T. Urdánoz, *Historia de la Filosofía*, VI: *De Bergson al final del existencialismo* (BAC, Madrid 1978) XV-773 pp.

Con este volumen se acerca ya a su conclusión el más amplio tratado de historia de la filosofía que existe en nuestra lengua Después de lo que he dicho en esta misma revista de los dos volúmenes inmediatamente anteriores [cf. 2 (1975) 453-4 y 3 (1976) 482-4], no diré nada sobre las interpretaciones aquí propuestas; es imposible que todos nos pongamos de acuerdo en las interpretaciones y, por lo demás, el valor de una obra como la presente ha de buscarse en la cantidad y la calidad de la *información* ofrecida.

Digamos de entrada que este tratado es lo que más se aproxima a una especie de «Ueberweg» español y la información recogida es más amplia que la de cualquier otra obra similar accesible en nuestra lengua. Sin embargo, no toda ella es de igual calidad y ésto por razones distintas. En primer lugar, sorprende la gran cantidad de erratas (¿errores a veces?) que se han deslizado, contra los pulcros usos del editor en este aspecto y, así, por ejemplo en la p. 411 hay no menos de 7 erratas que el lector común será incapaz de corregir. Tampoco se explica uno la mezcla dentro del mismo plano de datos históricos seguros con anécdotas muy poco fidedignas, como sucede por ejemplo en Heidegger. La selección de las bibliografías es un tanto arbitraria a veces; así, v.gr., en la comprendida en las pp. 410-1 se citan trabajos bastante anodinos y, en cambio, están ausentes contribuciones decisivas como las del argentino Mandrioni o las de los italianos Filippone-Thaulero y Ferretti.

Esto, sin embargo, es explicable para quien conozca medianamente el período aquí historiado. El siglo XX ofrece al historiador de la filosofía dificultades incomparablemente más arduas que las de otros siglos por dos razones fundamentales: la amplitud y variedad del material a tratar y, por otra parte, la excesiva proximidad cronológica que enturbia la distancia suficiente para mantener el rigor científico por encima de efímeras modas. Cuando un solo autor se atreve con horizonte tan vasto y con una metodología com la aquí utilizada es inevitable que no todas las partes estén a la misma altura. El autor ha optado, entonces, por yuxtaponer al filo de la cronología las distintas filosofías que han ido sucediéndose y privilegiando, según la óptica «monumental» de toda la obra, a los filósofos eminentes sobre las corrientes. Se ha excluído de momento la filosofía en lengua inglesa, que será estudiada en el volumen siguiente, aunque se ha incluído aquí el pragmatismo y el neoidealismo anglosajón.

Un primer núcleo de los cap. de que consta la obra está dedicado a las filosofías de la vida y de la acción, con dos amplios tratamientos de Bergson y Blondel y algo poco habitual en las historias de la filosofía como es un amplio tratamiento del modernismo religioso (pp. 300-25). Otro amplio grupo está representado por corrientes que son continuación de los movimientos escolares de finales del sigl XIX: neocriticismos y neoidealismos. Un tercer núcleo está dedicado a la fenomenología, con tres monografías sobre Husserl, Scheler y Hartmann (?). Finalmente, la parte más amplia está dedicada al existencialismo, que se inicia con Heidegger y termina con Marcel, donde lamento la raquítica página concedida a Merleau-Ponty y, además, como «apéndice» de Sartre. La obra termina con un útil índice de nombres y otro de materias; advierto lealmente al autor que, sin hacer un estudio sistemático del primero de ellos, he detectado gran cantidad de ausencias y de erratas.

Decir que hay razones muy fuertes contra la colocación y la filiación ideológica aquí atribuídas a determinados filósofos, que la metodología utilizada es discutible, que sus juicios críticos pecan de simplismo y rigidez; todo ello parecen nimiedades

Universidad Pontificia de Salamanca

frente al hecho de que la obra «está ahí» y con ella hay que contar, aunque sólo fuese para escribirla mejor. Un solo dato final a la consideración del lector: el P. G. Fraile publicó los tres primeros volúmenes de este tratado en un plazo de una década (1955-65); el presente autor ha añadido otros tres, poco menos extensos y con material a estudiar quizá más difícil, en el plazo de sólo tres años.

A. Pintor-Ramos

A. Ortega, *Platón. Primer comunismo de occidente. Educación, psicología y política* (Universidad Pontificia, Salamanca 1979) 196 pp.

Ante la ingente producción mundial que intenta clarificar el pensamiento de Platón, alegra sobremanera poder leer estas meditadas páginas que significan una de las mejores aportaciones escritas en español. Para entenderlas debidamente es ncesario precisar que más que un estudio sobre Platón viene a ser un comentario a una de sus obras fundamentales: *Politeia*, la cual hemos vertido con difícil ajuste por *República*. En esta obra se habla por primera vez en Occidente de comunismo. Mas para comprender esta categoría histórica dentro del contexto de la obra de Platón es necesario advertir que el comunismo de bienes y de familia que propone éste en su *Politeia* y que es el más comentado cuando se habla del comunismo propuesto por el filósofo, no es preocupación primaria en este estudio, sino otra concepción anterior: lo *común* y lo *comunitario*.

Es la vida de la *comunidad política* con sus estructuras psicológicas y sus exigencias educacionales lo que se clarifica en estos análisis penetrantes a la luz de una filología exigente. *Politeia*, comenta el prof. Ortega, es «*convivencia personal compartida en la responsabilidad de todos*». Creemos que esta definición nos introduce en la esencia de la *comunidad política* que halla su mejor aglutinante en el concepto de justicia. Tan es así que «la comunidad de la Pólis —la *koinonía*— sólo puede nacer de la justicia», según expresión del mismo prof. Ortega.

Desde estas dos coordenadas, comunidad y justicia, el encuadramiento de la obra se hace trasparente, al mostrarnos a ese eterno Platón, quien frente a toda clase de igualitarismos mesocráticos optó dentro de la *Politeia* por el orden y la jerarquía, en virtud de los cuales se actúa la justicia. Esta gran virtud consiste en que cada cual cumpla dentro de la misma la misión peculiar para la cual es competente. Cuando en nuestros días Ortega y Gasset proclamaba como máxima injusticia el tratar en igualdad a los dotados de distintas cualidades humanas, se halla en línea con el ideal político de Platón. Para ambos la justicia consiste en que cada cual cumpla lo que le compete —*tà heautoû práttein*—.

Dentro de este esquema mental el lector hallará numerosas observaciones muy atinadas. Queremos recoger alguna muy principal y muy en línea con el esquema que hemos propuesto. «La educación nueva de un hombre nuevo es para Platón, escribe el prof. Ortega, el gran instrumento del cambio social hacia el estado justo». Apunta esta frase a ese elemento activo que el historiador de la filosofía ha desconocido frecuentemente en Platón, pero que este estudio ha puesto muy en relieve. Con cierta exageración se afirma que la frase de Marx sobre el filósofo contemplador no se puede aplicar a Platón. ¿A quién, preguntamos nosotros, puede aplicarse mejor? Pues no hallamos otro modelo mejor de contemplación filosófica que la de este filósofo y su escuela.

Obra de agradable lectura y de penetrantes análisis está pidiendo un nuevo acercamiento y más pleno al gran pensamiento platónico desde otras perspectivas que tengan en cuenta toda la producción literaria del gran maestro.

E. Rivera de Ventosa

H. Chadwick, *Prisciliano de Avila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva* tr. por J. L. López Muñoz (Colección Boreal 13, Espasa-Calpe, Madrid 1978) 322 pp.

Prisciliano (ca. 340-86) y el priscilianismo vienen gozando de una atención privilegiada por parte de la moderna historiografía. En realidad es mucho más lo que la curiosidad actual se pregunta sobre este tema que lo que la documentación de su

Universidad Pontificia de Salamanca

tiempo, avaramente escasa, puede responder. Trátase además de textos que con frecuencia son susceptibles de varias y dispares interpretaciones igualmente posibles. Con estas observaciones previas, creo interesante el presente libro, que constituye un importante esfuerzo, en diálogo con la literatura precedente, por dar una explicación al día de los hechos y doctrinas de Prisciliano y sus seguidores. Entre estas últimas, interesan especialmente para la historia de las ideas las tesis priscilianistas sobre la Trinidad y distinción de personas, sobre la creación del mundo, la distinción entre el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, el panteismo emanatista del alma humana, doctrinas astrológicas, rechazo del matrimonio, repudio del matrimonio, vegetarisnismo, igualdad de clérigos y laicos, negación de la resurrección, utilización de los apócrifos bíblicos, etc. Un tema tan especializado se describe en esta obra en un lenguaje asequible a cualquier persona culta. La obra original, en inglés, apareció en 1976, y un año más tarde la presente traducción que aquí se reseña.

Antonio García y García

R. M. Agoglia, *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna* (Ed. de la Universidad Católica, Quito 1979) 150 pp.

Este sugestivo ensayo resume en muy pocas páginas el núcleo de la visión que el autor tiene la filosofía moderna. La tesis básica, enunciada en el primer capítulo, es la unidad esencial de la filosofía moderna como visión antropocéntrica, que arranca del Renacimiento y culmina en Hegel. Las experiencias existenciales del hombre moderno son traducidas en una serie de antinomias conceptuales que los filósofos intentan reducir a síntesis; tales tensiones básicas son: reflexión y actividad manual (experiencia estética), objetividad y subjetividad (conocimiento de la naturaleza), necesidad y libertad (mundo histórico), razón y voluntad (experiencia ética), totalidad y singularidad (experiencia metafísica). A lo largo de cinco capítulos, cada una de estas antinomias es esbozada en torno a un filósofo que la ha visto de modo paradigmático: teoría del arte de Leonardo, concepto de la naturaleza en Kant, filosofía de la historia en Herder, experiencia ética en Fichte, y saber absoluto en Hegel.

Evidentemente, aquí no puede pasarse del esbozo de un programa de investigación, cuya fecundidad exigiría una muy amplia investigación. Decir que ello no convencerá a todos, que la inevitable síntesis esquemática puede degenerar en una filosofía de la historia, que algunos hechos parecen resistir al esquema, todo ello no es ninguna crítica, sino la evidente necesidad de desarrollar esto ampliamente sobre el material empírico concreto que ofrece la modernidad. Ojalá el autor pueda hacerlo de modo más amplio, pero no cabe duda que en cualquier caso el presente ensayo es muy sugerente.

A. Pintor-Ramos

A Filosofia tomista em Portugal, documento estabelecido sobre um Ensaio de M. A. Ferreira Deusdado. Traduzido, prefaciado, anotado e actualizado (1879-1974) por Pinharanda Gomes (Lello e Irmão Editores, Porto 1978) 270 pp., 20 × 14 cms.

