

funda de la atracción que unas cosas ejercen sobre otras.

La ciencia contemporánea explica la atracción de los cuerpos entre sí por la fuerza de la gravedad. El mundo contemporáneo, por otra parte, explica las atracciones de los seres humanos por la fuerza del amor. Ambas explicaciones, dice el autor, son aceptadas por la ciencia moderna. No obstante, para la mente actual, la fuerza de la gravedad y la fuerza del amor son conceptos básicamente distintos referentes a objetos de características igualmente distintas.

San Agustín y Santo Tomás, al analizar ambas clases de atracción, ven su semejanza. Newton explica la atracción de los cuerpos por la fuerza de la gravedad. Pero, al mismo tiempo, se da cuenta que con esta explicación no lo dice todo. Comprende que no dice nada de las causas de sus principios de movimiento.

Según O'Brien, lo que faltaba a la explicación newtoniana se encontraba ya presente en el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás: las causas que Newton echa de menos y que, al mismo tiempo, desprecia son, precisamente, los apetitos o tendencias naturales que los dos filósofos relacionan tan íntimamente con el amor. Los apetitos o tendencias naturales son los que hacen posibles e inteligibles los movimientos naturales.

A esta forma de pensar, dice O'Brien, se le objeta que consiste en proyectar ideas antropomórficas al mundo de las ciencias naturales. No hay tal proyección, afirma; sólo es el reconocimiento de la semejanza de todas las cosas.—J. C.

PATON (H. J.): *Faith and Logic*, en «*Philosophy*», XXXIII, 127, 1958 (páginas 357-360).

Constituye este artículo una nota crítica al libro del mismo título editado por Allen and Unwin, London, 1957, el cual consta de una serie de ensayos recogidos por Basil Mitchell y presentados en la colección de ensayos oxonienses de teología filosófica, dentro de la cual han precedido otros títulos: *Essays and Reviews* (1860), *Lux Mundi* (1890) y *Foundations* (1912). Los volúmenes precedentes han reflejado los puntos de vista clericales, anglicanos sobre todo, acerca de los planteamientos problemáticos entre religión y filosofía.

Mas ahora todos los autores excepto dos son seculares. Mas aun así, por «fe» se entiende sólo la fe cristiana, ignorando otras creencias religiosas; y por lógica, la moderna filosofía lingüística.

En el problema de la existencia de Dios, los filósofos han podido probar, además de la existencia, sus atributos como realidad sibusuficiente, pero no sus características concretas de Dios revelado en una obra de redención, que no competen propiamente a la filosofía.

El primer ensayo, debido a la pluma de Mr. Crombie, manifiesta que el nivel teológico puede ser estudiado por la filosofía, tanto en su referencia a otros niveles—creación, salvación, etc.— como en su contenido.

Mrs. Stead ofrece, al decir del comentarista, un atrayente razonamiento teológico, y distingue entre teología natural y positiva o dogmática.

Mr. Basil Mitchell estudia el tema de la gracia de Dios, resultando muy interesante para la teoría de la religión.

Mr. Foster efectúa una investigación acerca del sentido del «nosotros», analizando el proceso de la metafísica espiritualista hacia lo que llama «humanismo», y compara la posible homogeneidad lógica que habría entre las aserciones de ese «nosotros» con las afirmaciones teológicas.

Mr. Hare, sobre el tema de la religión y de la moral, lleva a cabo una amplia disquisición lingüística. Afirma que no es necesario que el proceso religioso comprenda hechos sobrenaturales, puesto que es difícil establecer la distinción entre hechos e ilusiones.

Opina el articulista que este ensayo es tan importante para los filósofos como para los teólogos.—A. S.

WEBB (C. W.): *The Antinomy of Individuals*, en «*The Journal of Philosophy*», LV, 17, 1958 (págs. 735-739).

Considerando dos cuestiones que el autor enuncia, resultaría que el conocimiento de la individualidad estaría condicionado por la solución de una antinomia que ambas cuestiones complementarias plantean. Dichas preguntas son las siguientes: ¿Es lógicamente posible que dos individuos puedan ser absolutamente diferentes, o sea, diferentes en todos los aspectos, y los mismos en ningún aspecto? ¿Es lógicamente posible que dos

individuos puedan ser absolutamente idénticos, o sea, los mismos en todos los aspectos y diferentes en ningún aspecto?

