

es una obra que intenta describir el dinero y los sistemas monetarios a la luz de las modernas concepciones al respecto. Y podemos agregar que lo consigue. La recomendamos a todos los que quieran tener un conocimiento claro de uno de los factores básicos en la vida actual y de todos los tiempos.

ETICA

El libro de H. Reiner, *Vieja y nueva ética*¹, consta de diversos temas, pero confluyentes en una temática fundamental, la Etica. Son como distintos puntos de vista para hacer resaltar esa idea fundamental hacia la cual convergen, como fácilmente se ve por la sola nómina de los capítulos: Etica de la Intención y Etica del Resultado, El fundamento de la Obligación moral y el Bien moral, La Regla de Oro, Etica tomista y Etica fenomenológica, Intención y Actitud, Fundamentos y rasgos fundamentales de la Etica, La Libertad del Querer humano, El sentido de nuestra existencia. Siendo Reiner discípulo de Husserl, su ética es una ética fenomenológica de los valores, aunque más sobria que la de Scheler y la de Hartmann, si bien nada metafísica. Y esto, no porque el autor sea antimetafísico por principio, sino que razones metodológicas y prácticas le llevan a pensar que la configuración de intenciones, decisiones y actitudes, que constituyen para él la moral, deben fundarse en la vivencia fenomenológica. Aún admitiendo la necesidad de una ontología para completar la fundamentación del valor moral. Una característica interesante es la de no ser anti-kantiana y procurar una revitalización fenomenológica de la moral de Kant, para lo cual recomendamos el capítulo sobre La Obligación moral y el Bien moral. El libro nos resulta interesante y hallamos en él análisis interesantes, si bien no estamos con todas las afirmaciones de Reiner. Por otra parte nos atrevemos a decir que no es en lo fenomenológico donde la moral kantiana puede ser verdaderamente revitalizada, sino en una concepción ontológica de la persona humana como realidad y dignidad trascendente, que encuentra en ella la razón total de la moralidad y una exigencia totalmente absoluta. Por supuesto que esta ontología debe ser realizada en el horizonte del Dios Absoluto. Y con ella también se podría ofrecer el fundamento sólido a las realidades que la fenomenología descubre. Del mismo autor conocíamos, en su idioma original alemán, una fundamentación fenomenológica del derecho natural en su totalidad y en sus normas particulares (cfr. *Stromata/Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 66-67).

La obra de A. Pasquali, *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia*

¹ H. Reiner, *Vieja y nueva ética*, Revista de Oriente, Madrid, 1964, 375 págs.

de la moral², provocó por su mero título en nosotros un vivo interés, que luego de una rápida ojeada se transformó en una escéptica curiosidad para acabar en una decepción entremezclada con simpatía. Interés, por la importancia del tema y por el punto crucial, en tal materia, encarado. Escepticismo, por los patronos que vimos invocaba el autor (Lequier, Renouvier, Bergson); pero curiosidad, por ver cómo se las arreglaría el autor para lograr su cometido encerrándose voluntariamente en una corriente cuyo sólo enunciado parece hacerlo imposible. Decepción, por encontrar al fin del libro, lo que preveíamos; triste, por ver una inteligencia rica, ágil, ansiosa de absolutez y trascendencia que busca liberarse de los asfixiantes esquemas filosóficos recibidos y no lo logra; por lo mismo el esfuerzo del autor se presenta simpático. ¿Cuál es ese punto de partida tan desacertadamente elegido?: en el fondo, el agnosticismo metafísico kantiano. En la ética es capital no tanto determinar los modos de actuar a que debe sujetarse la libertad humana, cuanto la fundamentación de la obligación misma de sujetarse. Una vez que Kant establece su formalismo cognoscitivo por el que la razón pura ya no puede conocer sino lo immanente, el mundo de la experiencia fenomenal, no le queda más remedio que acudir al “imperativo categórico”; desligado de todo fundamento trascendente y, por lo mismo, irracional, por carecer de razón por la que uno deba aceptar los diversos modos marales de obrar. El autor se pone en esta corriente agnóstica, para tratar de mostrar, a través de Lequier, Renouvier y Bergson, que no hay tal agnosticismo moral. Tarea ímproba cuyo fruto está ya muerto antes de nacer. En efecto, una vez que dentro del racionalismo cartesiano de la idea clara y distinta se rechaza todo lo que no es conceptualizable de esa manera, entre ello la existencia (el “esse”) afirmada en todo acto cognoscitivo, se renuncia a la metafísica, al valor objetivo del conocer, se hace imposible llegar a Dios, y, si no se llega a Dios, ¿quién me puede obligar absolutamente, siendo así que es de la esencia de la voluntad libre el ser superior a toda motivación immanente? Claro está, con Renouvier y Bergson podrá buscar el autor vías de conocimiento de lo trascendente que sean “supra-rationales” (la creencia, la certidumbre y la intuición, p. 141) y concluir feliz que “el aporte más importante a la ciencia moral, desde Kant hasta Bergson, es el haber evidenciado que su posibilidad se fundamenta en la aceptación crítica de una gnoseología supra-intelectual, siendo la única vía de acceso a la esfera transdianoética” (p. 144). Es curioso este esfuerzo por querer resucitar a un muerto que no quiere ni puede resucitar: primero se acepta en la línea de Kant una concepción mutilante del conocer humano y luego se trata de yapar nuevamente lo mutilado buscando modos extracognoscitivos de conocer, ya que el espíritu humano no se queda conforme con el cercenamiento hecho y