Una documentada introducción de P. Gomes perfila la figura de M. Ferreira Deusdado, eminente filósofo, historiador, psicólogo, gran figura de la cultura portuguesa y europea que vive 1858-1918. Entre sus trabajos, Deusdado había publicado *La philosophie thomiste en Portugal*, en la «Revue Neo-Scolastique de Philosophie» de Lovaina 1898, 49 pp., siguiendo las orientaciones de la restauración tomista, que León XIII preconizara en la famosa encíclica *Aeterni Patris* (1879), cuyo centenario conmemora la obra que presentamos. Ese trabajo histórico de Deusdado constituye las páginas 32-90 de la presente publicación, debidamente anotado y actualizado. Sigue un complemento de P. Gomes, estudiando el cultivo del tomismo en los centros oficiales y privados de Portugal desde 1879 hasta 1974, resaltando su valor educativo y comparándolo con el positivismo, existencialismo y otras corrientes filosóficas. Concluye con tres apéndices: tres poemas sobre el neotomismo, bibliografía tomista en Portu-

Universidad Pontificia de Salamanca

gal (1879-1974), las 24 tesis tomistas, en latín y portugués, y el himno a Santo Tomás con música de Benjamín Salgado y letra de A. Torres.

Se obtiene así una monografía completa sobre el tomismo en Portugal, con el estudio de la figura de Deusdado y la traducción portuguesa de su importante investigación histórica, desconocida por un historiador tan eminente como Joaquim de Carvalho. Un tema que merece meditarse en el centenario del célebre documento del gran papa León XIII.

V. M. D.

J. L. Vives, *Epistolario*. Edición preparada por José Jiménez Delgado (Editora Nacional, Madrid 1978) 658 pp., 19 × 12 cms.

Es el nro. 37 de la colección «Biblioteca de la literatura y el Pensamiento Hispánicos». La presente edición va precedida de una extensa introducción sobre la vida y escritos de Vives, sumamente erudita, debida al prof. Jiménez Delgado. Sigue la presentación de esta edición del *Epistolario*, haciendo un estudio de las anteriores ediciones y sus características, en las que observa una falta de investigación sistemática y especializada del tema de las cartas, como la realizada por J. Delgado.

La presente colección, fruto de ejemplar paciencia y dedicación, contiene 86 cartas nuevas, indicando las que son de mayor interés para la historia. Se trata de una edición auténticamente nueva, enriquecida con numerosas cartas, que incorpora también las cartas a Vives y algunas sobre Vives. Todas ordenadas de manera cronológica, con breves notas.

Jiménez Delgado no se siente satisfecho con tan esmerado trabajo. Promete ulteriores publicaciones y piensa que aún quedan muchas cartas nuevas por encontrar. Se publican todas en traducción completa, singularmente de los pasajes en griego, a los que concede gran valor. Por razones editoriales no ha podido hacer una publicación bilingüe, como fuera de desear, pero el tema está en buenas manos, para la realización ulterior. Un gran trabajo que tanto ha de contribuir al conocimiento de una figura tan simpática e influyente en el pensamiento de su tiempo y en el posterior hasta nuestros días.

V. M. D.

J. Barrientos García, *El tratado «De Justitia et Jure» (1590) de Pedro de Aragón*. Prólogo de Miguel Cruz Hernández (Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1978) 293 pp.

La Escuela teológico-jurídica salmantina del siglo XVI viene recibiendo, sobre todo desde el siglo anterior, toda la atención que su importancia reclama. Por una serie de circunstancias que no es del caso enumerar, dicha Escuela alcanzó durante aquella centuria áurea renombre universal de docta y laboriosa, llegando a convertirse por méritos propios en rectora intelectual del mundo hispánico. Más aún, las doctrinas que sus Maestros exponían en las aulas —principalmente doctrinas teológicas, jurídicas y filosóficas— eran tenidas en cuenta para aceptarlas o discutirlas en todo el orbe cristiano europeo y americano, que arreglaban conforme a ellas —sobre todo este último— gran parte de su vida pública y privada. No se exagera, pues, cuando se dice que la Universidad de Salamanca ha sido una de las grandes Universidades del Continente, por la calidad de su enseñanza y por la proyección histórica universal que la misma ha tenido. Tampoco tiene, pues, nada de extraño que sea uno de los centros de cultura mejor estudiado por propios y extraños.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo realizado, todavía es mucho lo que queda por conocer de aquella Escuela. «Si es cierto —según escribe Barrientos en la Introducción de su libro— que a Vitoria se le debe la obra de nuestra restauración teológica-filosófica-jurídica en Salamanca, por haber sabido dar a la Teología clásica la vitalidad que requerían los nuevos problemas humanos, sociales y políticos, para su acertada solución, no se puede olvidar en esta obra los nombres de Domingo de Soto, Melchor Cano, Gil de la Nava, Miguel Palacios, Diego de Chaves, Juan de la Peña, Diego de

Universidad Pontificia de Salamanca

Covarrubias, Martín de Azpilcueta, Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Fray Luis de León, Pedro de Aragón y Francisco Suárez entre otros muchos que, como colaboradores y continuadores completaron la obra de Vitoria. Todos ellos fueron grandes maestros y hombres abiertos a toda influencia benéfica, dinámica y progresista como lo había sido su Maestro» (p. 13). De algunos de los aquí nombrados se ha escrito algo, de otros incluso con relativa abundancia; sin embargo entre ellos los hay que están esperando todavía la oportuna monografía que los saque del olvido y les haga justicia histórica. Mientras eso no llegue nuestro conocimiento de la Escuela seguirá siendo parcial e incompleto. No vale decir —creo— que las figuras principales están bien estudiadas; pues aunque así fuera, ni dichas figuras agotan la riqueza doctrinal de la Escuela, ni puede prescindirse de otras de menor talla, que contribuyeron también con su obra a la consolidación y difusión de la misma. El verdadero relieve lo da el conjunto, no las piezas aisladas.

Le ha tocado ahora el turno a Pedro de Aragón; y no por casualidad, sino gracias al fecundo magisterio salmantino (1950-75) del actual catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, profesor Miguel Cruz Hernández, uno de los «padres» del todavía joven grupo filosófico de Salamanca. Un día habrá que hablar de su *sabiduría* enciclopédica y profunda, y de su talante integrador. Aquí me interesa subrayar únicamente su labor como orientador y director de trabajos de historiografía filosófica, principalmente —aunque no sólo— española. Por no referirme sino a lo más inmediata, diré que muchos de los que formamos la Sección de Filosofía de la Universidad de Salamanca —Cirilo Pérez, M. A. Quintanilla, José Barrientos, Ceferino Martínez, N. Martín Sosa, Eduardo Fraile, yo mismo...— hemos realizado nuestra tesis de doctorado bajo su dirección; algunas de las cuales —entre ellas ésta de Barrientos— ya se han publicado. Por tanto la obra que presentamos, como la primera importante de cada uno del grupo, tuvo su origen remoto en una charla previa y coloquios posteriores con don Miguel Cruz. Su idea de lo que debe ser una historia crítica escrita del pensamiento filosófico español, así como su clara conciencia de las carencias en este campo, están de alguna manera presentes en la serie de trabajos por él dirigidos, sin menoscabo de la peculiar originalidad y responsabilidad personal de sus autores.

José Barrientos, asumiendo dicha responsabilidad, ha realizado una obra de auténtica artesanía historiográfica. Texto a texto, cita a cita, documento a documento..., va reconstruyendo con gran minuciosidad la vida, obra y pensamiento de Pedro de Aragón. El objeto de estudio histórico es aprehendido por él ante todo como una pieza de laboratorio o de gabinete anatómico, destinada a ser analizada o desmontada hasta sus más íntimos detalles. Dicho objeto adquiere en su libro verdadera sustancia, existencia independiente, valor en sí y por sí. Pudiera haber puesto en el frontispicio de su trabajo el siguiente lema: *Al texto lo que es del texto*. Y así, con un rico instrumental historiográfico, nada brillante pero sólido y eficaz, ha conseguido *explicar*, sin la menor concesión a la retórica, una obra fundamental del pensamiento teológico, jurídico y filosófico de nuestro siglo XVI. No es un tipo de trabajo que le va a todo el mundo, sino sólo al que tiene cualidades para ello y posee los conocimientos necesarios. Aquí no valen argucias literarias: o se domina el campo o sencillamente se expone uno al ridículo.

En las tres partes en que Barrientos ha dividido su libro, en la primera establece una bio-bibliografía completísima y bien documentada de Pedro de Aragón (1545 ó 46-1592), salmantino de naturaleza, religioso de la orden de San Agustín, uno de los Maestros principales de la Escuela clásica salmantina; en la segunda parte analiza con la ayuda de métodos cuntitativos y registro comparativo de citas, la estructura, método, caracteres generales, ediciones, influjo y fuentes del *De justitia et jure* (1590), un clásico tratado o manual escolástico (pero de un tiempo en que la Escolástica era todavía algo vivo, gracias precisamente a los salmantinos), con su típica división en partes, cuestiones y artículos, con su arrastre de autoridades y sentimiento de la tradición, con el comentario como género filosófico...; en la tercera parte —la más interesante desde el punto de vista de la historia de las ideas— estudia la doctrina jurídica de la gran obra de Pedro de Aragón: la ley, el derecho, la justicia, los derechos humanos (derecho a la vida e integridad física de los miembros, derecho a la libertad física y moral, derecho a la propiedad privada y su función social, derecho a la fama y el honor, derecho de propia defensa) y la teoría democrática del poder.

Como puede observarse, Aragón desarrolla en su tratado la temática propia de

Universidad Pontificia de Salamanca

toda la Escuela salmantina. Sin ser original —al menos como hoy en día se entiende generalmente esta palabra—, pues sigue a Santo Tomás (aunque con independencia), a Cayetano y a los grandes Maestros de Salamanca que le precedieron, descubre matices y perfila conceptos, que sin duda enriquecen la problemática que trata. En resumen, creo que Barrientos ha demostrado con su buen hacer historiográfico, que Pedro de Aragón merece ocupar un puesto en el *Corpus Hispanorum de Pace*, loable empresa bibliográfica que lleva adelante con singular empeño desde Madrid Luciano Pereña y un gran equipo de colaboradores repartido por toda la geografía nacional.

Antonio Heredia Soriano

F. Aguilar Piñal, *La universidad de Sevilla en el siglo XVIII. Estudio sobre la primera reforma universitaria moderna* (Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1969) 562 pp.

Cuantos hayan vivido el trajín diario de una universidad habrán advertido que una doble problemática se hace sentir en aquel ambiente: la problemática ideológica de direcciones doctrinales, y la problemática práctica de competencias, cátedras, rencillas y demás fastidiosas minucias. Lo lamentable es que en muchas ocasiones se entrecruzan ambas temáticas. Ello acibara aún más los espíritus motiva conflictos sin posible solución.

