

RESEÑAS DE LIBROS

JACQUES MARITAIN, *La philosophie morale*. Paris, Gallimard, 1960. — Según lo anuncia Maritain en el prefacio, este libro será la primera parte de una obra en dos volúmenes sobre los grandes temas de la filosofía moral. El procedimiento seguido por él en este primer volumen es el de redescubrir, a través de la historia de los principales sistemas de filosofía moral, desde Sócrates hasta nuestros días, “las nociones básicas y los problemas fundamentales propios de una teoría racional del obrar humano”. La obra no pretende ser histórica, sin embargo, sino sistemática, pues utiliza la historia de las contrapuestas doctrinas que han aparecido en materia de reflexión moral, para recoger en ella, con vista a una sistematización filosófica, los datos descubiertos por la experiencia moral del hombre desde la Antigüedad hasta hoy.

La sistematización del material presenta, en una primera parte, “las aventuras de la razón”, mediante la exposición histórica y la apreciación crítica de las grandes doctrinas morales desde Sócrates hasta Kant. En la segunda parte, habla Maritain de “las grandes ilusiones” (Hegel, Marx y el positivismo) que, a su parecer, ha sufrido el pensamiento filosófico en materia moral, a consecuencia, en parte, de la desviación que en la filosofía ética se inicia con Kant. No todo, sin embargo, han sido “ilusiones” en este período, reconoce de buen grado Maritain, pues a los pensadores que en ellas incurrieron se deben no obstante, a Hegel sobre todo, valiosas intuiciones sobre aspectos y condiciones del obrar humano individual y social. En “la reorientación de la filosofía moral” (tercera parte de la obra), estudia el autor las diversas formas de reacción (Kierkegaard, Sartre, Dewey, Bergson) que la reflexión moral ha intentado para liberarse de aquellas ilusiones. En tales esfuerzos de reorientación ve Maritain promisoras perspectivas para restaurar una filosofía moral “realista-metafísica” —que es desde luego la suya—; sólo que también ellas aparecen mezcladas a nuevos extravíos e ilusiones, que impiden desplegar toda su virtualidad a lo mucho que en ellas hay de intuición certera y profunda sobre el obrar humano. Lo más valioso de la “reorientación realista-metafísica”, que es fundamentalmente una reacción antikan- tiana, es “el esfuerzo por redescubrir una ética propiamente filosófica... que esté íntimamente ligada a una concepción del ser y de la naturaleza, y que, liberándose del idealismo, tenga en cuenta la situación del hombre en el seno de un mundo que existe independientemente de nuestro pensamiento, reconozca que la manera como ha de dirigir su vida depende de lo que son las cosas, y se niegue a separar el universo de la libertad del universo de la naturaleza” (p. 491). He aquí, resumida en las propias palabras del autor, su posición fundamental en ética filosófica.

En el conjunto de las obras de Maritain, esta tiene la particularidad de que expone, amplia y minuciosamente, las doctrinas de pensadores con quienes se le supondría poco familiarizado, dada la conocida orientación del filósofo francés. La exposición de Hegel es especialmente extensa; y tanto con respecto a él como a los demás pensadores de que habla el autor, es manifiesta a lo largo de la obra la absoluta lealtad con que Maritain expone y analiza sus diversas doctrinas. Se trata sin duda, con *La philosophie morale*, de una de las obras más importantes de Maritain. En ella cobran nueva vida y notable enriquecimiento, al contacto con otras doctrinas, las tesis tradicionales de la filosofía moral, que tienen hoy en Maritain uno de sus más destacados representantes.

