

original se desliga visiblemente (no del todo) de la concupiscencia y ésta es declarada moralmente no pecaminosa; se atenúa el pesimismo respecto a las *consecuencias* del pecado tanto en la vida presente como respecto al más allá. Sin embargo, al llegar la edad moderna todavía todo el campo de los comienzos de la historia de salvación estaba erizado de dificultades. Los teólogos medievales no realizaron ni pudieron realizar un estudio científico-crítico de las fuentes bíblicas referentes al pecado original, ni a los comienzos de la humanidad. Desconocieron la tradición patrística oriental. No tuvieron audacia intelectual suficiente para despegarse del excesivo peso de la "autoridad" de Agustín y otros doctores. Sus conocimientos científico-empíricos sobre el origen del mundo y del hombre eran prácticamente inexistentes. Ello explica tantas afirmaciones insostenibles sobre el estado paradisiaco de Adán, sobre la gravedad y consecuencias de su pecado, sobre el modo de propagarse éste a los descendientes. En la portada del libro estampa J. Gross unas palabras de Belarmino: "Nihil est tam absurdum, quin aliqua, si non vera, certe verisimili ratione suaderi possit". Así ha pasado con las abigarradas teorías que se levantaron en torno al dogma del pecado original. Su historia ayudará a los teólogos actuales a descubrir un camino por el cual no se debe proseguir ya más.

Es normal que ulteriores investigaciones más monográficas hayan de precisar este o el otro detalle en la historia del dogma del pecado original durante los siglos 12-15. Pero, pensamos que las grandes líneas de su desarrollo han sido bien captadas por el autor, expuestas con método científico crítico y valoradas según un criterio muy aceptable; según corresponde a la situación en que se encuentre esta doctrina teológica en la actualidad.

A. Villalmonste

2) Filosofía

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, Ed. J. Brill, 1970) X+356 pp.

La cultura humana se apoya fundamentalmente, desde hace cerca de 3.000 años, en expresiones lingüísticas. Se trata, claro está, de un *hecho*: un observable, histórica y socialmente verificable, que nada tiene que ver con la actual sofistería "reduccionista" de todo saber a conexiones meramente semánticas y sintácticas. Cada ciclo-cultura se ha manifestado por medio de conceptos definitorios de sus raíces y de sus anhelos. Jahwé-Elohim, y la *nación de justos* del pueblo hebreo; la *Paideia*, el *Sofós* y la *Polis* de los griegos; el *ius* y la *urbs* del mundo romano, y tantos términos más ahí están para algo más que entretenimiento de filólogos y pensadores. El *Islam* como ciclo-cultura no podía estar ausente de esta situación. Más aún, dada la peculiar riqueza de la lengua árabe y su riqueza y facilidad para las derivaciones nominales abstractas, que le hicieron vehículo extraordinario para el trasvase del saber antiguo, algunos términos adquirieron una riqueza expresiva, harto difícil de verter unívocamente a otras lenguas. Ahí tenemos, desde el propio término *Islām*, hasta *Hikma* (algo así como "sabiduría"), pasando por éste de *'Ilm*, que en inglés suele traducirse por *Knowledge* y que en español estaría más cerca de *ciencia*, en el sentido más lato de este vocablo. Posiblemente —y dejando aparte el término *Islām* - *'Ilm* es el más representativo de los vocablos y de los conceptos fundamentales de la ciclo-cultura musulmana. Por ello, con su habitual agudeza y su pasmosa información, el Prof. Franz Rosenthal ha elegido más de una vez este término como objeto de su fecunda investigación, que arranca, cuando menos, de 1959, y de la que fue dando primicias en 1960 (Actas del XXV Congreso Internacional de

Orientalistas, Moscú 1962-1963), y 1965 (Universidad de Austin, Texas). Ahora, enriquecido por una fructuosa estancia en Turquía en 1967, aparece en este denso y esclarecedor volumen.