Esta distinción ha de estar muy presente en la lectura de este estudio, si bien es necesario llamar la atención desde el primer momento sobre la preferencia que se ha dado en el mismo a la segunda de las problemáticas. Ya el subtítulo de la obra lo da a ntender: «*Primera reforma universitaria moderna*». Se puede, en efecto, hablar de una primera reforma universitaria si se tiene en cuenta el segundo de los aspectos, es decir, la organización interna de la universidad. A raiz de la expulsión de los jesuitas, 1767, luchan en la universidad de Sevilla los *colegiales* y *regulares* contra los *manteistas*. Los primeros son partidarios de la tradición mantenida muy viva en los colegios residencias conventuales, mientras que los manteistas estaban abiertos a las nuevas ideas y pedían una nueva estructuración de la universidad.

Ya desde finales del siglo XVII se hacen sentir en Sevilla aires renovadores en la Regia Sociedad de Medicina y en el Colegio de San Telmo. Pero estos planes de abertura a la ciencia moderna no afectaron por entonces a la estructura de la universidad. De aquí el que un siglo después se pueda hablar todavía de que la universidad de Sevilla realiza «la primera reforma universitaria moderna».

Esta reforma se nos describe aquí con todo detalle. Los interesados por las mil quisicosas de los centros universitarios hallarán divertida su lectura. Pero los preocupados por la historia de las ideas y de los movimientos doctrinales advertirán que una vez más los árboles de las mil mezquindades de aquella situación impiden ver el surgir de las nuevas ideas que entonces se estás gestando en la vida intelectual española. De ese movimiento de ideas, enfrentándose unas con otras y sin la más mínima comprensión recíproca, va a brotar el triste destino patrio de las «*dos Españas*», como justamente advierte el autor.

Como dato curioso y sumamente aleccionador recogemos el que todavía en tiempos de Carlos III los Colegios Mayores Universitarios exijan el estatuto de limpieza de sangre y el que el grado de doctor no pudiera ser conferido a los hijos cuyos padres de profesión vil, como el cortante de carnes, etc... Cuán bien introducen estas mezquinas exigencias académicas en los entresijos de aquella civilización encopetada y clasista. Nos hallamos todavía muy lejos de la universidad popular al servicio exclusivo de la inteligencia y del bien comunitario.

Pese a las limitaciones señaladas, la lectura de esta obra es sumamente interesante para conocer nuestra vida universitaria «por dentro». De ahí surgirá el futuro de nuestra vida nacional.

E. Rivera de Ventosa

Universidad Pontificia de Salamanca

G. Rodriguez de Yurre, *Marxismo y marxistas* (BAC, Madrid 1978) 270 pp.

Este nuevo libro de G. R. de Yurre sobre el marxismo pretende ser un resumen de su voluminosa obra anterior sobre el mismo tema y va fundamentalmente dirigido a un público menos exigente. Un público que carecería del tiempo, la paciencia o el nivel cultural suficientes para un estudio exhaustivo de la filosofía marxista. Se da, pues, el comprensible descenso de nivel que existe entre la obra de investigación y la obra de divulgación.

Sin embargo, lo que de manera más nítida distingue esta publicación de la anterior es su tono *polémico*. Ya desde el comienzo, el autor se enfrenta con quienes en el marxismo solamente ven un programa económico-social o un método de investigación histórica. Aspectos, ambos, que serían perfectamente compatibles con todo tipo de ideologías, incluso la cristiana. Contra quienes así ven las cosas Yurre insiste en el hecho de que el marxismo también es un sistema metafísico y una cosmovisión. En él se nos explica qué es el mundo, qué es el hombre y qué se puede esperar del futuro. Su respuesta es un inmanentismo absoluto en el que se rechaza radicalmente todo aspecto de transcendencia y en el que se afirma el ilimitado protagonismo del sujeto humano. Para confirmar esta opinión, el autor expone las doctrinas clásicas de Marx y Engels en torno a la naturaleza, al hombre y a la historia. Y la conclusión a que llega es que el marxismo es un sistema primitivo y completamente inaceptable desde el punto de vista filosófico. Es un sistema que cierra al hombre todos sus horizontes sin poner nada en su lugar. Y este fracaso teórico iría acompañado de un fracaso político y económico aún más rotundo, allí donde las ideas marxistas han intentado ser puestas en práctica. Políticamente, el marxismo ha dado origen a las dictaduras más odiosas de la Historia de la humanidad. Y económicamente ha significado una prosperidad menor que la de los países no marxistas.

Una novedad con relación a su obra anterior es la inclusión de una sección dedicada al eurocomunismo. Sección que se dedica más a la crítica que a la exposición y en la que el eurocomunismo no queda mucho mejor parado que el marxismo clásico. En cambio, la crítica de las socialdemocracias de inspiración marxista es más serena y positiva, llegando incluso el autor a reconocer las ventajas de un socialismo moderado.

Como decimos, el libro no tiene grandes pretensiones y logra su propósito de dar una visión clara y sucinta de las tesis fundamentales del marxismo clásico. El tratamiento de otras corrientes es muy breve y se limita más bien a una crítica de las mismas. Lo que quizá podría suprimirse del libro es el tono de agria polémica que desde la primera a la última página lo recorren. Se puede tener razón sin que ello justifique el tono de ciertas exposiciones.

M. Arranz

A. Osuna Fernández-Largo, *Derecho natural y Moral Cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados* (Editorial San Esteban, Salamanca 1978) 328 pp., 22 × 14 cms.

La presente obra se inserta dentro de los objetivos del Vaticano II de diálogo del pensamiento cristiano con el mundo moderno, siguiendo las líneas maestras esbozadas en la Constitución *Gaudium et Spes*, ampliadas aquí al sector de las relaciones entre teología moral y ética cristiana. Se quiere esclarecer el tema fronterizo entre la fe cristiana y la ética humana, preguntándose lo que dicen la revelación y teología cristianas en el problema del derecho natural y sobre la vigencia de la moral revelada en una sociedad como la nuestra. Para obtener esos objetivos, Osuna divide su investigación en tres partes que podemos reducir a estas dos: el derecho natural y su relación con la moral cristiana en algunos calvinistas modernos, como K. Barth, Emil Brunner, Jacques Ellul y Erik Wolf con la correspondiente crítica, y elucidación de las características de un derecho natural acorde con la moral cristiana y fundamento en una nueva antropología. Lo posición de la Iglesia reformada calvinista resulta de gran interés al criticar el iusnaturalismo de los católicos, desde una antropología netamente cristiana, que recortando exageraciones se enriquece con cierto matiz de un nuevo iusnaturalismo humanístico. Asi Osuna intenta hacer una reconstrucción

Universidad Pontificia de Salamanca

que permite un acercamiento entre el catolicismo y la visión protestante, como una contribución a la teología ecuménica, renovadora del cristianismo. El derecho natural debe volver a su primera inspiración, la expresión racional de la normatividad implicada en la dignidad del ser humano. Desde la antropología actual hay que construir hoy el derecho natural.

La revelación cristiana no es un argumento en favor del iusnaturalismo y de la ética natural y no es lícito proyectar las cualidades propias de la norma moral divina (inmutabilidad, perennidad, etc.) sobre la ley y derecho natural, que como tales tienen su propia metodología. De esa manera también la ética cristiana recobra su originalidad, desprendida de la moral humana, atendiendo a la transformación total del hombre de manera mucho mas radical y profunda. Tales son algunas conclusiones que Osuna saca de su importante investigación.

Me complace mucho ver esta evolución en un hombre de formación tomista y considero este libro como una importante contribución al diálogo con los cristianos no católicos, con el hombre actual y con la cultura secular humanística. Las relaciones entre fe y ciencia, la presencia de la Iglesia católica en el mundo ganan mucho con trabajos tan importantes como el de Osuna.

V. M. D.

A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978) XXVIII + 410 pp.

Un estudio del pensamiento de Max Scheler que no se resigne a señalar las distintas y aparentemente contradictorias etapas de su vida y de su obra, debe esforzarse por encontrar un centro sistemático que dé coherencia a la totalidad. Pintor Ramos ordena en este libro el pensamiento de Scheler en torno a su preocupación antropológica; y por cierto que lo hace de un modo muy convincente, como podía prever el lector de los trabajos que Pintor Ramos lleva ya publicados desde hace más de una década sobre el filósofo alemán. Este tema no ha sido tratado con tal amplitud en la bibliografía existente; la novedad del enfoque, pues, unida a la rigurosidad de sus análisis y la cuidada selección de la bibliografía, hacen que este libro sea de aquí en adelante imprescindible para todo estudio de Scheler, ubicándose a la misma altura que los trabajos más autorizados, como p. ej., los más conocidos en nuestro medio: Dupuy, Llambías de Azevedo, Mandrioni.

Pintor Ramos inicia su libro ubicando a Scheler en el contexto histórico de su época; pasa luego al tema central mostrando cómo surgió la preocupación antropológica y cómo se eleboró el esquema básico del pensamiento scheleriano. En estrecha conexión con su doctrina de las esferas del ser y los estratos antropológicos, es expuesta luego la parte descriptiva de esta antropología, articulando el estudio en torno a los siguientes temas: el mundo de la vida, la corporeidad como dato unificante de la vitalidad humana, el psiquismo, el mundo exterior, el mundo interhumano, lo Absoluto. En todos los pasos, lo mismo que en todas las obras de Scheler, se va perfilando la imagen del hombre como tránsito y tensión entre dos polos, la vida y el espíritu. El intento de aunar ambos momentos llevará a Scheler a una meta-antropología que trasladará a nivel cósmico la dualidad advertida en el orden humano. En algunas tesis del «último» Scheler parece advertirse una inversión de su pensamiento, un acercamiento al vitalismo. Pero Pintor Ramos señala que la tan mentada «impotencia originaria del espíritu» alude a la esfera de realización en que se mueve la historia real, y no al mundo del espíritu en sí. En tal sentido, la «sublimación», mediante la cual el espíritu cobra energías a costas de la vida, permite esperar una progresiva «espiritualización de la vida» y una consecuente «vitalización del espíritu». Así pues, la meta-antropología apunta también a una filosofía de la historia de fuerte raigambre ética: la superación del dualismo sería una tarea confiada activamente al hombre, un deber-ser.

