

NUEVOS RUMBOS Y NUEVAS METAS EN LA FILOSOFIA

por WALTER SCHULZ

De la Universidad de Tübingen

II y final (1)

La pregunta de Scheler: "¿Cómo se comporta el espíritu respecto de la vida ligada al instinto?", llegó a convertirse en el tema fundamental de la antropología moderna. Fue tratada de muy diverso modo, intentando algunos investigadores superar la discordancia en que se encontraba atollado Scheler, poniendo aun más empeño que éste en desentrañar en qué y cómo se diferencia el hombre del animal. Así, por ejemplo, en su obra "Las fases de lo orgánico y el hombre" establece H. Plessner el concepto de la excentricidad como característica del ser humano. Mientras el animal vive en el medio que le rodea, amparado, protegido desde un centro interior, el hombre es excéntrico, como "yo" carece de centro íntimo desde el que pueda controlar y regular su carácter de ser humano: debe *conducir*, literalmente, su vida, es decir, hacerse, convertirse en lo que es como hombre.

Procuraré bosquejar brevemente esta evolución de la antropología refugiándome a la conocida obra de Arnold Gehlen "El hombre" (1940). Según Gehlen el hombre es distinto del animal en todo, incluso en su estructura física. Si se compara al animal con el hombre es evidente que, biológicamente considerado, el hombre es un ser defectuoso. Carece de instintos aptos para regular de antemano su comportamiento, ni siquiera de un cuerpo bien organizado dispone: carece de piel que le proteja del frío, no tiene mandíbulas para la tarascada, no tiene zarpas... Pero justamente esta carencia biológica es compensada por la determinación esencial humana: el hombre es el ser que obra y maniobra, el ser operante. Ahora bien, Gehlen nos dice —y esto es decisivo— que no se propone inquirir si hace posible el obrar del hombre algo como el espíritu, que intenta simplemente describir lo que supone, lo que significa para el ser humano el concepto "obrar". Pues bien: es evidente que todo comportamiento del hombre está generalmente determinado por la ley del desembarazo, del alivio. Primariamente el hombre está tarado, lastrado, por un argayo de excitaciones, pero maniobra para desembarazarse de ellas y alivia así su comportamiento por simplificación. Mientras el niño, por ejemplo, debe aprender que la estufa está caliente por dilatada experiencia táctil, el adulto ve el calor con la estufa, por así decirlo, con sola mirarla.

Ahora bien, Gehlen convierte en tema desde este punto de vista de la acción operante y de la busca de alivio incluso los llamados fenómenos de concepción del mundo. Sobre religión, por ejemplo, no se pregunta si en ella está dada una verdad absoluta. Se la presenta considerada como institución más o menos apta para regular la comprensión de la vida y aliviarla en virtud de tal regulación. Si se pregunta cuál es el sentido de esta acción operante y de esta busca de desembarazo, de deslastre, de alivio, Gehlen replica que el de la propia afirmación, que constituye la meta, la finalidad natural, *tanto del animal como del hombre*, aunque se logre por distinto camino: el animal la busca por medio de sus instintos y el hombre por su acción.

Debo advertir que Gehlen ha ampliado vastamente la elaboración de este criterio desde el

(1) Parte 1 publicada en nuestro número anterior.

punto de vista sociológico. Es uno de los pocos pensadores que se ocupa a fondo de los fenómenos de la técnica. Según él la técnica es un fenómeno fundamental del alivio, por lo que sería insensato resistirse u oponerse a ella. Ya en lo particular, nos dice Gehlen que la técnica ha pasado, en su evolución, por dos grandes hitos: el temprano tránsito de la cultura del cazador a la sedentarización, primero, y luego el moderno tránsito a la industrialización. Y aquí nos encontramos, según Gehlen: en el paso a la era industrial y en medio de esta trayectoria. Por eso no quiere comprometerse, ni definirse, con declaraciones de índole filosófica, pues en una época de tránsito toda manifestación de carácter inequívoco es imposible. A la pregunta de si vivimos en tiempos de guerra o de paz, de socialismo o de capitalismo, replica que es cuestión de opiniones.