Jaime Vélez Sáenz

JACQUES LECLERCQ, *Del derecho natural a la sociología* (trad. española). Madrid, Eds. Morata. 1961. — Esta obra del filósofo belga Jacques Leclercq apareció en versión española, la misma a que aquí nos referimos, poco después de su publicación en francés (París, Spes, 1960). Es ella testimonio importante de lo que parece ser una crisis en la concepción misma de la filosofía del derecho

como ciencia. Es esta "una ciencia alemana" (p. 85), inventada no por los juristas sino por los filósofos, desde Kant y Hegel. No es muy claro que tenga carácter filosófico todo lo que se suele presentar como filosofía del derecho, a causa de que no se hacen las debidas distinciones entre ella y la "teoría general del derecho". En cambio, la "filosofía social", tal como la concibe el autor, es verdadero conocimiento filosófico de la sociedad, como que no es otra cosa que una reflexión lo más profunda posible sobre el fenómeno social. Así considerada, esa filosofía no es "una ciencia especulativa que reflexiona sobre los problemas sociales de manera puramente racional" (p. 113), y mediante el uso casi exclusivo de métodos deductivos como han solido hacerlo muchos filósofos al considerar la sociedad humana. Agreguemos por nuestra cuenta que aquella reflexión se hacía a menudo desde la filosofía del derecho, que se convertía así en poco menos que una filosofía de la sociedad. Pero la sociedad humana, nos recuerda Leclercq, no se da al conocimiento prescindiendo de la experiencia y como si fuera un ser necesario, sino, por el contrario, como un ser contingente, conocido en la experiencia y por medio de ella. Por consiguiente, la actitud correcta para constituir la filosofía que pide Leclercq es partir del análisis del hecho social y, trascendiéndolo, buscar por encima de él su sentido más profundo y su justificación última. Esta actitud metodológica en el estudio de la sociedad humana es propia de la tradición que en tal materia viene desde Aristóteles — a tiempo que Platón representa al respecto el comienzo de la tradición especulativa.

De la filosofía social así concebida viene a ser un capítulo la filosofía del derecho, pues ésta sólo estudia uno de los aspectos o expresiones de la vida social. Por la misma razón tampoco son una misma cosa filosofía social y derecho natural, puesto que el derecho natural "pretende averiguar cuáles son las instituciones que pueden ser objeto de la juridicidad en la naturaleza humana" (p. 115) y no las que son ajenas a ese carácter. Para Leclercq, moral, derecho natural y derecho positivo se diferencian profundamente entre sí. La distinción entre los dos primeros es tesis enfáticamente expuesta por nuestro autor y una de las más interesantes de toda su obra. "Cuando Antígona opone el derecho de la conciencia a la injusticia del tirano y habla de leyes eternas, de lo que se trata en realidad es de leyes morales. ¿Por qué llamar a esto derecho natural?" (p. 98). El puesto de este último se encuentra en otra parte. "Si existe una naturaleza humana, deben existir también condiciones naturales de organización social", las cuales predeterminan "las normas jurídicas que deben encontrarse en todos los pueblos" (p. 97). Por consiguiente, todo problema en que se apele al derecho natural será siempre un problema de organización social, no un problema de moral. Así concebido, el derecho natural podría ser descubierto al final de una indagación radical, iniciada por la sociología según su método positivo y consumada en un plano filosófico por la filosofía social, de las formas esenciales y condiciones básicas de la vida social. Resultado de esta tarea sería el mostrar cómo el derecho natural, lejos de consistir ante todo en meras normas ideales, reside en el modo mismo de ser ontológico de la naturaleza del hombre. De ahí que el título de esta obra nos dé a entender que hay un tránsito "del derecho natural a la sociología", porque ésta ofrece un camino para la indagación sistemática y positiva del contenido del primero. No hay, pues, conflicto entre ambos sino más bien complementación, como que también la sociología estudia los aspectos sociales de la realidad humana, aunque en planos más concretos que aquel en que reside el derecho natural. Ello permite, además, servir al derecho "indicándole en qué sectores puede intervenir provechosamente y la manera de hacerlo" (p. 221)..

No parece desacertado afirmar, en vista de estas tesis, que Leclercq está cercano a la posición que en la misma materia adoptó Vázquez, filósofo y teólogo español del siglo XVI: en oposición al "voluntarismo", que ve el fundamento de toda norma, moral o jurídico-natural, en la *voluntad* divina. Vázquez no lo ponía ni siquiera en la razón, sino en la naturaleza misma del hombre, o sea, en las formas fundamentales y esencialmente constitutivas del ser y el obrar humanos.