Pintor Ramos expone todas estas ideas, que aquí ofrecemos en apretada síntesis para dar una pálida imagen del rico contenido de su libro, con un espíritu fiel a Scheler, pero sin escatimar las justas críticas. En definitiva, una de las preguntas centrales que quedan en el ánimo del lector es la de si el pasaje hecho por Scheler de la antropología a una metafísica o meta-antropología difícilmente controlable, es

Universidad Pontificia de Salamanca

sólo un hecho accidental en este pensamiento, o si será esencial a toda reflexión antropológica; en todo caso, como señala Pintor Ramos, es imprescindible ahora una seria reflexión acerca del *status* epistemológico de esta disciplina filosófica. De todos modos, en todo intento de fundar una antropología filosófica, habrá de tenerse en cuenta la obra de Max Scheler, y no es uno de los menores méritos de este libro el haber recogido los principales hallazgos del filósofo alemán, ofreciéndolos críticamente como una suerte de *prolegomena* para toda antropología filosófica del porvenir.

Mario A. Presas

M. Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: Los orígenes de la sociología en España* (Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1976) 399 pp., 21 × 15 cm.

Monografía bien documentada y de primera mano sobre uno de los autores nacionales injustamente olvidado o no debidamente conocido. Sales y Ferré muere en 1910 y su actividad cubre hasta esa fecha el período que abarca también el último cuarto del siglo XIX. Empieza a desarrollar su actividad en la década de mayor influjo krausista, y bajo el influjo de esa tendencia empieza a exponer su propio pensamiento. No le abandonará en las distintas fases de su carrera la orientación hacia un organicismo armónico recibido de esa fuente, pero evoluciona en sus ideas hasta el punto de que los propios krausistas acaban considerándole un tránsfuga. Esa evolución va marcada por el abandono de sus primeros intereses metafísicos en dirección de una cada vez mayor adhesión a las preocupaciones y métodos positivos. Fue un hombre de estudio, de sólida formación y honesta dedicación a su trabajo. Su alejamiento de la escena política pudo ser una de las causas de no llegar a figurar en la lista de los conocidos y consagrados, cosa frecuente en este país, donde las famas se hacen en las tribunas y en los periódicos.

El autor recoge esos aspectos que reflejan la calidad humana del monografiado. Pero se dedica ante todo a estudiar su obra, que se reparte entre estudios históricos y sociológicos, estos últimos no disociados de los primeros. Su interpretación de las realidades humanas termina resolviéndose en una sociología de la historia, tendiendo dicha sociología a pasar de una elaboración organicista biológica (Spencer) a otra de marcado positivismo (Durkheim). La mayor parte del estudio se consagra a analizar la obra sociológica de Sales y Ferré, en sus escritos básicos: *Estudios de sociología*, *Tratado de sociología*, *Sociología general*. En los quince puntos en que se recogen las «conclusiones» del trabajo puede decirse bien resumido el contenido del volumen. Volumen más analítico que interpretativo; quizá en exceso sobrecargado de largas citas textuales. Como valoración de conjunto, este juicio: «En cuanto a España, Sales no sólo fue quien primero escribió una obra sobre Sociología, la que efectuó con sus *Estudios* y su *Tratado*, sino que ahora con la *Sociología general* es también el primero que crea en nuestro país una Sociología en sentido estricto, científico y sistemático» (p. 373). Se considera esa obra científica superior a la de «autores como Fouillé, Tarde, Baldwing, Ward, De Greef, pudiéndose comparar con dignidad con la de Durkheim, en su intento de separar a la Sociología de la Biología y la Psicología y en el empleo muchas veces de un lenguaje lógico científico» (ib.).

Trabajo altamente benemérito, ofrece lo que promete y algo más. Este algo más afecta al contexto del movimiento cultural del período, al estudio de las ideas del tiempo, sobre todo al modo como son recibidas y elaboradas en España. La redacción no es un ejemplo de elegancia, pero resulta clara. Ciertos descuidos en la citación, sin hablar de las erratas de imprenta, son fácilmente subsanables: así, *Das Kapital* (escrito con *C*, pp. 232 y 259, la primera de las veces además con minúscula). Por poner otro ejemplo, sea de la Bibliografía: bajo el nombre González Arintero, donde dice «La Universidad del diluvio», debe decir «La universalidad del diluvio y la obra de Egipto y Asiria resucitadas» (aparecido, en efecto, en *La Ciudad de Dios*, nueve artículos, año 1896, en los tomos XXXIX-XL).

S. Alvarez Turienzo

Universidad Pontificia de Salamanca

J. M. Prellezo García, *Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. Bibliografía* (1876-1976). (Las, Roma 1976) 1.9 pp.

El subtítulo de este libro lo dice todo. Y nos es grato constatar la preocupación por darnos un magnífico instrumento de trabajo en la bibliografía de esta personalidad, Giner de los Ríos, que ha influído extraordinariamente en la vida del pensamiento español, más desde su metodología exigente y humana que desde un rígido sistema filosófico.

Una breve introducción comenta el centenario de la Institución Libre de Enseñanza (1876-1976), recordando el ambiente nacional que la motivó. Después se analiza muy brevemente la obra escrita por Giner de los Ríos, y los estudios que se han dedicado a él y a la Institución. En el segundo apartado se nos da el elenco de las obras de Giner: Ediciones de Obras Completas, y los escritos suyos por orden cronológico a partir de 1862. En el tercero se indican los escritos sobre Giner de los Ríos y la Institución en orden cronológico, desde 1876 hasta 1975. Diversos índices completan la presentación de esta obra que servirá de instrumento valioso en las futuras investigaciones sobre este período importante de la cultura española, especialmente en su vertiente educacional.

E. Rivera de Ventosa

M. D. Gómez Molleda, *Unamuno «agitador de espíritus» y Giner de los Ríos* (Universidad de Salamanca, Salamanca 1976) 102 pp.

La profesora Gómez Molleda nos brinda en este pequeño libro una colección de cartas entre M. de Unamuno y Giner de los Ríos, que han sido halladas en la Casa-Museo del primero en Salamanca. Revelan estas cartas las preocupaciones hondas que animaban a aquellos espíritus, deseosos de una reforma profunda en la vida nacional. Sin actuar decididamente desde un partido político, pese a las relaciones de Unamuno con el socialista, se advierte en ellos el deseo de sacar a España del marasmo y la rutina. El calificativo que da Gómez Molleda a Unamuno recuerda aquel otro del alemán E. R. Curtius: «*Excitator Hispaniae*». Este deseo de excitar y mover la opinión nacional es lo mejor que trasparentan las cartas. Más las de Unamuno, pero también las de Giner.

Para completar el volumen se añade otra colección de cartas entre intelectuales españoles con motivo de la distitución de Unamuno como rector de la Universidad salmantina. Dan éstas a conocer la maraña de la política de aquel tiempo.

E. Rivera de Ventosa

C. Feal Deibe, *Unamuno: el otro y don Juan* (edit. Cupsa, Madrid 1976) 213 pp.

Han pasado treinta años desde que Julián Marías, en un estudio muy usufructuado, hizo ver la significación del teatro y de la novela en la interpretación del pensamiento de M. de Unamuno. La pequeña obra que presentamos está en la misma línea. Y aunque por el título parece limitarse a dos obras teatrales, de hecho son estudiadas novelas muy importantes de Unamuno, como Niebla, Abel Sánchez y San Manuel bueno, mártir.

La novedad de este estudio consiste en aplicar en su investigación el método psicoanalítico. Con esto de particular: el autor reconoce que en este caso coinciden dos conciencias y dos inconscientes, el suyo y el de M. de Unamuno. Se da en esta ocasión eso que se exige a todo historiador del pensamiento: capacidad de penetración por simpatía hacia otra doctrina que tal vez no se comparta en el marco plano de las ideas. Quizá el momento más hondo en este psicoanálisis sea aquel en el que Unamuno afirma, y comparte su comentador, que hace su novela para hacerse novelista, pero entiéndase novelista de la propia vida. Y después de novelarse a sí mismo, hacerse lector de su novela vivida y uno, a su vez, con el lector de la misma. Tal vez desde esta perspectiva la novela más clarificadora de las vivencias de Unamuno sea la de *San Manuel Bueno, mártir*.

Universidad Pontificia de Salamanca

Todo esto queda aquí, más bien que dicho, insinuado. A su escucha nos quedamos para llegar a conocer mejor aquel espíritu que se define a sí mismo más sentidor que pensador.

E. Rivera de Ventosa

M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, Mártir y tres Historias más*, Introducción, edición y notas de Francisco Fernández Turienzo (Ediciones Almar, S.A., Salamanca 1978) 266 pp., más 14 de «Tablas cronológicas», 17 × 12 cm.

Las tres historias, además de *San Manuel Bueno, Mártir*, que se incluyen en el volumen son: *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez; Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida; Una historia de amor*. Estas cuatro piezas literarias aparecieron juntas en 1933, y juntas se reimprimen aquí. No es cuestión de hablar de ellas por tratarse de obras sobrado conocidas. Lo no conocido, lo nuevo en este caso no es el texto editado, sino el contexto de la edición. Edición cuidadosamente hecha, se distingue por ir acompañada de unas «Tablas cronológicas» al final, en las que, a cuatro columnas, se hacen corresponder con los años, desde 1864 a 1936, la vida y obra de Unamuno, por una parte, con los acontecimientos históricos y, por otra, con los literarios y culturales de la época entre esas fechas comprendida. Pero lo más interesante son las cincuenta páginas de la «Introducción», que, por su cantidad, pudiera juzgarse excesiva, pero que agradecerá el lector por su calidad. En ella se hace la presentación de las cuatro breves novelas; pero a la vez se las enmarca dentro de las líneas de intereses de la obra del autor, en diálogo crítico con todo lo mejor de la bibliografía existente sobre él. Con lo que esas páginas son una fructífera introducción para comprender la vida y el pensamiento de Unamuno.

S. A. T.

V. Romano García, *José Ortega y Gasset, publicista* (Akal Editor, Madrid 1976) 346 pp.

Que un órgano de expresión filosófica se ocupe de un estudio como el presente requiriría ciertas justificaciones. Se estudia aquí una faceta de Ortega no muy conocida, a pesar de la importante investigación de G. Redondo que cubre los años que van entre 1917-34. El ambiguo término «publicista» lo entiende el autor en el sentido de comunicador de mensajes que informan y crean una opinión pública; de este modo, «publicista» queda reducido a aquellos mensajes que versan sobre cuestiones de actualidad y, de hecho, de actualidad *política*. Estudiando sus artículos y los órganos de expresión utilizados, el autor intenta restituir un aspecto no muy conocido de la personalidad de Ortega; para ello ha gastado muchas horas de hemeroteca y busca explicar esa producción refiriéndola a los acontecimientos contemporáneos en una óptica marxista.