Debo interrumpir la breve exposición de la antropología filosófica. Como indicación orientadora quisiera sólo advertir que —refiriéndonos concretamente a los representantes académicos de la filosofía— actualmente no constituye el verdadero rasgo fundamental. Hay ciertas razones para que así sea: por una parte las concepciones de Scheler han sido desplazadas por la filosofía de la existencia y por otra parte la actual filosofía académica se ocupa, con la mayor frecuencia y forma exclusiva, de interpretaciones históricas de épocas pretéritas, o bien procura renovar ideas de la gran tradición que culmina en Hegel. Pero quisiera insistir bien explícitamente en el hecho de que la antropología actual representa un papel importante en la filosofía de hoy al pasar de largo ante los problemas propuestos por la filosofía posthegeliana. No habrá que olvidar esto, aunque debamos reconocer que la tesis de la propia conservación como principio supremo, tal como la propone Gehlen, no nos brinda una adecuada interpretación, y sobre todo no supone una responsable configuración de la vida humana.

Como ya he indicado, la antropología ha sido desplazada por la filosofía de la existencia, que aún se mantiene y determina en forma predominante, el cuadro de la filosofía actual. La filosofía de la existencia, el llamado existencialismo, como corriente de la época, "ha pasado de moda", ciertamente. Pero Sartre, Jaspers y Heidegger siguen siendo los más eminentes ductores del pensamiento contemporáneo. Debe establecerse la conexión entre su designio y el descubrimiento de lo lacerado de la existencia humana hecho por Kierkegaard y el descubrimiento de la conciencia histórica. Especialmente Jaspers y Heidegger han reconocido el íntimo nexo de ambos ciclos problemáticos. El hecho de que la existencia humana se encuentre en trance, decisiones que han de verificarse en una peculiar caligine de la situación, tiene sencillamente su fundamento en la realidad de que el hombre es un ser histórico, es decir, un ser que, para hablar con Kierkegaard, carece de un sistema absoluto como el de Dios, que está *sobre* la historia. Dicho de otro modo: lo filosóficamente importante aquí es darse cuenta comprensivamente de hasta qué punto la filosofía de Jaspers y Heidegger no sólo incorpora a su acervo de ideas la tesis de Kierkegaard, sino que procura ahondar en todo el problema del relativismo histórico.

Antes de considerar las ideas de Jaspers y Heidegger, intentaré bosquejar en breves palabras la posición de Sartre. Dice éste que habrá que encarar las consecuencias de un mundo que factualmente ha llegado a ser ateo. Para él significa esto por lo pronto que no existe ya un orden inapelable, por Dios impuesto, al que poder asirse, que el hombre está condenado a la libertad, a una libertad a la que no puede hurtarse —*debe*, tiene que decidirse—, pero que carece ya de valor como elección inteligente y racional. Nos dice que existen dos modos del ser: uno el "en soi", el ser en sí, que nos enfrenta, firme y compacto, en las cosas. Interpreta este ser en forma muy plástica: sentado en el banco de un parque contempla un abultado

tubérculo y de pronto siente un hondo asco ante ese ser compacto, impenetrable, que, sin embargo, produce, de algún modo, una impresión de desnudez. Frente a este firme, compacto "en soi" está el "pour soi", el ser para sí que somos nosotros mismos y que se caracteriza por el hecho de estar en sí lacerado. Expresándonos metafóricamente: al "en soi", al ser en sí firme y compacto es como si de pronto se le hubieran formado agujeros, la nada ha penetrado en él. Ahora bien, el hombre tiene el recóndito deseo de alcanzar y lograr un ser concluso y esto es fundamentalmente imposible debido a su desgarrador, a su lacerado existir. Con lo que quiere decirse que en realidad el hombre es un ser insensato: un ser ser sentido.

Tampoco nos presenta Sartre como dichoso convivir la relación con el prójimo, es decir, con el próximo, con el otro: el otro me sorprende con su mirada, que me desenmascara, por lo que mi relación con él tiene que ser en el fondo hostil y una de dos, o me someto o le someto yo a él. Ahora bien, yo creo que si se quiere ser justo con Sartre no se debe dejar de tomar en serio y declarar excesivamente pesimista todo este criterio filosófico: más bien se trataría de comprender que lo que Sartre realmente se propone no es otra cosa que actualizar, dándole mayor amplitud, el tema de Kierkegaard, lo lacerado de la existencia humana, convirtiéndole en la verdadera determinación de lo que el hombre es.