Rosenthal arranca de la peculiaridad del uso de la raíz semítica 'l-m por la lengua árabe, frente a la raíz y-d- que han preferido la mayoría de las lenguas de este grupo para idéntica significación. ¿Significaba originariamente 'l-m "signos del camino"? Lo único seguro es que ya en los poetas preislámicos su uso es frecuente y con el claro significado de *saber*, en especial en el sentido que decimos en español, "yo sé de qué se trata", "lo sabe muy bien", etcétera. En el *Alcorán* la raíz 'l-m- aparece unas 750 veces, sólo superada por *Alláh* (unas 2.800) y *Rabb* (alrededor de 950). En este sentido es mucho más representativa de la ciclo-cultura árabe que *Hikma* (sabiduría), que bien pronto se impregnaría del sentido que tenía en la dicotomía griega *Sophia-epistēmē*, heredada, en esta forma o en la latina *Sapientia-scientia*, por los Padres cristianos. Lo más grave del caso es que el plural de 'ilm (conocimiento y ciencia) siempre significó, al menos desde el siglo VIII (II de la hégira) las *ciencias*, los saberes concretos.

F. Rosenthal ha sometido a un análisis exhaustivo los múltiples significados del término 'ilm, tanto en sus numerosas definiciones (107 si no he contado mal), como en su uso en la teología musulmana *sunni* y *šī'i* y en el "movimiento" espiritual *šūfi*, donde ya tiene el tradicional sentido iluminativo de la *metafísica de la luz*. El problema estaría en establecer qué fue primero, si el sentido del *nēr da'at* (de *Oseas*, 10, 12), probablemente postbabilónico y en ese caso con posibles influencias de la concepción de Ahura Mazda, Señor de la altura, sol vivificador iranio, o el de su traducción griega (*phōs gnōseōs*), de origen pitagórico, testificado por Heráclito y tan querido luego por Platón. Para enriquecer el término —y complicar el problema—, los traductores greco-árabes utilizan la raíz 'l-m para verter los términos griegos *diaginōskein*, *dianoia*, *dianoeisthai*, *didarkein*, *theōrēma*, *katanoein*, *mathēma*, *manthanein*, *mathēsis*, *methodos*, *nomizein*, *synhienai* y algunos más, aunque domina la forma 'ilm = *epistēmē*. Desde entonces 'ilm, la ciencia en su lato sentido, se convertirá en el punto de partida de la cultura árabe: ('ilm), praxis (*amal*) y educación (*adab*).

Por razones socio históricas harto conocidas, el Islám ha sido siempre visto más desde la socio-cultura occidental moderna (con su triple raíz de la religiosidad judeo-cristiana, de la filosofía griega y del derecho y la administración romana), y que es lo que hoy por doquier se entiende por cultura sin más, que desde otras ciclo-culturas, como las chinas, hindúes o precolombinas. F. Rosenthal intenta muy humildemente la comparación con la ciclo-cultura chino-confucista, o la budista. Indudablemente, incluso los pensadores árabes e islámicos actuales —y no digamos algunos críticos europeos y americanos—, han visto con ojos demasiado occidentalizados y helenizados al ciclo-cultura árabe musulmana. Justo es ir colocando las cosas en su sitio; y precisamente un acendrado europeo y fervoroso cristiano, el Prof. Massignon nos enseñó a muchos este difícil camino. Pero, ¿acaso no fue demasiado antigua y acendrada la visión helenizante de la cultura árabe musulmana? ¿No rumiaron en exceso, *casi a nativitate*, a Plotino y Proclo? ¿No se extasiaron con demasía en la síntesis neoplatónica hasta culminar hacia el año 1000 de J. C. en el "maravilloso orden del ser" de Avicena? ¿No se sintieron tan aristotélicos como el *Filósofo* en la genial recreación de Averroes?

Baste, pues, con aquella catas y estos interrogantes para significar la hondura de este agudo, a la par que erudito, libro del Prof. Rosenthal, que abre un nuevo camino a la mejor comprensión de la civilización islámica.

M. Cruz Hernández

Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, tr. por Jacobo Muñoz (Barcelona-México, D. F., Ediciones Grijalbo, S. A., 1973) 328 pp.