La tesis de fondo es el fracaso total de Ortega en este aspecto, debida a una falta de adecuación por un hiato incolmable entre el emisor y el potencial receptor del mensaje. Quizá ello podría ejemplificar la típica impotencia del intelectual frente a la realidad, lo cual hace que el autor repita constantemente adjetivaciones que son claros enjuiciamientos negativos: «elitista», «aristocrático», «burgués», «ambiguo», etc. Dado el planteamiento de este estudio, es lógico que los períodos de la historia política de España sirvan al autor como marco para dividir su trabajo.

Varias veces se insinúa una tesis un tanto chocante, aunque no nueva: el verdadero heredero de la actitud intelectual de Ortega sería la Falange y, en primer lugar, su propio fundador (cf. v.gr. 258, 261, 267, 293). Sin entrar a fondo en el problema, pues el autor no prueba su tesis, mucho me temo que el fundamento de tal postura sea el maniqueo esquema «o marxista o fascista»; las elogiosas menciones de la *Historia de la filosofía* de Dynnik (p. 288) y el recurso al Lukács de *El asalto a la razón* (p. 298) no necesitan de ningún comentario.

Era de esperar que el autor dijese algo de Ortega en tanto que comunicador filosófico. Sin embargo, soslaya un tema que parece desvalorar como «divagaciones» en

Universidad Pontificia de Salamanca

las que se refugió Ortega como compensación de sus fracasos en el campo de la comunicación de actualidad. Lo más decepcionante es la ausencia absoluta de un estudio directo de los textos de Ortega en este campo limitándose el autor a aludir a alguna literatura secundaria que, dados los errores aducidos, parece conocer de oídas. Un solo ejemplo: el autor cree irrelevante para su pensamiento la estancia de Ortega en Marburgo (p. 86), pero es una opción totalmente arbitraria pues no estudia para nada los escritos arteguianos de la época en este aspecto. En este sentido, las páginas en que roza estos temas (pp. 283-97) son del todo decepcionantes: una superficial reseña de literatura secundaria que conoce cualquier aficionado y no añade nada a lo sabido, salvo algunos despistes de monta, como el indiscriminado calificativo de «tomistas» otorgado a Morente (¡al Morente de 1929!) y a Zubiri (pp. 225, 287). De ahí, lo mal estudiada que queda la *Revista de Occidente*, panfletariamente desvalorada.

Es muy meritorio, en cambio, el intento de establecer una bibliografía críticamente completa de los trabajos de Ortega (pp. 311-333); a pesar de algunas erratas e imprecisiones, mejora con mucho las conocidas y pone de relieve una vez más la ineludible necesidad de unas verdaderas «Obras completas» con criterios científicos. En suma, un libro sobre Ortega conscientemente parcial y parcialista en su interpretación, pero del que se puede sacar algun provecho apreciable en varios puntos.

A. Pintor-Ramos

H. C. Raley, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, tr. por E. de Champourcin (Revista de Occidente, Madrid 1977) 261 pp.

El autor de esta obra es un estadounidense —graduado en Alabama y profesor en Oklahoma— interesado en el pensamiento español; ha dedicado también una obra a J. Marías, que es quien actúa como «padrino» de esta traducción de su tesis doctoral, publicada en Alabama en 1971. El tema que enuncia el título es clave para entender el «europeísmo» de Ortega, tópico ampliamente conocido pero estudiado aquí desde un punto de vista poco usual.

A este respecto, es interesante notar que el tema no es dado como punto de partida a analizar luego en sus distintas vertientes, sino como punto de llegada de un amplio análisi de ideas orteguianas que le sirven de fundamento. De este modo, se evita que el tema ofrezca la apariencia de algo meramente ensayístico, si es que no episódico. En efecto, el autor piensa que el ideal de la unidad europea no es una preferencia gratuita de Ortega en una cuestión de moda sino que responde a la «circunstancia» del hombre europeo actual, producto de la historia europea. La interpretación orteguiana de esta historia es analizada en tres capítulos fundamentales: «La Europa medieval» (cap. 3), «Plenitud: la Edad Moderna» (cap. 4) y «La era de la crisis» (cap. 5). La «crisis» procede de la muerte de las *creencias* modernas que ha dejado al hombre vacío de ideales, «desmoralizado». De ahí que la solución sea la conquista de una «moralidad auténtica» (cap. 6), que no es revitalizar creencias ya muertas (faena imposible), sino crear otras nuevas a medida de lo exigido por las nuevas circunstancias; en líneas generales, Ortega espera que el hombre europeo creerá en la Vida, frente a la anterior creencia en la Razón y en Ciencia y, por ello, el problema de la unidad de Europa no es primariamente un problema «político» y menos de Estado. Ahora bien, como ese hombre europeo no existe aún, Ortega enfoca el problema desde la perspectiva peculiar de España, tema al que está dedicado el cap. 7. No estará de más advertir que la obra crucial en este debate es *La rebelión de las masas*, quizá la obra más conocida de Ortega pero también la peor interpretada; en un sentido, la presente obra podría decirse que es un estudio sobre ese escrito orteguiano y la postura del autor, aunque quizá tampoco tenga toda la verdad, es digna de ser tenida en consideración.

El estudio ofrece otra dimensión importante, que explicita esta afirmación: «La unificación de Europa no es realmente un *tour de force* allende los temas orteguianos familiares de vitalismo, historia y realidad radical. Se halla en estricta armonía con su precepto de que la realidad debe tener raíces históricas, pero coincide igualmente con su idea de que nuestro futuro nace de lo que hagamos con nuestras vidas hoy» (p. 197-8). Los dos primeros capítulos están dedicados así a los temas fundamentales

Universidad Pontificia de Salamanca

de la filosofía y la sociología orteguianas, lo cual permite captar la verdadera profundidad del tema; en estos puntos, el autor opta fundamentalmente por la interpretación de J. Marías, aunque maneja una amplia literatura. Los editores españoles han conservado también un elenco de «terminología orteguiana» al final de la obra porque creyeron que no sólo era útil para lectores ingleses, sino también para españoles; desgraciadamente, es probable que tengan razón.

Con esta hermosa publicación, el sello editorial cumple con la que parece ser una de sus misiones intelectuales: la difusión y estudio de la obra de su fundador. Sin grandes novedades, venciendo la tentación de proponer «otra» interpretación global del pensamiento de Ortega, tratamientos precisos y rigurosos de temas concretos, como es el caso del presente, aportan notables contribuciones al conocimiento de la obra orteguiana. ¿Cuándo acabará la incómoda costumbre de algunas editores de no poner las notas a pie de página?

A. Pintor-Ramos

P. Muro Romero, *Filosofía, Pedagogía e Historia en Manuel García Morente* (Instituto de Estudios Giennenses, CSIC 1977) XII + 178 pp., 26 × 18 cms.

Siguiendo la temática indicada en el título, se estudia en tres capítulos la concepción de la filosofía, pedagogía e historia en el pensamiento de García Morente. En sus escritos más personales, Morente practica el método fenomenológico de enfrentarse con los problemas, la idea de la vida ocupa en él un puesto primordial y manifiesta siempre un gran respeto por los distintos ámbitos de la realidad (físico, anímico, axiológico, histórico y sobrenatural), cada uno de los cuales precisa una peculiar manera de ser tratado ontológicamente. En pedagogía, se presenta Morente como un renovador en la línea de la Institución libre de enseñanza, señalando que el ideal de educación viene impuesto por la filosofía y la historia, de las que se han de derivar las técnicas y prácticas pedagógicas. El capítulo dedicado a la filosofía de la historia y de la cultura destaca la historia como filosofía de la vida aplicada, a nivel individual y colectivo, su concepción de la estructura de la historia, de la libertad y progreso. En esas exposiciones se echa de menos una valoración crítica comparativa de las ideas de Morente con algunos contemporáneos, pero esa deficiencia queda, en gran parte, subsanada en los excursus finales sobre Kant y Morente, Bergson y Morente, Ortega y Gasset y Morente. La escasa atención a las peripecias biográficas queda también suplida con las breves líneas semifinales sobre la trayectoria filosófica de Morente y con el eleceno de sus escritos editados e inéditos. Termina con una bibliografía de trabajos sobre esta simpática figura de la Universidad española.

Es un publicación interesante como punto de partida para una investigación más profunda, que sitúe con mayor detención la biografía y el pensamiento de Morente, en un período histórico de enorme importancia en la vida española.

V. M. D.

A. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Lección inaugural del curso académico 1979-80, (Universidad Pontificia, Salamanca 1979) 73 pp.

Creo que a estas alturas nadie que conozca mínimamente la realidad socio-cultural de España, puede poner en duda la importancia histórica de la obra de Xavier Zubiri, palpable ya su influencia en varias generaciones de filósofos y científicos nacionales y extranjeros. El hecho de que su pensamiento haya sido calificado, hasta cierto punto con razón, de *esotérico* no invalida lo anterior; pues todo el mundo sabe cómo los seguidores del filósofo vasco han procurado —y en gran manera conseguido— hacer fecunda y esparcir a los cuatro vientos la silenciosa y retirada labor del maestro. Gracias en definitiva a sus «discípulos» —más numerosos de lo que a primera vista pudiera parecer— es posible afirmar sin temor de caer en exageraciones, que el pensamiento filosófico de Zubiri es hoy por hoy una vigencia socio-cultural en el horizonte hispánico de la filosofía.

Ahora bien «vigencia social» no significa de suyo general aceptación o correcta

Universidad Pontificia de Salamanca

comprensión, sino sencillamente que se cuenta con él; que el gremio de los filósofos se ha ocupado, se ocupa y hasta se preocupa de su obra filosófica. Basta echar una ojeada por las revistas y periódicos de las últimas décadas, sin excluir la más rigurosa actualidad, para convencerse de ello. Sin embargo no siempre se cuenta con él para comprenderlo, asumiéndolo o rechazándolo, sino para manipularlo de la forma más descarada. «Manipulación» denunciadora de que *Zubiri no es conocido a pesar de su «vigencia social»*. Y ahí está el drama; no sólo para el protagonista, sino para nosotros, que dejamos perder siempre la oportunidad de *dialogar en vivo* con nuestros más altos valores.

Xavier Zubiri representa hoy en dia un indiscutible valor europeo de España y una de sus conciencias filosóficas más puras y lúcidas. Por eso hay necesidad perentoria de rescatarlo, tanto de las capillitas —donde el incensario no deja de humear— como de los «tribunales del pueblo», donde se empieza por no tomarse en serio el papel político de la lectura. Digámoslo de una vez: Zubiri no es bandera de nadie; por eso puede serlo de todos. Zubiri es antes que nada filosofía pura. De ahí que sólo el que esté guiado por intereses filosóficos pueda hacerle justicia..., y comprenderlo; y no exclusivamente para sí, sino para la historia.