En Jaspers y Heidegger encontramos una configuración distinta del designio filosófico. Para conocer el pensamiento de Jaspers nada mejor que echar mano de su obra cardinal publicada en 1932, que lleva el sencillo título de "Filosofía" y está dividida en tres tomos: 1. "Orientación filosófica del mundo", 2. "Elucidación de la existencia" y 3. "Metafísica". Esta misma articulación facilita ya la comprensión de su designio filosófico. El hombre vive en un mundo cuyos objetos estudia científicamente de un modo objetivo. A todo y a cada cosa, incluso a sí mismo como existencia, lo hace objeto de investigación científica de general validez. Este proceder representa en cada caso, en su histórico transcurso, una cadena de conocimientos. El nuevo conocimiento anula a los que le precedieron y cabalmente esta infinitud del progreso debe reconocerla el verdadero hombre de ciencia. Jaspers tiene en alta estimación el procedimiento científico, pero se guarda muy bien del intento de obtener de esta orientación del mundo atisbos de concepción del universo. Semejantes atisbos, que atañen al ser humano en lo más entrañado de su ser, no son asequibles por la vía de la orientación científica del mundo, sino —y únicamente— por el camino de la elucidación de la existencia; en contraste con la exploración científica carecen de general validez y sólo de hombre a hombre se transmiten apelativamente en el trato existencial. Un ejemplo concreto: como médico puedo y debo investigar la muerte científicamente y considerarla como fenecer biológico. Pero no me satisfará esto en última instancia, pues la muerte no es sólo un fenómeno médico-biológico, sino un acaecer que me atañe a mí mismo en mi cabal existencia. Ante la muerte de un deudo o cuando me digo a mí mismo que tengo que morir, no me siento colocado en el foco de la consideración como objeto científico, sino como pura existencia. Ahora bien, existencia es ser uno mismo y libertad. Lo que propio ser y libertad significan no puedo establecerlo teóricamente: tengo que intuirlo entrañablemente. Esta experiencia se da en las llamadas situaciones de límite: no sólo la muerte, sino también el fenómeno de la culpa o el fenómeno de la auténtica historicidad, por ejemplo, me indican que me encuentro en situaciones de las que no puedo evadirme, que me obligan, y que sin embargo evidencian el límite del saber válido. Por eso para Jaspers no existe una ética de universal validez. Puedo encontrarme —por ejemplo— en situaciones históricamente condicionadas en las que la ley, universalmente válida, que nos manda no mentir, debe ser por mí quebrantada.

tada, incurriendo en culpa respecto de esta ley, y sabiendo, no obstante, que esta mentira es entrañablemente obligada. Jaspers es un maestro en el atisbo de estas experiencias existenciales. El amor, la fe, la relación con el Estado, el suicidio, la fidelidad, la vastedad y la estrechez de la existencia histórica, todos estos fenómenos son explicados por él en forma impresionante. Pero lo decisivo es que aquí faltan, dondequiera, las normas válidas. Por eso nos habla Jaspers de la comunicación indirecta. La comunicación directa caracteriza a la ciencia, que es universalmente válida; la comunicación indirecta, en cambio, es esencial para la elucidación de la existencia y se verifica como apelación: en mi trato con otros debo comunicar mis experiencias de tal modo, que en el otro, por así decirlo, salte la chispa por manera que lo realmente inefable sea asido y transferido a la propia experiencia. Ahora bien, quiere esto decir que la verdad íntima que a veces guía a la existencia es relativa. Para nosotros, seres humanos, no existe una verdad absoluta. Pues bien, desde aquí determina Jaspers la misión de la metafísica: a todo aquel que en la elucidación de la existencia intuye algo no científicamente accesible se le abre un horizonte metafísico, la trascendencia como el poder que a todo ser determina realmente. Pero esta trascendencia sólo en cifras es interpretable. Por ejemplo: puede ser cifra la idea, para mí sublime, de que Dios ha creado el mundo de la nada: ahora bien, la idea contraria puede igualmente ser cifra, la de que los mundos giran en infinita sucesión, sin principio ni fin. Quiere esto decir que a la postre queda como última experiencia el fracaso de toda posibilidad de saber: "Ninguna de estas fórmulas dice algo, cada una dice lo mismo, todas dicen sólo: ser. Es como si nada dijeran, pues son un romper el silencio sin poder romperle".

Jaspers da expresión a la posición del hombre culto de la Europa occidental como en verdad es. Sentimos alta estimación por las ciencias, pero con la sensación de que allende ellas algo hay, sin embargo, más profundo: experiencias de entrañabilísimos fenómenos y también experiencias de algo así como trascendencia. Mas justamente estas experiencias carecen ya de obligatoriedad: uno dice Dios, otro lo divino, un tercero el ser. Y ninguno puede convencer al otro, ni debe hacerlo, según Jaspers, quien, en un artículo escrito con el designio de responder a la pregunta "¿Dónde nos encontramos? (2)", dice que acaso sea posible sostenerse todavía en un desierto creado por los hombres, siempre dispuestos a participar en la comunidad de la realización del mundo, incluso con la incertidumbre de a dónde va el rumbo histórico, mas su sentido aún en trance de fracaso, ciertamente.