² A. Pasquali, *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral*, Univ. C. de Venezuela, Caracas, 1963, 149 págs.

tiene sed de trascendencia. Hubiese sido más sensato darse cuenta que la filosofía no nació como un hongo hace menos de dos siglos; para entonces ya tenía varios milenios de existencia y no se daba "el divorcio" que el autor afirma existir entre "la filosofía actual y el común de los hombres" (tendría que puntualizar "una cierta corriente de la filosofía actual", que parece ser la única que conoce). El divorcio, entonces, no era, como ahora, entre la explicación de lo que se debía hacer y la aceptación de la misma, sino tan sólo entre la aceptación y la realización, cosa que siempre se dará: "video meliora, proboque, deteriora sequor". Por lo menos *veían lo mejor*; ahora muchas filosofías no tienen nada que hacerle ver a los hombres y por eso las dejan, se divorcian de ellas. ¿A qué puede servirle al hombre concreto, que aspira a ver mejor y afianzarse en la verdad inmovible, para desde ella dar batalla frente a toda la vaciedad o inanidad de un mundo que, al hacerse cada vez más rico en bienes materiales, le hace sentir más hondamente su vacío, una filosofía que le presenta como apoyo desde el cual ponga en juego su libertad un "trans-racional" o "trans-inteligible" (p. 139) que, como "la existencia de Dios" (p. 140) es un "hipo-racional"? Frente a eso el hombre sigue intuyendo con su sentido natural, como el Galileo del "pur se muove", que debe haber algo más firme y por eso desprecia a tales filosofías y, lamentablemente, a La Filosofía. Notemos que no negamos la existencia, en la experiencia cognoscitiva humana, de esas formas "supra-racionales", "supra-dianoéticas" (p. 142) de conocimiento, sino su concepción y relación a razón, que son tales que en último término vienen a debilitar el valor de lo conocido que pasan a ser "hipo-racionales" (p. 140). Si las expresiones precedentes parecieran excesivamente rigurosas, hemos de hacer notar que se debe a que enfocamos lo presentado por el libro desde el punto de vista del ideal de solución al problema de los *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral*, ideal presentado ya por la filosofía griega y perfeccionado a través de muchos siglos por la filosofía realizada en ambiente cristiano (que no confunden "ratio e intellectus", p. 142; pero que tampoco los disocian tanto como el autor). Frente a tal ideal, la solución aparece realmente raquítica e inconsistente. Pero si se la considera desde el agnosticismo kantiano y sus posteriores degeneraciones idealistas, positivistas, materialistas, mecanicistas, etc., se ha de reconocer algo muy positivo en la obra: la fineza como para percatarse de la insuficiencia de tales posiciones y aspirar a liberarse, elevándose a la aceptación de un más allá del mundo de la experiencia inmediata y de un capacidad de conocerlo diferente de la razón pura kantiana. Esto es un genuino valor que nos abre a la esperanza de una evolución mental que, por medio del estudio de la tradición filosófica que se perenniza desde los griegos a los espiritualismos actuales, desemboque en una gnoseología tal que, cuando los hombres pregunten por qué debo yo jugar mi libertad en la realización de las formas morales que la ética me presenta, frente a todo mi desorden pasional?, él

pueda responderle con una demostración de Dios, cuya realidad no quede desvirtuada por una gnoseología incapaz de relacionar al "intellectus" y a la "ratio" sin menoscabar a ésta.