Esto es lo que ha hecho con ejemplar magisterio el prof. Antonio Pintor-Ramos. Partiendo de la peculiar forma zubiriana de inserción en el mundo editorial y de la publicidad, ha creído necesario comenzar su tarea explicando no la obra madura del filósofo (*Sobre la esencia*), que todos conocemos al menos por el forro, sino sus prolegómenos, que son los que han ido quedando en la oscuridad y cuya ignorancia parece ser una de las causas más frecuentes de las torcidas interpretaciones que se han dado del pensamiento zubiriano. Ceñido estrechamente a los textos, poniendo en juego las más rigurosas técnicas historiográficas y con una pureza de intención filosófica jamás mentida, asistimos de la mano de Antonio Pintor al nacimiento de una filosofía difícil y española, pero no por eso menos accesible y universal. Construída en diálogo permanente con la ciencia, la historia y la metafísica, surgió allá por los años 20/30 en la misma encrucijada del neokantismo, de la neo-escolástica y de la fenomenología. Y surgió bajo la consigna de «salvar la realidad», motor y clave de toda su filosofía, que en ningún momento puede ser calificada de «escolástica», aunque «sí es cierto e importante resaltar que recoge en una línea muy moderna muchos elementos de la filosofía clásica» (p. 37); lo cual ha llevado a más de un lector superficial a clasificarla dentro de la Escuela.

Resumiendo. «Zubiri —como escribe Antonio Pintor— arrancó de la fenomenología de Husserl con plena conciencia del lugar de encrucijada histórica que significaba la obra del filósofo germano. Desde esa plataforma, repasó toda la historia de la filosofía con un criterio claro de fidelidad a los problemas antes que a los maestros, por eminentes y venerables que éstos fuesen. Desde su primera posición asumida con lucidez, Zubiri no ha hecho otra cosa que llevar adelante un riguroso proceso de *radicalización* creciente... Este proceso de radicalización por parte de Zubiri fue haciendo estallar desde dentro las distintas figuras que iba asumiendo y, así, posibilitaba y exigía el paso a niveles más radicales hasta descansar finalmente en la «realidad» y desde allí desplegar su filosofía madura».

«Nueva conceptualización de la conciencia como intencionalidad objetiva, desfondamiento de la conciencia en orden a la desvelación del ser, superación final del ser como momento ya derivado de una realidad elemental: no es ésto toda la filosofía contemporánea ni tiene tampoco por qué serlo, pero la meditación prolongada de estos problemas fue quien hizo posible la filosofía de Zubiri» (p. 71).

Para concluir, una apostilla crítica, que muy bien pudiera serme devuelta, y con razón: Sería deseable que Antonio Pintor, sin renunciar a la brillantez y claridad de su verbo, se esforzara por depurar su estilo literario, haciéndolo más ligero; poniendo sordina a cierta exhuberancia adjetival, que más que ayudar entorpece la intelección del texto. La riqueza conceptual de lo que Antonio Pintor escribe es tan densa y su mensaje está tan cargado de contenido, que no necesita acudir a ciertos expedientes retóricos para atraer el interés de los lectores. Pero por encima de esta observación —discutible, por supuesto— hay algo que se impone: el servicio impagable que con su Lección inaugural ha rendido el joven profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca a la filosofía española, poniéndole en bandeja la asimilación de uno de sus filósofos más destacados.

Antonio Heredia Soriano

Universidad Pontificia de Salamanca

M. García-Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo* (Alianza Universidad, Madrid 1977) 190 pp., 20 × 13 cms.

Abarca cinco capítulos que, aunque elaborados independientemente, inciden en el mismo tema: análisis del Estado contemporáneo y el proceso de transformaciones que *viene sufriendo en el contexto de nuestras sociedades posindustriales*. El nuevo tipo de Estado que se está abriendo paso recibe diversas denominaciones, entre las que el autor prefiere la de «Estado social». Uno de los puntos por los que se define es el de rechazo de la dicotomía sociedad-Estado como sistemas autorregulados con independencia el uno del otro, concepción propia de la teoría política liberal, para ver esas dos magnitudes como subsistemas interrelacionados. A esa luz examina el proceso de adaptación del orden político tradicional a las nuevas situaciones: legitimación del orden político en cuestión, sus reajustes estructurales, articulación de funciones, los valores que encarna y los fines que procura, su relación con el subsistema económico, con el derecho, la democracia; diversidad de intereses en las sociedades organizacionales del presente y su articulación con la teoría constitucional; abertura a la sociedad transnacional y correspondiente política.

El capítulo último constituye una especie de recapitulación del conjunto en función de la noción de «complejidad», que si ha sido factor presente en cualquier época histórica, es hoy rasgo que define a las sociedades avanzadas. Ese hecho constituye un desafío para la propia autorreorganización del Estado, la respuesta al cual ni es fácil ni unívoca, y hasta puede quedar sin respuesta, al menos constructiva. El autor no ha huido de ponernos delante las «tendencias obstaculizadoras de la autodeterminación y control de la complejidad estatal, cuya acumulación podría tener como resultado que el Estado, en tanto que institución histórica concreta, entrara en un proceso de entropía o de desorganización creciente, para ser sustituido por otro tipo de orden político» (p. 180).

En principio toda su exposición se mueve en referencia a las modalidades estatales que se abren paso en los países neocapitalistas. Deja pues de lado «las estructuras estatales de los países socialistas de inspiración soviética», aunque aquí y allá establezca comparaciones con ellas. En «Anexo» al c. I se ofrecen unas «Notas sobre la idea del Estado en la socialdemocracia clásica», revisando las ideas de Lassalle, Von Stein, Bernstein, Kautsky, Cunow, Renner.

(Anexo. El libro —aunque ocasional— está redactado por un verdadero especialista. A su lectura no pueden por menos de producirse ganas de confrontar sus análisis con el desarrollo político español que estamos «sufriendo» y que nos toca de cerca. Ante lo que aquí está ocurriendo, al menos por el eco público que tienen los asuntos, uno se inclinaría a pensar que debe tratarse de otra cosa: una cosa que tiene que ver con asonadas y arbitrismos, pero no con problemáticas complejidades ni con desafíos históricos. Claro que estas últimas cosas están ahí, pero hace falta que a la gente le quepan en la cabeza).

S. Alvarez Turienzo

C. Díaz, *Mounier y la identidad cristiana* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1978) 206 pp.

Las relaciones entre comunidad y persona fue el tema preferido por E. Mounier, quien sigue atrayendo a los investigadores. Uno de ellos es Carlos Diaz. Bien lo dice la obra que estamos presentando, si bien no podamos responder taxativamente a la pregunta sobre la intención del autor. No parece que el libro quiera ser de mera divulgación o propaganda. Y sin embargo, tampoco parece que quiera elevarse sobre este plano. Pensamos, por lo mismo, que este libro de C. Diaz facilita la penetración en el pensamiento de Mounier a cuantos desconozcan las preocupaciones y la temática de éste. No ofrecerá, por el contrario, mucha novedad a quienes hayan leído las incisivas obras del escritor francés.

En España había una amplia bibliografía sobre E. Mounier. Lamentablemente es poco utilizada en este estudio. Tan sólo menta la obra en colaboración, publicada por la Universidad de Salamanca: «*Mounier, a los 25 años de su muerte*». Pero se utiliza exclusivamente la conferencia pronunciada por él mismo. Es pena tener que

Universidad Pontificia de Salamanca

constatar el que se siga con el malhadado método hispánico de trabajar en solitario. Lo cual, por otra parte, está muy poco en la línea comunitaria y personalista de E. Mounier.

E. Rivera de Ventosa

Mounier, a los 25 años de su muerte. Edición dirigida por Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, Salamanca 1975) 152 pp.

El libro es una colección de estudios, cuya edición, como se dice en el subtítulo, fue dirigida por el prof. A. Heredia Soriano. En esta ocasión el subtítulo es demasiado parco. Pues este profesor no sólo ha dirigido la edición de estos estudios, sino qu organizó igualmente un *Seminario* en el que estos estudios se leyeron y discutieron. Intervinieron profesores de diversas universidades españolas y del equipo de hispanistas de Toulouse. Los que seguimos de cerca las sesiones del Seminario, pudimos advertir el alto nivel en el que se desarrollaron las sesiones, cuyo fruto puede ahora gustar el lector en este libro. El prof. Cruz Hernández estudia a Mounier dentro de la panorámica del pensamiento actual E. Rivera de Ventosa, en su deuda con el pensamiento cristiano. A. Pintor-Ramos, en sus relaciones con el existencialismo. Alain Guy, director del equipo de hispanistas de Toulouse, hace sentir la presencia viva de España en la vida y en la obra de Mounier. Estudios polémicos son los de C. Diaz, al analizar el espíritu comunitario de Mounier con su acercamiento a los ideales anarquistas, y el de C. Flórez Miguel, al intentar exponer la «*lectura*» que Mounier hizo del Socialismo.

En un apéndice del editor A. Heredia Soriano propone un esquema de trabajo para el futuro, al ofrecernos la bibliografía que la obra de Mounier ha suscitado en España.

E. Rivera de Ventosa

M. Peñalver Simó, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso* (Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1978) XXIII-301 pp.

Esta larga y compleja monografía es el primer libro dedicado íntegramente a P. Ricoeur en nuestra lengua. Sobre la complejidad de su estructuración puede el lector hacerse una idea si tiene presente que la obra está dividida en 3 partes (más una introducción, una conclusión y una bibliografía completa de P. Ricoeur hasta 1969), 9 secciones, 18 apartados y no menos de 86 capítulos. Su largo y un tanto extraño título se explica por el planteamiento del autor.

La primera parte, denominada «descripción», ocupa más de la mitad del libro y es la que más interesará al lector ordinario. En ella se ofrece una lectura «diacrónica» del pensamiento de Ricoeur en torno a su gran proyecto de una *Filosofía de la voluntad*, comenzado en 1950 y aún no concluído. En esta tarea, según confiesa repetidas veces el autor, le importa más el desarrollo formal que el contenido del pensámiento, aunque se ve obligado a reconocer que en este caso lo primero es imposible sin lo segundo. El autor no ha podido tomar en consideración los escritos últimos de Ricoeur que, a mi modo de ver, son decisivos en muchos puntos. La parte quizá más novedosa será el intento de inventariar sistemáticamente las ideas de Ricoeur en los escritos posteriores a 1960 porque ahí hay una cierta ruptura en las publicaciones del filósofo; temo, sin embargo, que su estructuración en torno a los dos temas de la hermenéutica y la ontología opere una selección demasiado líneal en los escritos de Ricoeur y descuide otros de temática importante en que reaparecen temas de la empírica de la voluntad.

La segunda parte se titula «especulación» y es un intento «acrónico» de pensar lo impensado tomando como modelo el discurso elaborado en la primera parte. Finalmente, la breve tercera parte —«comprensión»— busca apropiarse ese sentido. Al lector ordinario quizá estas partes le resulten excesivamente sofisticadas.

