garrigou y Nink, supone el concepto aristotélico de la materia. Pero la falta completa de ser y la total indeterminación no son compatibles ni con el ser real ni con lo pensable. Un algo tiene que estar determinado internamente, de lo contrario no sería aprehensible como «algo». Además, si la materia posee tendencia hacia la forma, si es causa de imperfección y principio de individuación, no puede ser pura potencia, término medio entre el ser y el no ser. (Meyer) (p. 66 s.). La indeterminación es siempre relativa, nunca absoluta, pues esto contradiría la determinación interna de todo ser exigida por el principio de identidad. Por lo mismo es absurdo afirmar que una causa eficiente para ser tal necesita una determinación de dirección que se le añada. En general, el sentido y la tendencia al fin que posee todo ente y en los que la Escolástica ve casi un axioma, implican ya, en gran medida, una especulación metafísica (69).

El capítulo segundo contiene la formulación preliminar de la prueba, mostrando que en su esencia es un raciocinio por analogía con las obras del arte humano. Así como en toda materia que presenta una información, por ejemplo un hacha o una espada, hay un «sentido» objetivado que lleva a la conclusión de que lo ha hecho un hombre, un espíritu personal, que ha pensado y luego realizado el «sentido», así también en el orden de la naturaleza descubrimos un espíritu objetivado y de ahí concluimos una Personalidad divina como dadora del sentido de ese orden. Tal espíritu objetivado lo hallamos, por ejemplo, en los animales que preparan lugares de incubación sin aprendizaje ni ensayo ni ejercicio previos. El gorgojo del álamo corta la hoja en un minuto en forma de S según una ley matemática, luego raja el nervio central de la hoja y la corta por el lado izquierdo, pone los huevos en ella y entonces envuelve los dos lados en forma de embudo. Así la larva puede alimentarse con la savia y, cuando la hoja se seca y cae, puede arrastrarse por el suelo y está pronta para la crisálida. Se prueba que si la hoja se corta en otra dirección, el problema del embudo se dificulta o se hace imposible. El biólogo puede comprender todo eso por referencia a un sentido de fin. Explicarlo por el instinto, sería recurrir sólo a una palabra que ocultaría el problema, pues el hecho constatado de un espíritu objetivado en la naturaleza no contiene ninguna necesidad propia. Esto conduce a preguntarse por un portador personal espiritual como dador del «sentido», el cual ha de ser un ente que se baste a sí mismo.

Pero hay que profundizar y asegurar cada uno de los elementos de la demostración: 1) frente a la exclusividad de la demostración por causas eficientes, demostrar la posibilidad de la determinación por fines, y su validez real frente a la interpretación puramente subjetiva de la teleología; 2) mostrar empíricamente con ejemplos particulares la determinación final y demostrar que ciertos hechos no sólo la hacen posible sino que la exigen; 3) demostrar el paso trascendente desde el espíritu objetivado en las cosas hasta un sujeto per-

sonal dador del sentido de la naturaleza, que no es sólo un demiurgo, sino un ser absoluto y divino; 4) mostrar la existencia del sentido en el ser del hombre, el sentido de su vida en el que la teleología aparece de modo inmediato, más eficaz y convincente, especialmente en la aspiración esencial a lo Absoluto (pp. 174-183).

Este esquema se desarrolla minuciosamente en los capítulos siguientes que son los realmente fundamentales. El eje en torno al cual gira toda la demostración lo constituyen la rica descripción de los fenómenos orgánicos y su interpretación teleológica, apoyada en finas y certeras distinciones metódicas y conceptuales, contenidas en el tercer capítulo. El autor comienza por deshacer la concepción del monismo mecanicista para el que el ser consta de una sola capa. Los ejemplos sencillos de la melodía y del libro evidencian que aquí hay algo que no puede comprenderse mecánicamente por la medición de las ondas sonoras o los movimientos de la linotipo, sino que ambos tienen un «sentido» que trasciende a lo mecánico. Esto muestra que hay diversas capas de realidades (p. 183 ss.).