La obra de G. Siegmund, *Ser o no ser*³, tiene por objeto presentarnos uno de los problemas de actualidad, el suicidio. En la primera parte, llamémosle así, se presenta en cuatro capítulos la evolución que ha experimentado la valoración del suicidio a partir de la doble actitud de la antigüedad clásica hasta los tiempos modernos. Resulta especialmente interesante y sugestivo el capítulo cuarto donde se analiza la obra de Goethe, el Werther, y su perniciosa influencia en esa época de sentimentalismos. Estamos contestes con el autor en sus análisis, sobre todo en la razón última que da al suicidio del protagonista, que no es otra que el querer exigir de lo *sentimental*, la eternidad y absolutez, prerrogativas exclusivas de lo espiritual. En el capítulo siguiente nos encontramos con la explicación de las estadísticas sobre los suicidios, insistiéndose especialmente en la falta de sentido existencial como una de las razones promoventes, y encontrándose en la religión, sobre todo la católica, un verdadero elemento impediante. Notemos que el material recogido llega como máximo hasta el año 1959. A continuación se estudian los factores desencadenantes en el plano de lo psíquico patológico, determinándose hasta qué punto, en qué cantidad de casos la razón es de tipo neurótico o psicótico. El análisis de la neurosis de Tolstoi y del caso típico de Alfredo Seidel nos muestran aspectos interesantes de la tendencia a matarse. Los tres últimos capítulos completan lo anterior presentando al suicidio como problema mundial, sobre todo en Japón; poniéndolo en su verdadera perspectiva filosófica y existencial para lo cual se discute las opiniones de Camus y nuestra actitud cristiana. Creemos conveniente recomendar la lectura de este libro para que se aclaren ideas sobre un tema tan importante y tan desfigurado en ciertas mentalidades y literaturas sentimentaloides. En nuestra opinión el suicidio es justamente lo contrario de la afirmación de la personalidad, o de la posesión de la vida, como quieren hacernos creer sus defensores. Sólo es explicable por una muerte anterior: la muerte a los valores espirituales y trascendentes, último sentido de la vida humana. El que ha muerto en ese plano de valores y necesita parasitarse al sentimiento y al mundo para darse sentido total, ya ha muerto y no es extraño que quiera suicidarse. Por eso, y valga la paradoja, el suicidio es una prerrogativa de los muertos, o porque nunca han nacido a los planos superiores, o porque psíquicamente se han separado de ellos.

La intención de P. Chauchard, en *Biología y moral*⁴, no puede ser más interesante: "fundar una moral definida, recomendada por la ciencia" (p. 23); más explícitamente: "desarrollar los diferentes argumentos

³ G. Siegmund, *Ser o no ser*, Fax, Madrid, 1964, 204 págs.

⁴ P. Chauchard, *Biología y moral*, Fax, Madrid, 1964, 237 págs.

que prueban que la reflexión sobre la biología puede proporcionar al moralista no sólo valiosas indicaciones, sino hasta un cierto fundamento objetivo de los valores morales, que muestre a todos, creyentes e incrédulos, la necesidad de los mismos, si se quiere ser un hombre normal que trabaja en la construcción de un mundo normal" (ib.). La realización, es rica por la multiplicidad de los aspectos tocados por el autor; salva, en general, las conclusiones de la ética y de la moral, a las que trata de mostrar acordes con las de la psico-biología. En la introducción se defiende la posibilidad y gran conveniencia de una moral recomendada por una biología normativa, en orden a establecer una base común "objetiva" aceptable aún por el incrédulo. De las tres partes, la primera muestra cómo el progreso de la biología puede ser mal usado, puede, por otra parte, mostrar mejor "lo que es el hombre" y ser normativa para su actuar. La segunda, reseña los diversos "determinismos biológicos y psicológicos" que muestran que la libertad no es omnimoda y que, en caso de anormalidad, es necesario curarlos para que pueda darse el ejercicio de la libertad para el bien y para el mal. La última enumera un "conjunto de directivas prácticas para permanecer libre", directivas que la moral biológica deriva de la observación del humano en su aspecto biológico. El "epílogo" es de Jerphagnon: "de las ciencias del hombre a la Moral". Si uno ausculta la propia impresión, después de una atenta y, en algunas partes, repetida lectura, debe valorar el trabajo como muy positivo y alegrarse de que haya quienes, con la competencia científica positiva del autor, *expongan* (no decimos *utilicen*, ya que esto la ética y la moral lo hizo siempre) los datos de las ciencias psicobiológicas en confirmación de los comportamientos ético-morales. La ética y la moral teológica necesitan tales aportes para ir ampliando y robusteciendo el campo de las aplicaciones de los principios generales. Pero dentro de esa impresión global uno experimenta como si hubiese algo, no fácilmente detectable, que desentona. Como lo sabemos al autor deseoso de una crítica constructiva creemos que nuestro agradecimiento a su esfuerzo debe señalar lo que podría mejorar un futuro desarrollo del presente intento. No vamos a objetar la *posibilidad absoluta* de tal intento: "a priori" uno puede aceptar que un conocimiento de la parte psicosomática del ser humano puede concluir a comportamientos que éste deberá aceptar *so pena de ser anormal*; esto por la íntima unión de cuerpo y espíritu. ¿Se podrá decir otro tanto si se considera el estado actual de la psicobiología? Habrá que juzgarlo por los resultados; en todo caso es honestidad científica recordar que quizás las conclusiones no puedan ser tan nítidas y tan firmes (desde el mero punto de vista psico-biológico) como en el caso hipotético e ideal de la ciencia psicobiológica perfecta. Uno tendría la tentación de preguntarse si tal o cual comportamiento deducido por el autor obtiene su forma y su valor de su fe y conocimientos de las conclusiones de la moral cristiana o de la psicobiología. Sería un paralogismo lamentable, inclusive pernicioso, el querer pre-