No cabe duda de que el modelo elegido aporta posibilidades de lecturas muy fi-

Universidad Pontificia de Salamanca

nas y revela las rupturas y líneas de fuerza de los textos. Pero me parece que tiene sus limitaciones que llevan a paradojas en un pensamiento como el de Ricoeur. En primer lugar, su grado de formalización dificulta enormemente su lectura y le hace perder gran parte de la fuerza y expresividad que tiene el filósofo, pues su planteamiento excesivamente lineal no refleja adcuadamente la constante vitalidad de las matizaciones e incluso revisiones importantes. El planteamiento «diacrónico» en sentido estricto lleva a entender la filosofía de Ricoeur como un universo discursivo clausurado sobre sí mismo que habla desde ninguna parte, postura constantemente denunciada por el filósofo como utópica. El olvido de muchos escritos de Ricoeur no me parece justificado y presenta su obra como un proyecto demasiado monolítico surgido perfecto; no creo justificable desatender de tal modo los escritos anteriores a 1950. De este modo, el libro, que aporta muchos análisis finos, da la impresión de ver la filosofía de Ricoeur como un espectáculo a contemplar sin que afecte ni comprometa para nada al lector, cosa bien sorprendente en una filosofía decididamente militante. Si expongo estas reservas no es por ignorar los méritos de la obra, sino porque ésta se propuso como un proyecto de gran envergadura que debería cuando menos advertir al lector de la existencia de aspectos no tomados en consideración; la omisión de tal advertencia puede llevar a pensar al lector español, no muy familiarizado en general con la obra del filósofo francés, que tales aspectos no existen o son desdeñables.

A. Pintor-Ramos

Juan F. Marsal, *La crisis de la sociología norteamericana* (Ediciones Península, Barcelona 1977) 342 pp., 20 × 13 cms.

Libro sobre sociología que no rehuye dejar reflejado en él un componente biográfico del autor del mismo. Libro que no es toda la historia de la sociología contemporánea, ni siquiera de la americana, que por cierto durante los últimos lustros ha sido, al menos como inspiración, casi toda la sociología académica. No pretende ser esa historia, pero casi lo es. Quiere serlo de una manera crítica, y se centra, no sin chinchante regodeo, en presentar esa sociología en crisis. Marsal quiere fechar el rompimiento con la multinacional del pensamiento sociológico parsoniano y su séquito y abrirnos a un policentrismo de tendencias, que es lo que presenta como sucesión del monopolio mencionado, ya ahora en baja.

En sus capítulos se estudian las bases decimonónicas de la sociología europea, desde la Ilustración hasta las fuentes del funcionalismo: Durkheim, Malinowski, Weber. Se describe el funcionalismo en América girando en torno al esquema parsoniano. Se introducen los contestatarios, heterodoxos y radicalizadores de la crisis. Para concluir en «el pluralismo de la sociología actual». En «Apéndice» se consideran «las implicaciones metodológicas de la crisis». De camino y al acecho aparece una y otra vez «el desafío de la sociología marxista».

Es una obra, pese a lo revuelta, informativa, desperezadora, muy en contacto con las cosas que en el campo estudiado andan cociéndose por ahí. ¿Demasiado presente el componente biográfico del autor, con sus ganas y desganas? Probablemente su escrito inducirá a leer a unos u otros protagonistas de «la crisis», acaso descuidados y que no merecen estarlo, pero dudo que disuada de seguir estudiando a Parsons.

S. Alvarez Turienzo

R. Flórez, *Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica* (Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones 1975) 125 pp.

Con la dedicatoria a sus alumnos de doctorado. R. Flórez no sólo tiene una delicada atención con quienes convivió dulces horas en su vida de pensamiento, sino que nos deja entrever lo valioso de esta obra. Valioso es su rico contenido actual, su apretada sucesión de temas vitales, sus multiplicadas sugerencias que mantienen en vilo el interés. Convenimos con lo que se dice en la presentación de la obra:

Universidad Pontificia de Salamanca

«Habría que distinguir en este libro de R. Flórez entre lo explicado y lo aludido, entre lo dicho y lo que se hace entrever».

Es siempre lo que sucede cuando el libro es el fruto de un coloquio con alumnos colaboradores. Saltan las cuestiones que quedan a medio desarrollar; a frases fuertes, cargadas de contenido, suceden silencios para meditar; hay preguntas que quedan sin respuesta o tan sólo meramente insinuada.

Basta elencar algunas de las cuestiones estudiadas para advertir a dónde apuntan estas reflexiones: libertad y conciencia de libertad, dialéctica entre libertad y liberación, libertad y transcendencia, etc...

Caza mayor es ésta que está pidiendo expertos monteros que la alcancen en el bosque tupido del pensamiento actual.

E. Rivera de Ventosa

J. L. Pinillos, *Psicopatología de la vida urbana* (Espasa-Calpe, S.A., Madrid 1977) 286 pp., 19 × 13 cm.

Comprende tres apartados: 1) «Qué es una ciudad»; 2) «Estructura psicológica de la vida urbana»; 3) «Psicopatología de la gran ciudad». La extensión de cada una de esas partes es aproximadamente la misma. La obra está redactada ensayísticamente, y es fruto de una serie de conferencias dadas en el «Instituto de Ciencias del Hombre». En sus páginas se encuentra el eco de las lecturas más divulgadas sobre sociología y psicología de la ciudad. Abundan las observaciones agudas. En conjunto el texto se mantiene dentro de los intereses medios de un público no especializado.

S. A. T.

A. García Fernández, *El hombre y su encrucijada existencial* (Edit. Marfil, S.A., Alcoy 1976) 308 pp. 19 × 14 cms.

Es un libro que cuestiona inteligentemente los problemas más importantes del hombre de nuestro tiempo. No hay en él ni bibliografía ni notas y muy escasas citas en el texto, pero se lee apasionadamente por su lenguaje preciso, elegante y por su gran sentido sociológico. En más de una treintena de capítulos va analizando el entorno vital del ser humano, su interdependencia con los demás, su inserción en una sociedad en crisis de fundamentos, en sus principales aspectos, culturales, científicos, políticos, económicos, religiosos, etc. Estudia las exigencias e insatisfacciones del hombre actual inserto en un mundo en crisis y sus grandes necesidades de reconversión. «La humanidad necesita, además de una civilización de mejores condiciones y niveles de vida, una justicia, una libertad, un arte, una pasión sincera y una religión» (p. 2). «La humanidad entera ha llegado a la incuestionable problematicidad de sí misma» (p. 305). Es, además, un libro profundamente cristiano y religioso en las soluciones integradoras que apunta. «La figura del Jesús humano, aunque siempre Dios, se ha potenciado por sí misma como la única respuesta capaz de llenar la soledad del hombre de la segunda mitad del siglo XX, reconvirtiéndolo a su interioridad y fraternizándolo en el ansia cósmica de la paz y liberación de las doradas cadenas del consumismo» (p. 293).

Es un profundo análisis y diagnosis del hombre, con soluciones cristianas a la problemática actual. Recomendable en todos sus aspectos como libro de meditación y consuelo para nuestra situación presente.

V. M. D.

C. Gurméndez, *El hombre actor de sí mismo. Ensayo de una antropología dialéctica* (Akal Editor, Madrid 1977) 270 pp. 19 × 13 cms.

Continuando trabajos anteriores, se trata de superar la oposición entre dialéctica objetiva y subjetiva, construyendo una antropología que explique la unidad del hom-

Universidad Pontificia de Salamanca

bre y supere sus escisiones y antagonismos. La obra se estructura en dos partes y una introducción metodológica. En ésta, se analizan algunas antropologías para concluir la necesidad de buscar una antropología que describa el hombre real tal como es a través de los tiempos. La primera parte (p. 91-178) analiza los sentidos materiales, la sensibilidad, el arte como actividad colectiva, las pulsiones y la sexualidad, llegando a una Psicología como ciencia única que, al describir los sentidos materiales, explica el origen de toda actividad creadora. Sobre esa base se abre el camino para una antropología concreta y real, que tiene como punto de partida la necesidad, la insatisfacción y la pasión, principios del devenir del hombre.

La contradicción perpetuamente renovada de pasión y acción, deseo sensible y quehacer concreto, apunta la posibilidad de la antropología dialéctica, que se desarrolla en la segunda y última parte del libro, construyendo una visión del hombre, como actor de sí mismo. El hombre es la unidad de sus propias diferencias, tiene naturaleza e historia y las oposiciones que lo dividen se resuelven siempre en una síntesis superior de sus propias contradicciones. Se limita, principalmente, al análisis de los sentidos externos y materiales, prometiendo extender la investigación a los sentidos espirituales en futuros trabajos.

El autor se mueve con agilidad en sus análisis, tomando como punto de partida el joven Marx de los *Manuscritos* de 1844, complementado con trabajos psicológicos de Piaget, antropológicos de A. Gehlen, la ontología del ser social de Lukács, ontología de Hartmann, Sartre y otros.

V. M. D.

R. Larrañeta Olleta, *Una moral de felicidad* (Editorial San Esteban, Salamanca 1979) 350 pp., 21,5 × 13,5 cms.

Quizá el título se hiciera más completo, respondiendo al contenido, escribiéndose así: «Una moral de felicidad y de libertad». El completo sería ver añadido como subtítulo el epígrafe del capítulo tercero: «Cristianismo y moral de felicidad». En todo caso, la obra consta de otras dos partes, además de la tercera señalada, que son: «Antirreligión y crisis de la moral» y «En las fuentes de la moralidad».

El desarrollo quiere constituir un proyecto de moral de futuro. Sin embargo se esboza ese proyecto enlazando con la tradición eudemonista del pasado, en el centro de ella santo Tomás. Ese enlace no se da por obvio. Se entiende más bien como una recuperación de la sustancia moral en términos de nueva reformulación del viejo tema de la felicidad. Se trata de recuperar y reformular por cuanto «el modelo moral de nuestra sociedad» nutriéndose de inspiración cristiana ha quedado evacuado o aniquilado por la crítica. Modelo, para Marx, alienador; para Freud, proyección ilusoria; para Nietzsche, negativo de la vida; para situacionismos, contracultura y racionalidad científica, erosinado, vilipendiado o neutralizado. Un tercio del volumen se dedica a presentar el cuestionamiento a que se ve reducida la moral tras esos embates críticos, después de los cuales la mencionada recuperación, si conduce de nuevo a la identidad, legitimación y justificación de la moral, no significa instalarse en ella en actitud satisfecha, sino conducir a tentativamente y en debate con la duda a la nueva formulación, esto es, al mencionado «proyecto de una moral de futuro». Esta fórmula indica bien el propósito; mejor que aquella en que podría cambiarse: la de afirmar, sin más inquietudes, un futuro para la moral, como si nada hubiera pasado. Esa moral de futuro —que toma en serio la crisis en su forma de pasado— será humana, creadora, liberadora, vivida de cara a Dios. De ahí, cristiana. No es que el cristianismo se resuelva en moral, pero se abre a ella. Podrá resultar chocante que la moral a que se abre tome en cuenta como temático el motivo de la felicidad. El autor, sin embargo, es lo que hace. Aunque no sin reconocer lo paradójico de esa decisión, tratando incluso de potenciar para la felicidad aspectos de la vida remisamente atendidos por la ascesis cristiana. No es demasiada la extensión que se concede a resolver la paradoja existente entre las lágrimas y la felicidad o la cruz y la felicidad, pero la cuestión se deja planteada.