La Sociedad Alemana de Sociología celebró en 1961 en Tubinga una de sus reuniones periódicas en relación con el tema de la "lógica de las ciencias sociales". Mantenedores centrales del encuentro fueron Th. W. Adorno, representando la "teoría crítica de la sociedad" en la dirección marxista y K. R. Popper, representante del "racionalismo crítico" por el lado positivista. Tanto el marxismo de Adorno como el positivismo de Popper han de ser encuadrados en sus respectivas filiaciones con las conocidas reservas.

La cuestión suscitada en Tubinga no quedó zanjada en las reuniones al caso. En realidad es la cuestión candente que sigue dividiendo a los investigadores en el campo de la epistemología social. En fechas más recientes aparecieron trabajos relacionados con el mismo problema vinculados entre sí y con las ponencias desarrolladas en principio. Los continuadores del debate fueron J. Habermas del lado de Adorno y H. Albert del de Popper, con dos nuevas intervenciones cada uno. También R. Dahrendorf se sumó a la contienda recensionando los resultados del primer encuentro. Un nuevo participante, H. Pilot, termina la lista de implicados. De todo este material resulta compuesto este libro, que aparece en edición alemana en 1969. Redondeando la edición H. Albert redacta un breve epílogo para el mismo, corriendo la introducción a cargo de Adorno. Esta introducción cubre 70 páginas, llevándose la parte del león, no sin que Albert se muestre sorprendido, en las cinco finales de su epílogo, de tal desproporción.

La polémica no arroja resultados demasiado positivos en relación con los problemas de la sociología, como reconocen sus propios protagonistas. Es en cambio enormemente reveladora en orden a comprender los enfoques metodológicos de la misma, y no sólo por lo que respecta a Alemania. En efecto, lo que queda en claro es que dos sociologías enfrentadas se cursan hoy con igual fuerza, diferenciándose por objeto y por métodos. Esa diferenciación radica en cuestiones previas a todo estudio y cuestiones absolutamente fundamentales, como son las de determinar cuál es el uso legítimo de la razón, qué racionalidad o qué lógica son las adecuadas para obtener resultados satisfactorios aplicadas a la investigación social. Si la lógica analítica, atomizadora de los datos y tecnificadora de los resultados, la lógica positiva en su despliegue formal, o la lógica hermenéutica en su despliegue dialéctico. Para Adorno la primera vuelve la espalda al objeto convirtiéndose en instrumento de dominación. Para Popper (en el caso lo subraya su portavoz Albert) la segunda, si con frecuencia logra proponer observaciones importantes, en definitiva no puede organizar sus resultados como ciencia, según lo que hoy recibe el crédito de ciencia. No es que los frentes contrarios no se reconozcan mutuamente lo que de positivo tienen sus aportaciones; pero, en sustancia, dichos frentes se reafirman como empiezan, es decir, como contrarios. Desde el lado positivista cree poder registrarse un acercamiento de los dialécticos, en el caso de Habermas, a las posiciones que combaten, al menos en cuanto a contactos bibliográficos. Adorno se encarga de cerrar la discusión reafirmando la oposición. Popper tiene solamente una intervención. Adorno se ha desahogado a placer. Pero el peso de la discusión recae sobre Habermas y Albert. Discusión llevada con altura, aunque con ciertos escapes a la susceptibilidad.

No caben más precisiones sobre una obra compleja como la presente en un lugar como el de esta reseña. El libro ha tenido suficiente resonancia, y no es necesario decir que su lectura, no fácil, será para todos los que la acometan instructiva.

S. Alvarez Turienzo

F. C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1971) XVI+272 pp.

Frederick C. Turner es profesor de ciencia política en la Universidad de Connecticut. Ha desarrollado parte de su actividad profesional en relación con problemas de América Latina. La presente obra aborda el estudio de un tema complejo, vidrioso y candente: el de la presencia, doctrinas y acción del catolicismo en los países de América Latina en relación con los problemas que plantea nuestra época de desarrollo y respecto al período inmediato anterior a 1970. Los aspectos implicados en su investigación son múltiples, y no siempre las fuentes informativas han sido encontradas a mano. Pero la diligencia del autor ha suplido por todas las dificultades del trabajo.