La vida tiene su técnica constructiva, como la tiene el hombre; sus hechos revelan una adecuación, un sentido, si bien le falta, a diferencia del hombre, la intuición consciente de ese sentido. La estructura esponjosa de los huesos huecos está construida exactamente de acuerdo a las mismas leyes físicas de tensión y presión que ha de tener en cuenta el arquitecto en sus construcciones; pero justamente la formación de esa estructura no es explicable por causas puramente mecánicas, que habrían conducido a la inversión de la estructura. Se requiere otro factor, como el técnico que construye una grúa tiene que hacerla de acuerdo a las leyes mecánicas, pero la grúa debe su construcción a un dador personal de sentido. Una máquina con el uso solo produce un desgaste y, por más necesaria que ella sea, no se puede recuperar por sí misma. En cambio, el ser vivo, ante los desgastes de sus elementos, reacciona activamente para restituirlos a su estado normal (p. 192 ss.). Estas diferencias, a las que se agrega la de que la misma máquina es también hecha por el hombre con un «sentido», al servicio de un resultado, excluyen ya la explicación del organismo por el concepto de máquina (p. 205 ss.). Pero la exclusión del mecanicismo no conduce necesariamente a aceptar el vitalismo para la prueba teleológica, no porque el vitalismo carezca de valor, sino porque depende de muchas hipótesis que disminuyen la seguridad de la conclusión (p. 211). El autor recoge luego los múltiples experimentos de Driesch, Spemman, G. Wolff y otros sobre la génesis de los seres vivos y sobre regeneración y regulación de los órganos, que hacen imposible la hipótesis de la preformación del mecanicismo, porque evidencian la tendencia a un fin (p. 228 ss.). Era necesaria esta acumulación de experiencias ajenas para que no pudiera sospecharse que las del propio autor estaban dirigidas por un prejuicio. Sin embargo Siegmund se desvía en parte de la interpretación de Driesch, que sustituye el concepto de fin por el de totalidad en razón de que el primero es antropomórfico. Con razón observa que también los conceptos mecánicos, como fuerza, choque, presión, tienen un origen subjetivo, y que si pueden perder este carácter y convertirse en objetivos, lo mismo ocurre con el concepto de fin (p. 257 ss.; 398 ss.). Además, los conceptos de

fin y de totalidad no coinciden: hay fenómenos de tendencia al fin para los cuales no sirve el de totalidad. Entre otros destacamos el ejemplo del gusano *Microstomum*, investigado por E. S. Russell. Este curioso gusano tiene un sistema defensivo de púas en forma de ortigas que no se han formado en él, sino que provienen de las hydras de las que se alimenta. Luego tiene lugar un proceso de apropiación. Se ha experimentado y comprobado que el *Microstomum* sólo come hydras si le faltan las púas; de lo contrario, se alimenta de otra cosa. Aquí no hay sólo teleología objetiva, sino también subjetiva, pues parece entrañar la representación del fin en el gusano (p. 261, ss.). Sorprende que, al lado de otros casos, el autor no se haya referido al fenómeno de las agallas de las plantas que sirven a fines ajenos, estudiado por Becher.

Después de una certera crítica al darwinismo y de haber demostrado la improbabilidad de la explicación de la génesis de los órganos por variaciones al azar (p. 273 ss.) se aborda el importante problema del concepto de fin. Su esencia radica en que el futuro determina al pasado, a la inversa del nexo causal. Se utilizan las distinciones de N. Hartmann entre posición del fin —elección del medio— y realización del medio para alcanzar el fin. Pero contra Hartmann, que sostiene que la teleología de lo humano es inaplicable a lo orgánico, el autor muestra que aquí no hay una adaptación secundaria, como en la máquina, sino una adaptación primaria ejecutada por el mismo ser vivo; «antes de que el pájaro vaya al aire le crecen las alas; antes de que el renacuajo vaya a tierra le crecen pulmones y patas». La objeción de Hartmann no puede desconocer el hecho de la tendencia al fin. Ella sólo vale si se interpreta ésta en sentido psicovitalista (p. 292 ss.). Por eso el capítulo termina con la crítica de la teoría de Eisler, Pauly y Ad. Wagner, así como en los intentos de explicación a base del instinto o de lo «inconsciente» (Ed. v. Hartmann) que en el fondo pretenden explicar lo más conocido por lo menos (p. 300 ss.).

El capítulo cuarto se refiere a la teleología considerada especialmente en la naturaleza humana. Naturalmente, en cuanto el hombre es un viviente encontramos en él la misma teleología que en los demás. Pero justamente del punto de vista de la adecuación al medio, resulta inferior al animal: no posee ningún órgano que por sí permita la adaptación; no está sometido al juego de atracciones y repelencias; sus impulsos no tienen la seguridad del instinto; puede separar el placer de su significado biológico; recibe un exceso de impresiones con relación a las adecuadas para sus necesidades. De ahí que se vea obligado a conducir él mismo su vida y a formarse una imagen del mundo, que ya no es más el mero mundo circundante (Umwelt), el «medio». Es por su capacidad de intelección espiritual que el hombre comprende al mundo para poder insertarse en él. Por su capacidad de autodecisión puede tomar posición con respecto a su mismo ser de hombre. Pero como su ser espiritual no anula su ser biológico, surge la polaridad, la tensión entre su vinculación y su libertad. No puede buscar el fin de su vida arbitrariamente. Desde aquí se comprende el fenómeno de la moralidad. La virtud ha de ser concebida como perfección del desarrollo de una disposición, y la personalidad moral, no como un mero complejo de capacidades particulares, sino como una totalidad originaria, de suerte que las acciones morales son integradas como un todo en el fin de la vida (p. 329 ss.).