Es interesante la propuesta que hace Leclercq de indagar por el camino de la sociología general y de la filosofía social el contenido del derecho natural. Es posible que por ese método se logre algún resultado positivo, pero la tremenda

dificultad que en tal tipo de investigaciones no deja de presentarse es la de saber hasta qué grado de abstracción o generalización se ha de llegar, para unificar en conceptos aún no demasiado formales la infinita variedad en que se ofrece lo social a lo largo de la historia y lo ancho de la geografía. Por lo demás, la experiencia de los valores éticos concernientes a la persona humana y a la sociedad puede también contribuir al descubrimiento de muchas de "las condiciones naturales de organización social" que puedan ser objeto de juridicidad, ya que, por una parte, los valores, según pensamos, provienen de un modo u otro, en último análisis, de realidades ontológicas; y por otra, la distribución rigurosa que ve Leclercq entre moral y derecho natural no alcanza sin embargo a destruir —y nada parece hacerlo suponer así en la filosofía del autor— el carácter ético de que ambos participan más allá de su diferencia.

Jaime Vélez Sáenz

QUINTO HORACIO FLACO, *Sátiras*. Introducción, versión y notas de Francisco MONTES DE OCA. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961. Un vol. de CXLVIII + 93 (dobles) págs. — En la primera parte de la Introducción Montes de Oca trata de la historia del texto horaciano. El artículo sobre la tradición manuscrita de Horacio (págs. VII — XXXVIII) deja la fuerte impresión de que este texto nos ha sido transmitido con muy grandes alteraciones (ver sobre todo págs. VIII — IX), mientras que todos los recientes editores reconocen la bondad del texto que se lee en los códices¹. Aunque el traductor mejicano habla de las principales ediciones horacianas (págs. XXXIX — LXI) se detiene en las de L. Müller (la última de 1882), siendo que en las páginas anteriores (XXX ss.) expone las teorías de los editores del siglo XX (Vollmer, Lejay, Kiessling — Heinze, Villeneuve, Lenchantin de Gubernatis, Klingner). Luego, resulta difícil entender aquella creencia suya en la gran alteración del texto. Tampoco se explican afirmaciones como las siguientes: "Horacio falleció casi repentinamente; no pudo dar la última mano a su obra. Fueron sus amigos quienes la publicaron completa, clasificándola como juzgaron conveniente... (pág. VIII). También han podido ser añadidas al opus del poeta algunas poesías de líricos contemporáneos o poco posteriores como Antonio Rufo, Tito Septimio, Passieno Paulo, Cesio Basio y otros. Según Plinio el Joven, Passieno imitó a Horacio en sus composiciones líricas." (pág. IX; la referencia pliniana en la nota 3ª debe corregirse en "ep. IX 22,2").

Sabemos muy bien que Horacio publicó toda su obra durante su vida después de darle la última mano. También es evidente que no existe el problema de un appendix Horatiana. La única interpolación posible en la obra de Horacio se encuentra al principio de la sátira décima del primer libro, aunque últimamente G. D'ANNA, *Oraziani i primi versi della decima Satira*, Maia, VII, 1955, págs. 26-42, atribuye estos versos a Horacio.

Generalmente se estudia la historia de un texto con el fin de establecer su edición crítica. Cuando uno encuentra en la pág. LXI la declaración: "Para la presente edición hemos adoptado el texto establecido por F. Klingner en la suya de la Biblioteca Teubneriana, Lipsia, 1950", necesariamente se pregunta: "¿No habría sido más útil consagrar las páginas anteriores a la biografía de Horacio?"