Sus páginas contienen el cuadro sociológico de las actitudes de los hombres de Iglesia, las figuras más relevantes de católicos y movimientos de opinión en el área geográfica estudiada, de cara a los diversos aspectos de la vida pública: religioso, cultural, político, económico, social... La imagen de conjunto obtenida, dentro de lo variado de la información, es clara y merecedora de suscitar atenta reflexión. Dentro de la imagen de conjunto destacan los perfiles de diferentes siluetas individuales, como las de los clérigos radicales o reformistas C. Torres, I. Illich, H. Cámara, o de políticos como el presidente Frei. Quedan igualmente bien delineadas las tendencias diversas y aun opuestas de revolucionarios, progresistas y conservadores, dentro de una Iglesia que está muy lejos de presentar la faz monolítica que pudiera tender a creerse. Por el contrario, los contrastes internos de opinión y los programas de acción alimentan dentro del catolicismo sudamericano actual tensiones profundas, que permiten hablar de alianzas contradictorias, desde las que secundan las fuerzas más tradicionales hasta las emparentadas estrechamente con el marxismo.

La descripción del autor nos enfrenta con una extensa gama de problemas, los más de ellos graves, para los cuales naturalmente no da solución. Su interés es informativo y procura llenarlo con entera imparcialidad. Ello no impedirá al lector sacar sus propias conclusiones, ni dejar de percibir cuáles son los puntos neurálgicos del problema doctrinal y pastoral de un catolicismo que parece cubrirlo todo en esos países, cobertura que, sin embargo, alberga diversidades múltiples; donde cabe por igual un promedio del 90 % de católicos con el 60 % de no bautizados en Uruguay; donde el número de habitantes por sacerdote tiende a ser muy alto, con una repartición desigual; donde un crecido número de sacerdotes en funciones procede de fuera con las consiguientes distorsiones de perspectiva y la explicable reacción xenofóbica; donde escasean las vocaciones nativas y falta el clima moral para que se produzcan... Hay un punto en el que inciden todos los problemas estudiados, y es el que supone las circunstancias de acceso de los países en cuestión a la universal etapa actual de desarrollo; el adelanto en la gente de una psicología de desarrollo con respecto a las estructuras que lo hacen posible. Este punto necesariamente tiene que conducir a condenar muchos generosos esfuerzos a la frustración y, consecuentemente, a la adopción de posturas de radicalidad.

Todo hombre que tenga alguna relación pública con América Latina, y no sólo los eclesiásticos, debiera leer un libro como éste que, sin partidismo, pone gran claridad en problemas por lo demás sobrado conocidos aunque en confuso.

S. Alvarez Turienzo

H. J. Nersoyan, *André Gide. The Atheism of an Atheist* (Syracuse-New York, Syracuse University Press, 1969) XII+210 pp.

Gide figura para la crítica como nombre de primera fila en el campo de la literatura. Pero es bien sabido que su literatura rozó de continuo los últi-

mos problemas humanos, de alcance ético y religioso. En los círculos de la ortodoxia religioso-moral no fue nunca bien acogida una obra hecha en buena parte de protesta contra lo admitido en nombre de alianzas teóricas y prácticas de justificación dudosa. En la abundante bibliografía en torno a Gide no destaca la interesada en revisar su preocupación por aquellos últimos problemas en orden a considerarla a una luz positiva. Esto último es precisamente lo que Nersoyan ensaya hacer en su escrito.