sentarle al incrédulo un comportamiento como derivado de las ciencias positivas cuando, en realidad, así lo deduzco y así lo valoro porque acepto la moral cristiana. Pero dejando de lado esta cuestión, señalemos lo que denominaríamos una imprecisión de expresión y de tono que redundaría en desmedro de la ética y de la moral, que se debe a una falta de dominio de la *ciencia* moral y que puede llevar a desprestigiar la moral frente al que no tiene fe y al que carece de una sana filosofía. Apresurémonos a aclarar que no decimos que los comportamientos que propicie el autor desde su campo psicobiológico sean contrarios a las conclusiones de la moral cristiana... aunque siempre se pueda discutir sobre algún punto particular, v.g., sobre su concepción de la evolución. Hablamos de "expresión y de tono" y decimos que son imprecisos. Por lo pronto, si bien el autor distingue en teoría muy bien los diversos planos, no estamos de acuerdo con Jerphagnon (p. 230) en que todos los planos aparezcan siempre claramente distinguidos. Así falta una distinción bien nítida entre ética y moral; punto importante dado el enfoque del autor: presentar a los que carecen de fe un campo objetivo normativo del comportamiento humano. Es verdad que la moral deriva muchos juicios de valor de la revelación cristiana; pero no sucede otro tanto con la ética, nacida antes que el Evangelio, en Grecia, y que deriva sus normas de comportamiento de la experiencia, observando al ser humano en sus múltiples aspectos (aun el metafísico); por lo mismo es una genuina *ciencia objetiva*. Ahora bien, identificar la ética con la moral, y usar expresiones capaces de insinuar, siquiera, para espíritus cerrados a esas dimensiones, que la moral no es objetiva, o que no está estructurada sobre la observación experimental (inclusive la psicobiológica) es erróneo y muy contrario al fin que se pretende de abrir esos espíritus a un comportamiento moral. Es erróneo insinuar que dichas ciencias no analicen lo "objetivo", la experiencia humana total (tal como se puede obtener según los conocimientos actuales). Basta para convencerse abrir y analizar con cierta atención los tratados de moral y de ética: claro está que no es necesario acudir a los menos logrados en orden a tomar una actitud valorativa con respecto a las ciencias correspondientes. Es contraproducente (por más que parezca un buen exordio para atraer tales mentalidades) porque para que el ser humano se atenga a las normas de la psico-biología no basta la motivación del "equilibrio", de la "normalidad", de no "hacerse mal a sí mismo" (p. 82) (aunque sea importante), sino que se requiere unir tal comportamiento a la necesidad de alcanzar su último fin. Nos apresuramos a aclarar que el autor lo reconoce explícitamente muchas veces. Pero aquí está precisamente lo que desconcierta al lector: tal reconocimiento frente a expresiones que dejan mal paradas esas mismas ciencias cuyo cometido es explicitar esas motivaciones superiores. En el fondo se trata del eterno conflicto entre los diversos campos de las ciencias, dada la limitación del ser humano, debido a la imposibilidad (o mucha dificultad) de ser perito en varias, cosa requerida

para un trabajo de tipo emprendido por el autor. Relacionar moral y ética a la biología, sobre todo entrando ésta en el campo que es más bien propio de aquéllas, exige no sólo un conocimiento de las conclusiones sino un dominio de las fuentes (filosofía, teología, etc.), métodos, etc., de modo que al hacer la relación uno experimente una repugnancia instintiva al uso de un término que más bien invite a una mala interpretación menoscabante de los derechos de los diversos campos. El autor mismo nos habla de su insuficiencia en el plano moral o filosófico (p. 202). ¿Cómo puede uno mantenerse en su propio plano, sin avasallar los derechos de otras ciencias, si emprende un trabajo de relación con un campo que es más bien propio precisamente de las ciencias que no domina? Notemos que no decimos que el autor haya hecho ética y moral invadiendo el campo de estas ciencias; esto no importaría mucho: afirmamos que la falta de dominio de la ética y de la moral lo ha hecho incurrir en expresiones poco felices para el prestigio de dichas ciencias. A pesar de que podríamos decir que “es posible que la filosofía, la moral y la teología corren el riesgo... de perder mucho en tal tipo de empresa” (R. Sc. Phil. et Theol., 1963, p. 633), sin embargo creemos que conviene correr el riesgo ya que la empresa del autor es sumamente interesante y el saldo positivo.