En su gran obra "Ser y tiempo" (1927) sirve a Heidegger de punto de partida el hecho de que la tradición, en su totalidad, no ha determinado adecuadamente la esencia del ser humano. Se ha interpretado siempre al hombre en analogía con las cosas como un algo sustancial, pero en realidad es peculiar al ser humano atenerse a sí mismo. Intenta explicarlo Heidegger afirmando que la existencia humana está determinada por la preocupación. Me preocupo por las cosas que me rodean, me preocupo por los demás y ya en este hacer estoy en trance yo mismo. Incluso —nos dice Heidegger— cuando en lo cotidiano me desentendiendo de esta preocupación se mantiene la determinación fundamental ontológica de estar el ser del hombre estructurado por ella. En la mayoría de los casos —en lo cotidiano precisamente— ocurre esto en forma que en mi sustantividad no sobrellevo la preocupación como mi determinación fundamental, sino que vivo justamente como *se vive*, hago lo que *se hace* y omito lo que *se omite*. Pero contra esta vida impropia debo invocar mi propia sustantividad y esto ocurre en virtud de lo que Heidegger llama el precurso, sobre todo el precurso hacia la muerte. Heidegger explica por lo pronto, en muy plásticos análisis, que la

(2) "Wo stehen wir heute?", simposio sobre problemas del presente publicado por H. W. Bähr, 4ª edic., 1962.

existencia como preocupación está determinada por su temporalidad, con lo que entronca de nuevo con todo el problema de la historicidad tal como Dilthey lo vio. Que la existencia es temporal no quiere decir que sobre un trayecto temporal objetivamente dado haya de recorrerse determinado trecho, sino que la temporalidad debe interpretarse partiendo de la existencia. En planes y bosquejos ando enredado, dice Heidegger con su metafórico lenguaje, por la antelación soy venidero, que la preocupación no es otra cosa que proyectar sobre el futuro. Mas al ser venidero pre-disponiéndome, vuelvo sobre mí en mi preterito, me alcanzo de nuevo, dice Heidegger, en mi haber sido, y sólo en virtud de este pre-disponer y este retroceder sobre mí, surge la posibilidad de emplearme sobre el presente, obrando en situaciones concretas.

Aquí, en esta estructura temporal tiene su sentido el precurso hacia la muerte. Según Heidegger la existencia cotidiana interpreta el tiempo como trayecto temporal objetivo y para ella significa la muerte: alguna vez, más tarde, en algún instante, la vida cesará. La existencia temporal se tranquiliza diciendo: falta mucho hasta ese instante aún fuera de la perspectiva. La auténtica existencia, en cambio, va derecha, enfrentada a la muerte, con ella a la vista. Corre a ella, precipite, se expresa así: puedo morir a cada instante. Al entender por tal modo la existencia, en su conjunto, partiendo de la muerte, cobra su autenticidad. Se singulariza, se invoca a sí misma para por sí misma sobrellevar su estructura de preocupación.

Si quiere comprenderse la íntima tesis de Heidegger, tiene uno que expresarse así: de hecho, argumenta el filósofo, la existencia es algo lacerado, no tan concluso como un ente objetivo, más cabalmente por ello se le ha impuesto como tarea propia la conjunción de una íntima unidad. Esta se logra en virtud de una voluntad de conciencia. Contra la vida dispersa, perdida en la despreocupación, me invoco, me apostrofo a mí mismo por medio de mi conciencia al no dejarme vivir pasivamente, por así decirlo, sobrellevando por mí mismo mi existencia en una resolución que configura todo mi hacer.

No puedo reproducir aquí todos los análisis de Heidegger. Lo decisivo es que Heidegger no sólo reconoce toda la inseguridad y el desamparo de la existencia humana, sino que los considera como la esencia de la finitud de la existencia misma.