El problema de que centralmente se ocupa es el religioso, aunque toca necesariamente también el moral, disponiendo su investigación en un más amplio contexto donde se presentan los recursos metodológicos del escritor, centrándose su problema en la constante preocupación por el hombre: un hombre en busca de sí mismo, desvinculado de toda traba convencional, desinteresada o gratuitamente puesto a la obra de continuo *dépassement de soi*. En esta disposición antropológica se ha solido ver el punto de partida para defender una especie de nihilismo, que por el lado religioso conduce al ateísmo. Esta investigación, por el contrario, cree ver en Gide una sensibilidad religiosa sincera, que se manifiesta desenmascarando determinadas representaciones de Dios y que, con medios no teológicos, apunta a las mismas metas a que lleva la crítica protestante en teólogos, por ejemplo, como Tillich o Bonhoeffer. De modo que su pretendido ateísmo habría que interpretarlo como lucha contra las figuraciones idolátricas de Dios. En general, su línea de protesta se mueve en oposición a cualquier intento de absolutizar las relatividades entre las que se mueve el hombre, sean dogmáticas en el orden teórico, sean órdenes de valores o códigos de normas en el práctico. En consecuencia puede ser presentado Gide como adelantado representante de un movimiento de ideas que la teología y la moral de fechas recientes han convertido en asunto del dominio común. Naturalmente esto no significa considerar a Gide como un verdadero especialista de los problemas teológicos y morales, tomados estos en el sentido profesional de la palabra. Pero no parece dudoso que su obra contiene un testimonio claro de aquellas preocupaciones que conciernen al último sentido de la vida y destino del hombre, preocupaciones tratadas mediante recursos intuitivo-literarios y expresadas en forma secular; pero que son las mismas que embargan al hombre de fe. Sin olvidar la focalización frecuente que de su temática hace el escritor en relación con textos bíblicos. El filósofo de la religión y también el moralista, más que el estricto teólogo, encontrarán en esta lectura motivo no despreciable de reflexión.

S. Alvarez Turienzo

W. A. Smith, *Giovanni Gentile on the Existence of God* (Louvain-Paris, Editions Nauwelaerts, 1970) XVI+140 pp.

La obra de Gentile ha sido dejada hoy un tanto de lado. Ello puede obedecer a muchas causas, entre las que no debe quedar descartada la de su idealismo. Tampoco hay que olvidar que sus vinculaciones fascistas, ya que fue el filósofo oficial de la Italia de Mussolini, le convierten sin más en persona no grata.

El autor de esta monografía investiga el problema de Dios en la obra del pensador, haciéndolo dentro del contexto general de sus ideas. Puede advertirse a través de un estudio desapasionado como el presente, cómo Gentile se encuentra en el centro mismo de la reflexión filosófica en relación con su tiempo. Su filosofía es un imanentismo que, a través de Spaventa, enlaza con nombres como Spinoza, Vico, Kant, Hegel. Puede hablarse de un neohegelianismo en su obra, pero que no ahorra la crítica a sus propios maestros, incluido el último, por considerar que el problema de la filosofía tiene que plantearse en forma más radical que como se hizo en todos ellos. Esa crítica se extiende especialmente a aquel otro pensamiento de trascendencia que se formula entre los griegos y queda consagrado por siglos, desde Platón a Descartes, pasando por los maestros medievales, y más especialmente todavía

es crítica de todo positivismo. Gentile profesa el no-dualismo extendido a visión entera de la realidad a partir del "método de la immanencia". Dentro del pensamiento cristiano manifestará respeto por san Agustín, maestro de reflexión siguiendo la vía interior, según la doctrina que sintetiza el pasaje, repetidamente citado por Gentile, *De vera religione* (39, 72).

Por lo que hace al problema de Dios, el estudio pone de relieve su importancia y profundidad en la obra de Gentile, el puesto que ocupa en su sistema y la demostración que da de su existencia. Gentile fue tachado de ateo y agnóstico. Sus libros cayeron en el *Index*. Sobre la ortodoxia de su imagen de la Deidad menos que nunca es cuestión hoy de plantear polémicas. La presente investigación ensaya poner de relieve cómo las críticas a Gentile puede muy bien que no vayan directas al nudo de la cuestión. Declara a Gentile teísta, aunque no sea fácil encajarle en el teísmo de las categorías corrientes.

El autor considera la originalidad atribuible a la posición gentileana y sopesa sus resultados que, dentro de ambigüedades y dudas de interpretación, es presentada en términos muy positivos, aunque más en relación con los intereses de un filósofo de la religión que con los de un teólogo. El Dios del actualismo que sintetiza el pensamiento de Gentile es el Dios del hombre, la verdad del hombre; el problema de si existe, de si es trascendente y personal se transforma en el de "qué significa Dios para cada hombre", como "creación" de cada espíritu humano, cuyo encuentro se realiza en los corazones y almas de los hombres, encuentro sentido más que razonado. Que ese Dios tuviera que encontrar resistencias en los círculos de la ortodoxia cristiana es comprensible, lo que no obsta para que el propio Gentile se considerara a sí mismo como cristiano y como católico. Se trata de una investigación bien realizada, sin ser en ningún sentido abrumadora.