La hipótesis primera garantiza la diversidad predicamental de los individuos, y lleva tal diversidad hasta su límite lógico, excluyendo toda identidad predicamental. Por el contrario, la hipótesis segunda supone garantida la identidad de la individualidad llevada en tal sentido hasta su límite lógico que excluye toda diversificación.

Entonces aparece la cuestión de qué significan las nociones de identidad y de diferencia de los individuos abstractamente considerados. El autor juzga que en ambas proposiciones, de ser interpretadas como implicando una contradicción; dicha contradicción viene indicada en la expresión «dos individuos». Pues si la pregunta segunda implicase que los individuos abstractos pudieran ser numéricamente distintos, pero no diferentes, la primera implicaría que podrían ser numéricamente no distintos, pero nunca idénticamente los mismos.

En todo caso, concluye el profesor Webb, distinguir entre sujetos y predicados, y referirse a los sujetos abstraídos de sus predicados aplicables, es envolverse uno mismo en una antinomia.—A. S.

### III. AXIOLOGÍA

ATKINSON (R. F.) y MONTEFIORE (A. C.): «*Ought and Is*», en «*Philosophy*», XXXIII, núm. 124, 1958 (págs. 29-49).

Es frecuente leer que el «deber ser» no puede ser deducido de algún «ser», y también es frecuente hallarse con una opinión contradictoria de aquélla.

Los autores de este artículo se preguntan si es posible establecer esta conexión de un modo puramente lógico, y dentro de qué límites y con qué sentido puede ser establecida.

Atkinson muestra su parecer de que el punto de vista más consistente ha de partir de que una inexorabilidad lógica es contraria a la simple deducibilidad del «deber ser» desde el «ser». En todo procedimiento deductivo, el sentido de la conclusión sólo puede orientarse con arreglo al valor práctico de los elementos entitativos que condicionan aquella aplicación, y ello sólo puede obtenerse

de modo inductivo o, al menos, no estrictamente deductivo. Por ello, la deductibilidad lógicamente rigurosa no aparece en tal proceder.

Montefiore, a su vez, critica severamente algunas de las objeciones que Atkinson aduce frente a la tesis deductivista, valiéndose de ciertas imprecisiones y falsas representaciones que deforman la argumentación del segundo. Montefiore llega a una conclusión afirmatoria, mediante distinciones planteadas entre finalidades, principios, tendencias y contratendencias.

Replica Atkinson, en definitiva, que Montefiore no capta algo fundamental, consistente en que el valor del criterio práctico originado en la realidad dada como existente no pertenece exactamente al orden lógico, y por ello es Montefiore quien incurre en imprecisiones derivadas de un análisis imprejuizado del lenguaje usual. En definitiva, se trata de saber cuál es la función de los juicios de valor que pueden guiar una elección práctica. Tan razonable es suponer que la gente adivine e intuya las funciones y finalidades de la propia conducta, como que pueda describirla previniéndola, para terminar aprobándola o desaprobándola.—A. S.

BAHM (Archie J.): *Aesthetic Experience and Moral Experience*, en «*The Journal of Philosophy*», LV, 20, 1958 (páginas 837-846).

El autor opone los conceptos de experiencia estética y de experiencia moral, porque la primera es vivida como completa y la segunda como abierta a una necesidad de ser completada. De ahí que puedan ser entendidos como términos de valor y de experiencia valorable.

Esta contraposición puede también tomar la forma de valores intrínsecos o instrumentales, respectivamente.

Sin embargo, toda experiencia moral es estética también. Por ejemplo, una cosmovisión, experiencia estética, ha tenido que ser previamente una experiencia ético-moral. La experiencia moral se convierte en estética por dos caminos: una, porque la finalidad ética viene a completar la experiencia moral, incompleta, y a cerrarla en sí misma en una vivencia estética; otra, porque si existe una pretensión moral, es por la prevalencia de que