Ahora bien, el propio Heidegger se ha apartado ya de "Ser y tiempo", su gran obra liminar, emboscándose por otras muy entreveradas veredas, no fácilmente accesibles. Pero lo esencial ha de verse aquí en una actitud completamente distinta frente a la historicidad. "Ser y tiempo" sólo esboza estructuras formales: anticipándome, debo repetirme en mi pasado... es una declaración formal. Lo que significa para nosotros como hombres de la historia occidental, no se dice aquí. Justamente esto es lo que cambia en el Heidegger posterior. Heidegger nos dice ahora: lo histórico es, en cada caso, destino concreto y éste es enviado del ser. Lo que el ser mismo sea se mantiene velado, pues como lo que el destino histórico envía, no puede, ello mismo, desvelarse en esto enviado. Con el designio de esclarecer esta relación del ser con la historia concreta, Heidegger, sobre todo en sus reflexiones sobre el fenómeno del lenguaje, ha bosquejado una muy difícil dialéctica. Nos dice así que el ser mismo cobra expresión en los poetas y pensadores, que éstos dan fe de él como lo que esencialmente se mantiene inexpresable. Cuando los poetas y los pensadores esenciales expresan algo en sus obras, esto no es, por lo tanto, un algo que nos obligue en el sentido de la ciencia: poetas y pensadores sólo nos transmiten signos, señales, por así decirlo, en los que desvelan la ley íntima de los tiempos históricos. También aquí puedo elucidar nuevamente lo decisivo por referencia al fenómeno de la técnica. Heidegger nos habla de nuestro tiempo como de la era atómica y dice: el signo de esta época es que el hombre, con un pensamiento

guiado por el designio de predominio y cálculo, por la voluntad de poder todo lo somete a sí mismo. El hombre, soberbio, ateniéndose a sí propio, vive en la época del olvido del ser. Pero —y esto es lo esencial— también esta época del olvido del ser, caracterizada precisamente por el hecho de que el hombre no sabe ya que el ser es la razón, el fundamento que hace posible toda historia, también esta época, como todas las épocas históricas, está enviada por el ser, es decir: no se la puede negar. Ahora bien, cabalmente en el momento —y este es el segundo tranco en la idea— en que el hombre se da cuenta, se dice, que también esta era atómica está enviada por el ser, queda quebrantada su voluntad de dominarlo todo. Si el hombre sabe de nuevo que es el ser quien envía, si nuevamente le considera como lo memorable, cambiará desde la raíz. Al final de su disertación sobre el principio de la razón suficiente, Heidegger dice que este problema del ser es el problema mundial del pensamiento. “En la respuesta a la pregunta que nos plantea se decide lo que va a ocurrir en la tierra y con la existencia del hombre en la tierra”.

Aquí, en la última filosofía de Heidegger, culmina de nuevo, modificada, la gran metafísica clásica. Heidegger no habla ya de Dios, sino del ser, y ello justamente porque lo que él entiende por ser en modo alguno debe ser concebido en contraste con un Dios determinado como persona. Pero esto nada cambia en el hecho de que se repitan aquí las estructuras fundamentales de la gran metafísica y ello cabalmente en sus contenidos de sentido religioso. Todo depende de algo último, supremo, realmente no comprensible, y el hombre no puede ni debe hacer otra cosa que responder a esto último y supremo, lo que —al no hacer este ser indicaciones concretas— se verifica, en cada caso, en el sencillo sobrellevar del destino histórico.

He intentado desarrollar una imagen de la filosofía actual demostrando, en la consideración de determinados ciclos de problemas, que esta filosofía, comparada con la época de la metafísica clásica anterior a Hegel, se orienta por nuevos rumbos. No son éstos prometedores. ¿Quién se atrevería a afirmar que por ellos la filosofía se encamina hacia el futuro con firme paso? También la filosofía está hoy en crisis y es mejor reconocerlo así que velarlo por recurso a soluciones ficticias no entrañadas de pensamiento. La esencia de esta crisis se evidencia en forma inequívoca y determinada: es la conciencia, posterior al pensamiento hegeliano, de la pérdida de una gran metafísica, es decir, de un sistema que partiendo de un principio último y absoluto infiere todo lo existente como orden comprensible. Los cuatro puntos de vista que han servido de referencia a mis análisis —la inconciabilidad del mundo real, la sedición contra el espíritu, lo lacerado de la existencia humana y el descubrimiento de la conciencia histórica— no sólo atestiguan el servicio de un sistema metafísico concluso, sino que ponen en tela de juicio a este mismo pensamiento metafísico cabalmente. Precisamente en ello reside el verdadero y único problema que está llamado a superar la filosofía actual: no puede seguir ya eludiendo el problema fundamental de si sencillamente es posible una metafísica, es decir, una teoría de lo existente como un todo en virtud de una inteligente razón última, suprema, que traspase este todo y lo elucide.