La segunda parte de la Introducción está dedicada al estudio previo de las sátiras. Aquí se nota un gran desconocimiento de la literatura moderna sobre la sátira romana. Para el traductor mejicano el origen de la sátira es un "problema que ha preocupado a muchos filólogos desde Varrón hasta Mommsen y Lejay" (pág. LXVI). Mommsen trató este problema escribiendo a mediados del siglo pasado su *Historia Romana*; la edición de las *Sátiras*, preparada por Lejay, data de 1911. En realidad el problema ha sido discutido aún en nuestros días, como

1 Cf. ERICH BURCK en Q. HORATIVVS FLACCVS, I Teil, *Oden und Epoden*, erklärt von A. KIESSLING und R. HEINZE, ed. 9., Berlin, 1958, pág. 573: "... die Codices einen guten Text bieten, den für Konjekturealkritik nur wenig Veranlassung und Raum gibt"; también, op. cit., II Teil, *Satiren*, ed. 6., Berlin, 1957, pág. 355: "Die Untersuchung von Peters bekräftigt erneut die Güte der Horazüberlieferung, die alle neueren Herausgeber anerkannt haben."

se ve, por ejemplo, en U. KNOCHE, *Die römische Satire*, ed. 2., Göttingen, 1957, págs. 8 — 13 y en E. BURCK, op. cit., II, págs. 368 ss.

La nota 13 de la pág. LXIX está llena de errores. Ennio nació en 239 y no en 329. ¿De dónde saca el autor la noticia de que Ennio estudió en Roma retórica y filosofía? La retórica, como enseñanza superior, no aparece en Roma sino en el siglo primero a. J.C. y una escuela romana de filosofía jamás ha existido (Cf. H.I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, págs. 341 ss.). Todavía más inesperado es el fin de la mencionada nota: "Sin embargo fue condenado primero a prisión y después a destierro perpetuo por haber ofendido con sus versos a la poderosa familia de los Metelos." Aquí Ennio quedó completamente confundido con Nevio.

Lucilio nació en Suessa Aurunca y no Arunca, como se escribe varias veces en la nota 18 de la página LXXII y ss. La afirmación (pág. LXXVII, n. 2) de que la obra de Lucilio apenas era conocida en Roma en la época de Horacio queda desvirtuada por el mismo autor en la pág. LXXXIV, donde leemos: "Tal crítica debió levantar una nube de protestas entre los entusiastas admiradores del viejo poeta." Para entender las relaciones entre Horacio y la poesía luciliana habría sido muy útil consultar la obra de J. PERRET, *Horace*, París, 1959, págs. 65-78.

La bibliografía (págs. CV—CVII) es incompleta y muy anticuada: la mayoría de los libros enumerados en ella es del siglo XIX. Hay que completarla con la bibliografía de las obras ya citadas de Burck, Knoche y Perret, también con la que aparece cada año en *L'Année Philologique*.

En la introducción sorprende desagradablemente la presencia de algunas palabras con la ortografía falsa de los siglos pasados como quum, loquutionem, caena, etc., mientras que el texto latino de Horacio es impecable. Debería cambiarse el signo de interrogación por un punto después de facit (I, 2,19) y Atridis escribirse con mayúscula (II, 3,203).

La traducción castellana que está frente del texto latino es buena y viva, tan viva que a veces suena anacrónica, por ej., I, 9,73-74 "ac me sub cultro linquit" queda "y me deja en las costas del toro"; II,1,6 "peream male" — "que me lleve el diablo" y II, 3,123 "dis inimice senex" — "¡Oh, anciano dejado de la mano de Dios!" Hay algunos errores en los nombres propios: I, 3,82 Lebeón debe corregirse en Labeón; I, 7,20 Bitio en Bito; I, 10,86 Furno en Furnio.

En algunos pasajes la traducción debería ser más precisa: I, 2,44 "calones" no son unos criados, sino mozos de establo, acemileros; II, 1,26 "ovo prognatus eodem" no es sólo su hermano gemelo, sino el que nació del mismo huevo (se trata de Cástor y Pólux); II, 3,227 "auceps" no es cualquier cazador, sino pajarero.

El verso I, 10,19 "nil praeter Calvum et doctus cantare Catullum" después del comentario de Perret (op. cit., págs. 58-60) debe traducirse: "que no sabe más que burlarse de Calvo y de Catulo" y no "imitar a Calvo y a Catulo".