El autor polemiza con las explicaciones naturalistas, el psicologismo y el psicoanálisis, para elevarse luego en inspiración diltheyana a la estructura teleológica de la personalidad. El fin que domina en la vida de toda alma no se desarrolla por sí, sino que es aprehendido en el pensar y realizado libremente. Cuando se plantea el problema del sentido de la vida se supone que ésta tiene un sentido incondicionado, independiente de humores y deseos subjetivos. Lo que Siegmund quiere destacar es que la teleología del yo está vinculada al trasfondo de un mundo también ordenado teleológicamente. El sentido de la vida está ligado al sentido del mundo entero, sólo que en el hombre se hace visible y es vivido y realizado por él libremente (p. 342 ss.). Pero, a pesar de que el autor reconoce y destaca la aspiración al infinito como un auténtico fenómeno humano, que no puede explicarse por la sublimación de la libido insatisfecha (Freud), no acepta la prueba eudemonológica como prueba autónoma, sino como momento parcial de la teleológica. Si la prueba es *a priori*, de la tendencia general humana al valor, no se sigue que éste sea el *Summum Bonum* y contiene la paradoja de que en un acto finito se puede aprehender y poseer un objeto infinito. Si la prueba es *a posteriori* resulta que no todo hombre puede percibir con claridad que el *Summum Bonum* va más allá de sus impulsos, de modo que la prueba requiere una madurez de la personalidad que no siempre se da. Además es problemático si el sentido intencional de la tendencia a la infinitud llega a Dios (p. 354 ss.).

La antinomia de Hartmann entre la teleología del mundo y la libertad moral es resuelta observando que la tendencia al fin no requiere que éste se alcance necesariamente. La teología universal supone además el concepto de Dios de los reformadores, para los cuales era imposible que Dios creara un mundo con realidad propia y un hombre con libertad propia (p. 362 ss.).

Todas estas descripciones y análisis van a desembocar en la conclusión del capítulo quinto. Sin embargo, para evitar un paso en falso, se examinan previamente las objeciones reunidas por Paulsen contra el argumento. No puede decirse que la orientación teleológica implique pereza mental para investigar las causas eficientes, porque ella no excluye a éstas. Entretanto no pueden negarse los fenómenos teleológicos antes señalados. Por otra parte, el argumento teleológico no pretende revelar las últimas intenciones de Dios respecto a la creación. Hay que distinguir: 1) el hecho de las relaciones teleológicas en general; 2) la totalidad de relaciones que tienden a un fin y 3) la subordinación de todas las relaciones particulares a un último fin. Es posible que éste quede ignorado para nosotros. Pero esto no demuestra la contingencia del orden, sino la de nuestro saber. Puede darse, además, una vinculación entre la tendencia al fin y el azar. El «principio de la escopeta de munición» (Zur Strasse) explica la superproducción de las semillas de las plantas. Aquí, lejos de no haber fin, se lo presupone, sólo que no todos los procesos lo alcanzan. Respecto a los fenómenos de disteleología, muy acertadamente distingue el autor entre tendencia al fin y adaptación al fin, entre no adaptación al fin y falta de fin. La no adaptación no es lo mismo que la falta de fin; por el contrario, supone la tendencia al fin. Por lo tanto, los casos de no adaptación, como los de supraespecialización que comprueba la Paleontología, nada prueban contra Dios, porque suponen el orden

teleológico. Además, muchos fenómenos de disteleología son en realidad teleología para la especie o para la armonía de todas las especies, y otros no son tales más que por nuestro desconocimiento del fin (365 ss.).

Establecido entonces que en el orden de la Naturaleza hay espíritu objetivado, tiene que concluirse que su razón suficiente está en un ente de naturaleza espiritual, pues sólo éste puede explicar la determinación del desarrollo por el futuro. Pero la teleología de lo orgánico no requiere la impostación inmediata de un entendimiento infinito, pues en el orden natural puede comprobarse cierta dosis de «tontería» (Becher) y aunque los procesos están determinados por el fin, avanzan por tanteos y ensayos. Pero sea que la inteligencia en la Naturaleza se la conciba como fuerza inconsciente o como entendimiento consciente personal, la inconsciencia o la finitud exigen como razón suficiente un portador espiritual personal absoluto. Innesariamente el autor ha insertado aquí (p. 384 s.) razonamientos que pertenecen a la prueba *a contingentia mundi*; porque su prueba teleológica conserva todo su vigor. Certeramente se refuta la interpretación subjetiva de la finalidad propuesta por Kant: si no fuera objetiva, sería imposible distinguir dos grupos de cuerpos, uno ordenado teleológicamente y el otro no, y los casos de inadecuación al fin serían también impensables (p. 382 ss.).