S. Alvarez Turienzo

G. Fraile, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración* (Madrid BAC, 1972) VIII+336 pp.

Teófilo Urdániz continúa aquí la meritoria labor de ultimar para la imprenta la obra de Guillermo Fraile. El presente volumen forma un todo con el anterior, continuando la misma numeración de capítulos del tomo primero.

Comienza con una visión de la *Ilustración* en España, deteniéndose especialmente en el Enciclopedismo, en Feijóo, Jovellanos y algunos otros grupos. Sigue un resumen de la escolástica en el XVIII con el elenco, en letra pequeña, de numerosos autores. Es meritoria esa presentación de la filosofía española del XVIII, pero pienso que no penetra la profundidad de problemas que hay envueltos. Al principio de sus libros de historia, proclama siempre Fraile que ciencia y filosofía son la misma cosa. Pero ignora radicalmente la problemática española del XVIII que consiste precisamente en el conflicto que se plantea a la escolástica al popularizarse la nueva ciencia del XVI y XVII, que significaba el derrumbamiento total de la escolástica. Quien en el vol. 3 de la *Historia general* (p. 542) valora tan pobremente a Descartes está imposibilitado para juzgar las consecuencias filosóficas derivadas de la nueva ciencia y de las nuevas matemáticas. Es sólo un ejemplo de un problema global más amplio del que se tiene conciencia en el XVIII en España.

Pasando al siglo XIX, estudia en un primer capítulo el sensismo, eclecticismo, panteísmo, escuela escocesa, etc. A este capítulo contraponen, en el siguiente, los apologistas católicos, considerados como una reacción frente a las tendencias anteriores: así reseña a los españoles que escriben contra el liberalismo, contra el materialismo y el positivismo, contra el krausismo, etc. Son dos capítulos que contraponen la filosofía del XIX y la reacción católica. Esa manera de ver las cosas es poco filosófica y pasada de moda. Si Balmes ocupa un puesto digno en la historia de la filosofía, pienso que no será principalmente como apologista del catolicismo y lo mismo otros. La filosofía

debe examinarse desde el interior de cada pensamiento y no de manera extrínseca. Otro capítulo, el veinte, reseña numerosos textos de filosofía divididos en tomistas y suarecianos, criterio demasiado extrínseco y artificial que no sirve para valorar a un pensador.

Estudia con bastante extensión e imparcialidad la *Institución libre de enseñanza*, el krausismo de Sanz del Río, el neokantismo y el positivismo españoles. Un capítulo entero dedicado a Menéndez y Pelayo coloca en el sitio de honor que justamente merece tan gran pensador e historiador.

A Unamuno y a Ortega les dedica extensas páginas, verdaderamente significativas, al lado del breve capítulo de enumeración de pensadores escolásticos del XX, reducido a un catálogo de nombres y escritos. También expone extensamente a A. Amor Ruibal, cuya postura no entiende bien ni en el aspecto crítico ni en el constructivo. Santayana, D'Ors, Maeztu, Marañón, Morente, Bofill tienen también un puesto digno en esta obra, aunque se remite a *La Filosofía española contemporánea* de A. López Quntás, de la que toma muchas notas.

Tengo muchas observaciones y muchas discrepancias respecto a la exposición y crítica de los pensadores contemporáneos como A. Ruibal, Ortega, Unamuno, etc., pero no puedo descender a detalles.

La obra de Fraile es muy meritoria y útil. Me gusta más el tomo segundo que el primero. Pero no atiende al desarrollo del pensamiento filosófico. Su excesiva preocupación religiosa le inutiliza para juzgar a pensadores de gran rectitud; su interés por salvar la escolástica le inutiliza para entender los propósitos renovadores. La constante contraposición entre pensadores católicos y no católicos, escolásticos y no escolásticos le incapacita para ver el auténtico problema filosófico. Pero resulta interesante ver el espacio que dedica a pensadores que mima y acaricia como a Santiago Ramírez, al que dedica muy poco y la extensión con que expone a Amor Ruibal o a Ortega, a los que odiaba cordialmente.