Este problema de la posibilidad de la metafísica ha sido ya planteado una vez en la historia de la filosofía, en forma radical: Kant declaró que una metafísica como ciencia es imposible y en vista de esta negación de la metafísica por Kant escribió Hegel al comienzo de su gran *Lógica* las palabras en que dice que por aquellos días podía presenciarse el extraño espectáculo de un pueblo culto sin metafísica como un templo sin santuario.

Hegel mismo vio su verdadera misión en la tarea de restaurar la metafísica, atribuyendo al hombre como ser pensante la intelección absoluta y definitiva del Universo como un todo.

Precisamente es esta metafísica de Hegel la que en días posteriores a él se derruyó. En vista de ello nuestro problema de la posibilidad de la metafísica se presenta mucho más arduo y grávido de dificultades que la confrontación de Hegel con la crítica kantiana de la razón pura. Dicho muy concretamente: la enajenación del hombre por la técnica, la convicción de que el poder del espíritu es tan escaso que nos encontramos en la tiniebla de decisiones casi sin expediente y nuestra condicionalidad histórica nos acosa y apremia, todos estos problemas que sólo después de Hegel se han precipitado sobre nosotros con toda su violencia, son cabalmente los que nos requieren y conminan. La cuestión de la posibilidad de la metafísica se presenta en tiempos en que la vida del espíritu se muestra en todo su desgarramiento. Pero lo filosóficamente exigido, cabalmente en tales tiempos, es tomar sobre sí situación semejante: sobrellevarla. En su "Fenomenología del espíritu" ha escrito Hegel: "Pero no la vida que ante la muerte se espanta y en la asolación se preserva, incólume, sino la que soporta y en ella se mantiene, es la vida del espíritu. Sólo cobra éste su verdad al encontrarse a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Este poder no lo representa como lo positivo que se desentiende de lo negativo, como cuando de algo decimos: esto no es nada o es falso y asunto concluido, y lo dejamos a un lado para pasar a otra cosa, no: este poder sólo lo es al mirar en el rostro a lo negativo, quedándose con ello. Esta demora es la fuerza mágica que maniobra en ello la inversión, el trastrueque en el ser".

b r e v e s c i e n t í f i c a s

(De la página 56)

montado en el interior de la tubería, al crear oscilaciones ultrasónicas realiza miles de análisis al segundo del producto que se trasiegue. Determinado qué producto es trasegado por la tubería en un momento dado, la máquina electrónica que controla el proceso de clasificación abre al paso el depósito necesario y cierra el otro. Simultáneamente, fijando con exactitud la temperatura a que se inflama el aceite, o la de fusión de la bencina, la máquina indica su clase y ahorra el minucioso trabajo de laboratorio, y la anotación automática de otros detalles del proceso.

CANADA

Desviación del polo norte magnético

Una expedición canadiense ha fijado de nuevo, durante el último verano boreal, la situación del Polo Norte magnético en el extremo sudoeste de las Islas Bathurst, en el Canadá septentrional, a unos 75 grados de latitud norte y 98 grados de longitud oeste. La situación exacta deberá aun ser calculada y comprobada según informaron, a su llegada a Ottawa, los miembros de la expedición. Utilizando barcos rompehielos, los

científicos del Observatorio de Ottawa pudieron comprobar que el Polo Norte magnético varía su posición en unos ocho kilómetros anualmente. En 1960 fue localizado aún al sudeste del extremo de las Islas Bathurst.

AUSTRIA

La energía nuclear en el plano internacional

La Agencia Internacional de Energía Atómica, con sede en Viena, ha publicado un informe acerca de sus programas de becas para el estudio de las ciencias nucleares. El programa ofrece posibilidades de formación en el campo de las aplicaciones pacíficas de la energía y de la tecnología nucleares, y se financia con aportes de los Estados miembros de la Agencia, de estos Estados directamente que ponen a su disposición las becas establecidas por sus instituciones universitarias, y por el programa de asistencia técnica de las Naciones Unidas. Desde 1958 hasta 1961 la Agencia ha recibido 2.161 solicitudes de becas provenientes de 61 países, de las cuales se han aceptado 1.160 candidaturas. De esta cifra, 703 becarios han terminado sus estudios y 274 aún continuaban realizándolos.