Característico del pensamiento de Siegmund es que no considera que el aspecto cósmico del argumento llegue a probar a Dios, pues la Persona infinita y absoluta podría ser un demonio cruel. Sólo con el aspecto antropológico-moral se completa la prueba. El hecho de la legalidad del orden teleológico en que nosotros mismos nos hallamos independientemente de nuestro arbitrio y que en la voz de la conciencia invita al yo libre a realizarla con la incondicionalidad de la exigencia moral, sólo se comprende si la transcendemos y aceptamos como fundamento supremo una Personalidad absoluta a la cual, como correlato de la incondicionalidad de la exigencia moral, le corresponde *santidad* absoluta. Sólo así se aclara que en la relación personal del hombre con la absoluta y santa personalidad de Dios radica su propia salvación (p. 387 s.).

A esta conclusión de todo el razonamiento sigue una serie de consideraciones complementarias: refutación del idealismo gnoseológico, justificación del principio de razón, la analogía como medio de conocimiento en general y en especial en el conocimiento de Dios, la distinción de los grados del ser y la posibilidad del mundo finito junto a Dios infinito.

Aunque en el libro no abundan los pensamientos realmente originales, por el amplio y variado material fenoménico que describe, por su atención a discutir las opiniones contemporáneas, su capacidad para asimilar de las teorías ajenas lo compatible con la propia dirección, por la dilucidación que contiene de todos los problemas filosóficos necesarios para la seguridad de la prueba y por sus conclusiones positivas pero prudentes, la obra ha de ser considerada como una contribución de primer orden a los problemas metafísicos que a Dios tienen por centro.

J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO.

Libros Recibidos

Editorial «Sal Terrae». Santander (España), Apartado 77

- EDUARDUS F. REGATILLO, S. J., *Ius Sacramentarium*. 2.^a Ed. (23 x 17,5; XII + 957 pp.), 1949.
- P. D. DOMINGUEZ, S. J., *Texto de Filosofía, III*. Exposición de los principales sistemas filosóficos. 4.^a Ed. (18 x 12; 215 pp.), 1944.
- *Enquiridion de Educación Cristiana*. Prologado por S. E. Revd. Dr. D. Zacarías de Vizcarra y Arana. (21 x 15; XXXII + 311 pp.), 1949.
- D. MAYOR, S. J., *Demóstenes. Seis Filípicas*. Texto escolar. 2.^a Ed. (17 x 12; 247 pp.), 1950.
- *Sófocles. Edipo Rey*. La tragedia griega. (17 x 12; 236 pp.), 1948.
- MISCELANEA COMILLAS. Colaboración científica de los profesores y doctores de la Universidad de Comillas, XIV. (25 x 18; 303 pp.), 1950.
- JOSE MARIA SARABIA, S. J., *El Evangelio y el mundo de hoy*. (Luces dominicales y festivas). 2.^a Ed. aumentada. (17,5 x 12,5; 582 pp.), 1951.
- SATURNINO JUNQUERA, *El buen cristiano*. Manual, razonado de Oraciones, Meditaciones y Devociones. 3.^a Ed. mejorada. (639 pp.), 1950.

* * *

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita
Valladolid (España)

- CONSTANCIO GUTIERREZ, S. J., *Españoles en Trento*. Prólogo de Joaquín Pérez Villanueva. Corpus Tridentinum Hispanicum, I. (23,8 x 16,5; LXXX + 1062 pp.), 1951.

* * *

Id., Instituto Arias Montano. Madrid-Barcelona (España)

- GEORGES VAJDA, *La Teología Ascética de Bahya Ibn Paquda*. Traducción española, con adiciones del autor, por José María Solá Solé. Biblioteca Hebraico-Española, Volumen IV. (17 x 10,5; 204 pp.), 1950.

* * *

Editorial Edward Arnold & Co. - Londres (Inglaterra)

- Sir HAROLD SPENCER JONES, *General Astronomy*. 3.^a Ed. (X + 456 pp.), 1951.

* * *

Harvard University Press - Cambridge (EE. UU.)

- GEORGE H. WILLIAMS, *The Norman Anonymous of 1100 A. D.* Harvard Theological Studies, XVIII.^a (23,5 x 15,5; XIV + 236 pp.), 1951.

* * *

- Editorial Penguin Books Ltd. - Unwin Brothers Ltd. - Woking and London
GEORGE KIMBLE, *The Weather*. (17,8 x 11; 256 pp.). 2.^a Ed., 1951.

* * *

Cambridge University Museum of Archaeology and Ethnology

- G. H. S. BUSHNELL, *The archaeology of the Santa Elena Peninsula in South-West Ecuador*. (24,7 x 18,5; XVI + 155 pp.), 1951.