Personalmente abrigo serias reservas sobre lo procedente de convertir la felicidad en fundamento de la moral. En todo caso, pediría una previa discusión de ese ambiguo concepto de felicidad. Por otra parte, tratándose de un concepto antropológico, pe-

Universidad Pontificia de Salamanca

diría verle apoyado más extensiva e intensivamente en documentos y referencias tomados de la investigación *ad hoc* procedente del campo de las ciencias humanas, sin excluir la obra de recuperación de la moral, paralela a la que hace el autor, hecha, contra los resultados a que llegaron los «padres» negadores, por neomarxistas, neofreudianos o neonietzscheanos; es decir, por la contrapartida humanista que ha venido a reimponerse a la «caida» del humanismo tradicional. Escribir a la escucha de los resultados alcanzados por las ciencias humanas, sobre todo en aquellas direcciones que no renuncian a los intereses humanísticos, es cuestión que no creo que deba ser marginada o dejada en segundo lugar tampoco por un teólogo.

S. Alvarez Turienzo

J. A. Llinares Ibáñez, *Democracia integral y conciencia cristiana* (Editorial San Esteban, Salamanca 1978) 228 pp., 22 × 15 cms.

Es un libro de ética social cristiana y aún de teología de la democracia integral. Se dirige, principalmente, a los cristianos que desan profundizar en sus responsabilidades cívicas y políticas. Como las ideas democráticas llevan una profunda carga de cristianismo, también se dirige a los no cristianos para que puedan apreciar la profunda convergencia entre las ideas de igualdad y libertad, que predican, y las exigencias éticas de la fe cristiana, muy superiores a las del socialismo y a las de cualquier sistema sociopolítico. Significativamente la obra va dedicada a Joaquín Ruiz-Guiménez. Se estructura en tres grandes apartados: *Cristianismo y democracia integral, Una mejor justicia, Cristianismo, marxismo y socialismo*. La parte primera hace la historia del grave conflicto que enfrentó al cristianismo con la democracia liberal durante el siglo XIX, plenamente superada en el XX, sobre todo, desde el concilio Vaticano II y la *Octogessima Adveniens* de Pablo VI. En las otras dos partes, estudia la convergencia y conflicto entre socialismo y cristianismo, marxismo y cristianismo. Las reivindicaciones socialistas contra el capitalismo industrial podrían hacerse mejor desde la libertad e igualdad evangélicas y Llinares, desde ese supuesto, estudia los esfuerzos del cristianismo social del XIX y XX para recobrar el sentido de la justicia evangélica, con especial atención a Ragaz y Mounier, verdadero precursor del diálogo cristiano con el socialismo y marxismo, que obliga a Juan XXIII y Pablo VI a revisar las posiciones iniciales y oficiales de la Iglesia. En la última parte, intenta desdramatizar el conflicto entre marxismo y cristianismo, analizando críticamente, con evidente simpatía, la postura sincera de Tierno Galván con la respuesta cristiana de Alfredo Fierro, Manuel Reyes Mate, Lain Entralgo y otros. El humanismo cristiano, que predica Llinares exige no sólo una autogestión económica, al modo ensayado en el modelo yugoeslavo, sino también una progresiva socialización y autogestión de la cultura de mayor alcance.

La democracia integral a construir se ha forjado en la convergencia del movimiento liberal y del socialista. El cristianismo protestante y anglosajón supo asimilar la primera corriente. Pero en ambas corrientes, hay muchos elementos cristianos, con una serie de valores que el católico debe asimilar y depurar. En la p. 221 enumera los principios éticos en que deben convenir los cristianos sinceros, desarrollando al mismo tiempo una función crítica del capitalismo monopolista del Estado, del absolutismo de las ideologías y de la violencia. En definitiva, lo que a todos importa es la obtención de una mayor fraternidad y una verdadera justicia, ideales profundamente cristianos.

Es un libro profundo, escrito con gran sentido cristiano y suma responsabilidad, sin estridencias, conocedor de la situación actual en España. Un estilo sencillo y elegante a la vez, hace su lectura agradable y recomendable a todos, cristianos y no cristianos. Una gran contribución para clarificar el momento presente de España.

V. M. D.

Universidad Pontificia de Salamanca

G. Gros, *Dios, Ecología y Panteísmo. «Para una filosofía del placer»* (Embat ediciones, Barcelona 1978) 116 pp., 19 × 1,5 cms.

Un dios que, filtrado por la ecología, aboca al panteísmo. Todo ello como fondo desde el que se desarrolla «una filosofía del placer», una ética. Esta última, el motivo que corre por debajo de las páginas y revela su intención. Digo revela la intención, porque el libro, dentro de lo reducido de su volumen, encierra una apretada cosmovisión, en la que se funden lo mundano, lo humano y lo divino, contando con una redacción semihermética, que no facilita nada las cosas al lector. Un ejemplo: «No sería ético que ese poder (el de dios) hubiera creado algo ajeno a él para realizar una experiencia dolorosa, y por consiguiente dios sólo puede ser dios si es su propia naturaleza la que se ha prestado a la experiencia. El punto de vista del panteísmo, no sólo no está reñido con la prédica de amor de cualquier ideología religiosa, sino que es el único elemento de juicio que puede otorgarles validez. Sin una concepción panteísta de la vida —anticipo de una vivencia panteísta de la vida— no hay Dios. Es decir, sólo cuando entendemos que Todo está sujeto a un proceso de metamorfosis, hemos comprobado que dios ha creado la vida como sólo podría hacerlo un ser superior: con sí mismo» (p. 55, en el original se escribe siempre «*Dios*»). No es posible sumarizar el contenido de un texto, que trae a cuenta todas las ciencias, aunque frecuentemente sólo en forma enumerativa, y que resume una metafísica, qu es todo un sistema de lo absoluto, penetrado de ética, lo cual es muy coherente con ese tipo de sistemas; ética que, en el caso, es la «ética nazarena», recuperada del olvido en que la han sumido las disotorsiones de los se-dicentes seguidores de la misma, en realidad sus «parásitos», que han venido manipulando con ella la conciencia de la sociedad con «fehaciente demagogia oscurantista». Hermético es también el párrafo que sigue a ese veredicto (pp. 59-60), que lamento no poder trascribir. Me resulta difícil calificar el escrito, que continúa con capítulos con estas titulaciones: «La mancha moderna», «La racionalidad», «La mutación cosciente», «Desmitificación de la utopía», «El derecho a evolucionar». Que la cosa entre en el ruedo de la «comunicación», y que el lector que se sienta con ánimos pruebe a bucear en ese océano por sí mismo.

S. Alvarez Turienzo

R, Alvira, *La noción de finalidad* (Eunsa, Pamplona 1978) 199 pp.

Modesto se ha mostrado el autor al escoger el título de su obra. Y es que en ésta hay mucho más de lo que aquel insinua. El libro trata, efectivamente, de las teorías aristotélicas sobre la finalidad. Pero los temas que para clarificar esta noción se tocan, son tantos y tan variados que se podría hablar más bien de una exposición de toda la metafísica aristotélica: la teoría hilemórfica, la del acto y la potencia y la doctrina de las causas; las ideas aristotélicas sobre el límite, la perfección, el bien y el infinito; la existencia y naturaleza del primer motor, la función del azar y de la fortuna son otros tantos temas que son expuestos con bastante extensión y mucha profundidad. No es fácil la lectura de este libro para los no iniciados, pues las muchas sendas y caminos laterales que el autor nos hace recorrer hasta llegar al camino principal hace que, a veces, uno se olvide de cuál es verdaderamente ese camino. Pero probablemente sea imposible proceder de otra manera cuando lo que hay que hacer es exponer un pensamiento tan complejo y matizado como el de Aristóteles con relación a uno de los temas centrales de su filosofía.

La tesis fundamental que el autor intenta demostrar a lo largo de toda su obra es el carácter eminentemente metafísico de las doctrinas aristotélicas sobre la finalidad. Pensar que son una generalización indebida del pensamiento biológico o, simplemente un antropomorfismo, es ignorar profundamente el verdadero significado y función de la doctrina. Tampoco se debe pensar que la finalidad tiene importancia solamente en las ciencias morales y políticas, sino que ha de ser considerada como una de las piezas claves de la metafísica aristotélica. Pieza sin la cual el edificio quedaría incompleto (pp. 18, 56, 129, 189...).

La forma, en cuanto límite de la infinita potencialidad de la materia prima y en cuanto individuada y singularizada por esa misma materia con quien forma un único ser, es el principio de toda actividad y, además, aquello que determina las ca-

Universidad Pontificia de Salamanca

racterísticas y especificidad de dicha actividad. Cada forma tiende, en primer lugar, a su compleción individual y es tendencia, en segundo lugar, a las formas que están por encima de ella. Sobre todo hacia el primer motor inmóvil, forma pura sin mezcla de potencialidad y meta de todo el movimiento cósmico al que da origen como causa final (mueve como amado): «todas las cosas apetecen esto, o sea similarse a lo divino e inmortal y por esta causa actuan todos los seres naturales». Consiguientemente lo que originariamente pone en movimiento toda la máquina del mundo es la tendencia, en todos sus niveles a participar, en cuanto los sea posible, en la perfección del primer motor. Luego, la noción de fin no nace de la consideración del mundo biológico o de la consideración de los actos humanos, sino que es un intento de solucionar el origen del movimiento en la naturaleza. Que la actividad del viviente o del obrar humano hayan podido servir de «modelo» a Aristóteles, es algo que nunca podremos saber, pero lo cierto es que sus doctrinas de la finalidad son algo más que la simple transposición de esquemas biológicos a la totalidad.

Uno de los muchos aciertos del libro es el sinnúmero de citas de los comentarios de Sto. Tomás a la Física y Metafísica de Aristóteles, dada la indudable claridad de los mismos.

M. Arranz

Universidad Pontificia de Salamanca