Hay también dos equivocaciones evidentes: I, 7,3 "lippis" no se traduce por oftalmólogos, sino por legañosos; II, 3,61 "mille ducentis" no por docientos mil, sino por mil doscientos.

Un artículo aparte merecería la traducción de los pasajes "verdes". Montes de Oca se decide por diluirlas en las expresiones innocas. Las ediciones universitarias deberían ser más amplias en este sentido.

Las notas al texto latino son explicaciones morfológicas o sintácticas de un nivel bastante elemental. Las notas al texto castellano podrían ser aún más numerosas.

Juozas Zaranka

ERWIN SCHRÖDINGER, *La naturaleza y los griegos*. Traducción de Federico Portillo. Aguilar, Madrid, 1961. — Este pequeño volumen del conocido investigador de la mecánica ondulatoria, Erwin Schrödinger, es el fruto de una serie de conferencias que el autor dictó en el University College, de Londres, en 1948,

y que luego, al darle forma de libro, enriqueció con algunos comentarios y un prólogo (en realidad el primer capítulo del libro). La presente reseña tiene su justificación en el hecho de que "La Naturaleza y los griegos", fue publicada sólo el año pasado en su traducción española, y, sobre todo, por la importancia misma del libro.

No es la primera vez que un físico de nuestro tiempo se ocupa del pensamiento científico de los griegos. W. Heisenberg se remonta con frecuencia en sus trabajos físico-filosóficos al pensamiento griego, porque considera "que apenas es posible cultivar la Física atómica sin conocer la Filosofía natural de los griegos", y porque, además, se ha convencido de que "quien quiera llegar al fondo de las cosas en cualquier disciplina, tanto si se trata de técnica como de Medicina, tendrá que dar más tarde o más temprano con aquellas fuentes antiguas" (*Conexiones entre la educación humanística, la ciencia natural y la cultura occidental*). Por su parte Schrödinger justifica, desde un punto de vista profesional, su interés por el pensamiento helénico en "la esperanza de conseguir una comprensión mejor de la moderna ciencia y en consecuencia *inter alia* de la moderna física" (pág. 12).

El pensamiento científico griego ha sido estudiado desde las más divergentes posiciones. El irlandés Benjamín Farrington, por ejemplo, en su obra ya clásica "La ciencia griega", hace un análisis marxista de la filosofía natural de los griegos, buscando las vinculaciones de ésta con la técnica, la economía y la sociedad "esclavista" de Grecia; además su obra —estrictamente histórica— tiene otro propósito: poner de presente los orígenes asiáticos de la filosofía. La posición de Schrödinger no es la del mero historiador; antes bien, rehusa hacer historia. En cambio toma la ciencia moderna como mirador para el análisis de la ciencia helénica; es decir, que su estudio resulta, además, ser un análisis retrospectivo de los principios que mueven la ciencia moderna. A primera vista parecerá que se traiciona el espíritu del pensamiento griego si se lo estudia teniendo en cuenta los resultados de las modernas ciencias de la naturaleza de las cuales —frente al racionalismo griego— se han atenido ante todo a la investigación experimental. Sin embargo el libro de Schrödinger nos dice todo lo contrario, pues nos muestra hasta dónde la razón especulativa de los griegos llegó a deslindar terrenos que continuán siendo fértiles campos de experiencia científica.