HISTORIA

R. Delfino

Las preguntas fundamentales que F. Wagner se plantea en su libro *El historiador y la Historia Universal*¹, consideran temas relacionados con la misma esencia de la Historia, o sea, si es posible comprenderla como una totalidad, hacerla consciente, e interpretar su sentido. Cuestiones que siempre han tenido vigencia, pero que ahora la tienen de un modo especialísimo en un mundo que procura cada vez más realizar con una mayor perfección el *uni-versum* humano. Esta obra procura dar las respuestas apropiadas mostrando y discutiendo el desarrollo de la problemática del pensamiento histórico universal, lo mismo que sus límites y sus posibilidades. El primer capítulo presenta un panorama general de los diversos cambios que ha experimentado la interpretación de la Historia Universal desde la antigüedad hasta la Europa moderna: espacio temporal de unos 2.500 años, donde, a través de las figuras más representativas, aparece la mentalidad propia de los Antiguos, del Cristianismo primitivo, de la Edad Media, del Renacimiento, de la Reforma, de la Iluminación, de las apor-

¹ F. Wagner, *Der Historiker und die Weltgeschichte*, K. Alber, Freiburg, 1965, 187 págs.

taciones clásicas de Alemania a las ciencias históricas, juntamente con tres temas íntimamente relacionados, cuales son la Nación y la Sociedad como *leitmotif*, la tarea universal del Historicismo, la Historia de la Cultura y la Historia Universal. El segundo capítulo presenta las fallas y los aportes positivos e importantes para la universalización de la Historia de esa gran figura que fue Ranke. El tercero es mirada de conjunto y crítica sobre los nuevos caminos emprendidos por los historiadores actuales hacia la realización de una Historia Universal. En esta mirada sobre las numerosas teorías y concepciones actuales se discuten aquellas de mayor importancia, de las cuales se tienen en cuenta de modo especial el Historicismo.

El nacimiento de la Historia, de F. Chatelet², es un libro cuyo título dice menos de lo que el autor se propone. La problemática fundamental trasciende el mero origen de la Historia, para abarcar horizontes mucho más amplios, como son las siguientes preguntas: ¿en qué condiciones y bajo qué modalidades el hombre ha llegado a reconocer su ser histórico, su destino profano?; y ¿cómo se ha reconocido como fuente de sus actos, a la vez que ligados a otros por la situación determinada de su existencia? Esto ha llevado a Chatelet, cuidadoso de no dar una solución abstracta, a considerar el problema en el nivel de la cultura helénica, pues ésta presenta gran abundancia de acontecimientos históricos, una gran riqueza literaria, y ha influido considerablemente en las concepciones modernas. De este modo el estudio versará sobre los textos más significativos desde fines de las guerras médicas hasta la batalla de Cheronea, y se procurará analizar lo que haya de efectivamente histórico en los mismos, al mismo tiempo que determinar qué reconocimiento manifiestan sus autores de la historicidad y por qué razones la manifiestan. El hilo director del trabajo está dado por una hipótesis a cuya confirmación se encaminan los estudios y que es una respuesta a la pregunta general planteada al principio. Esta hipótesis dice que la vida política, la toma del estado político del hombre es el elemento mayor en el cual puede y debe tomarse en consideración la existencia como existencia sensible-profana, como un devenir efectivo, donde se producen hechos que valen la pena ser presentados como acontecimientos a las generaciones presentes y futuras. En otras palabras, la comprensión de su dimensión política y de su destino sumergido en el seno de una comunidad es la razón por la cual se origina la captación de su historicidad y la necesidad de hacer Historia. Esta perspectiva y el hilo director que conduce la investigación impone un método particular. Ya no se trata de analizar todos los textos que desde el fin de las guerras médicas hasta la muerte de Aristóteles hacen alusión al pasado, sino estudiar aquellos donde la exposición de la vida política y sus acontecimientos nos muestra cómo

² F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, De Minuit, Paris, 1962, 472 págs.