En el primer capítulo (que constituye, como ya se observó, el prólogo añadido a las primitivas conferencias), Schrödinger expone las "razones para volvernos hacia el pensamiento antiguo". Evitando la labor de historiador, o sea, la de desentrañar hechos e ideas ya muertos, el Premio Nóbel de Física tiene a la vista dos motivos principales para el estudio —contemporaneizándolo— del pensamiento griego. En primer lugar analiza los antagonismos entre la ciencia y la religión (o mejor, entre los ideales religiosos y metafísicos del hombre) en la época contemporánea. Esta enemistad existe no obstante —según la opinión del autor— debido a que científicos y metafísicos tienen un objeto común: el hombre y su mundo. Es decir, que se ha venido a levantar un muro entre una y otra actitud (científica y religioso-metafísica). Los griegos todavía no habían bifurcado estas dos sendas del conocimiento humano, y por lo tanto el estudio de su pensamiento nos da una idea integradora de esa problemática común. La segunda razón que aduce Schrödinger es menos personal y mucho más importante desde el punto de vista científico: se trata de la crisis porque atraviesan en la actualidad las ciencias fundamentales. En el campo de la Física, la teoría de los *quanta* (Planck) y de la *relatividad* (Einstein), hicieron tambalear la Física clásica que en el siglo XIX se creía ya definitivamente asegurada, y que estaba edificada en los cimientos colocados en el siglo XVII principalmente por Galileo, Huyghens y Newton. Por ejemplo, la teoría de la relatividad echó por tierra los conceptos newtonianos de espacio y tiempo absolutos que venían imperando, y la teoría cuántica "al par que ha extendido el atomismo de modo casi ilimitado, lo ha sumergido en una crisis más grave de lo que la mayoría de la gente quiere admitir".

Pero si bien la Física clásica fue levantada sobre los cimientos ya dichos, tenía sus raíces más remotas en el pensamiento antiguo, y la Física actual (la introducida de la crisis) como heredera de la anterior, se ha visto en "la necesidad de

revisar los fundamentos hasta en sus capas más profundas", poniendo al descubierto los prejuicios y supuestos con que trabajaban los físicos de los siglos pasados. Por eso Schrödinger ve aquí otro incentivo para el estudio del pensamiento griego, porque además de encontrar allí las raíces profundas de la ciencia moderna, talvez también, como lo dice Heisenberg, porque de los griegos se aprende "el pensamiento referido a los principios, los métodos derivados de los principios" (*Ibidem*).

El libro busca resolver dos preguntas que Schrödinger formula en el segundo capítulo: la primera es por "el modo griego de pensar respecto al mundo", y la segunda por las características de la actual "visión científica del universo, que los griegos elaboraron y de quienes fueron creaciones específicas", teniendo, sí, en cuenta las modificaciones necesarias que la historia científica ha exigido introducir. Estas dos preguntas llevan a Schrödinger al estudio de la lucha entre los griegos de la razón contra los sentidos, y al estudio del pensamiento religioso de Jenófanes y Heráclito y del atomismo de Leucipo y Demócrito. En el último capítulo desarrolla más ampliamente, y abandonando ya el estudio de la ciencia griega, el primer motivo enunciado como justificación de su estudio del pensamiento helénico. Este motivo —demasiado personal— se refiere a la integración de los problemas científicos con otros de índole distinta como son los valores éticos, los estéticos y el interrogante por nuestro destino.

¿Pero qué tiene que ver la investigación griega de la naturaleza con la de la física moderna? W. Heisenberg en uno de sus trabajos recientes sobre los problemas filosóficos de la Física atómica, dice que debido a los descubrimientos de Max Planck, los físicos han venido a plantearse de nuevo la pregunta que inquietó a los filósofos griegos, o sea, en la formulación de Heisenberg: "¿Cómo cabría referir a principios sencillos toda la abigarrada diversidad de fenómenos que en la materia tienen lugar, haciéndolos de este modo comprensibles?" Es decir, que en la Física atómica también palpita la pregunta por la *arkhé* del universo. De aquí el interés de "La Naturaleza y los griegos": ver los planteamientos griegos en paralelo con los de la moderna ciencia sobre el misterio que nos ofrece la naturaleza. Schrödinger pudo haber puesto como epígrafe de su obra estas palabras escritas por Heisenberg en 1958, con las que termina su trabajo "El descubrimiento de Planck, y los problemas filosóficos de la Física atómica": "Me parece cosa fascinante el imaginarse que hoy día, en los más diferentes lugares del globo y con los medios más poderosos al alcance de la técnica moderna, se lucha en común por la resolución de problemas planteados hace dos milenios y medio por los filósofos griegos".

R. Sierra Mejía.