La interacción entre filosofía y ciencia, tan importante en el XVIII y en todo momento, fue un tema del que nunca entendió nada el P. Fraile. La escolástica en esta historia está reducida a elencos de nombres. De los pensadores que estudia *ex professo* y con méritos propios ninguno de ellos es escolástico. Bien en contra de la intención del autor, se puede sacar la conclusión de que el escolasticismo es culpable de que hayamos tenido menos pensadores que otros pueblos. Al menos Fraile no estudia ninguno, al revés de lo que hace con autores de criterio independiente.

V. Muñoz Delgado

J. Vuillemin, *La logique et le monde sensible. Etude sur les theories contemporaines de l'abstraction* (París, Flammarion, 1971) 348 pp.

Quiere hacer un estudio sobre el desarrollo de la doctrina de la abstracción, teniendo muy en cuenta la filosofía de las matemáticas, en algunas de las corrientes actuales. No se trata de un libro filosófico en el sentido a que nos tienen acostumbrados algunos sabios que discurren completamente al margen de la ciencia y de las matemáticas.

La obra consta de ocho capítulos distribuidos en dos partes centrales y precedidas de una introducción.

Los dos primeros capítulos acerca de la abstracción en Aristóteles y la abstracción matemática preparan el hilo conductor del trabajo. Vuillemin se plantea el valor de la predicación aristotélica para el mundo de hoy en orden a la relación de pertenencia en la teoría de conjuntos y en orden a la relación del todo y la parte (Mereología de Lesniewski), descubriendo una doble base en el Estagirita, a condición de prescindir de la noción aristotélica de sustancia. Esta operación dolorosa y deformadora es necesaria para que la tradición pueda continuar viva.

La parte I estudia la abstracción en cuanto paso de la experiencia sensible a la abstracción científica, dedicando el cap. 3 a Whitehead del que se origina la teoría moderna de la abstracción, relacionándolo con Bergson. El cap. 4 estudia la primera filosofía natural de B. Russell, deudora de Whitehead en el aspecto técnico, pero relacionada con la filosofía de Hume. Se centra en la elaboración de los *sense data* de tanta importancia en los lenguajes fenomenológicos. De aquí se pasa a la segunda filosofía natural de Russell, centrada en la eliminación de referencias a la percepción concreta, objeto del cap. 5. Sigue enseguida el estudio de la Geometría en la obra de Nicod, como crítica de Poincaré y como una aplicación particular de los métodos de Russell-Whitehead, centrándose en el estudio de la naturaleza científica de los conceptos de espacio y tiempo.

La segunda parte estudia el *Aufbau* de Carnap como el ensayo que busca la realización íntegra del programa russelliano, con la construcción lógica del mundo utilizando solamente la teoría de conjuntos a partir de los *sense data*, como punto culminante de la teoría moderna de la abstracción. El capítulo 8 y final examina el intento de N. Goodman de corregir y perfeccionar el método del *Aufbau* de Carnap sobre bases nuevas.

Vuillemin concluye que las teorías de la "constitución" evolucionan de manera paralela a las teorías lógicas en relación con el problema de los fundamentos. Tal evolución pone en evidencia las dificultades del logicismo, reconocidas por Russell-Whitehead y las oscuridades de la teoría de la constitución, tanto en el orden técnico como en las implicaciones filosóficas.

Me gusta el modo de trabajar de Vuillemin y su arte de sacar partido de la técnica más depurada en orden a una filosofía. Mucho es lo que hay que aprender y meditar en esta manera de enfocar un problema tan viejo y tan importante.

V. Muñoz Delgado

Varios, *Wittgenstein et le problème d'une Philosophie de la science* (Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971) 225 págs.

Contiene las *Actas* del coloquio de Aix —en Provence—, organizado por el Seminario de Epistemología de la Facultad de Letras y ciencias humanas de dicha ciudad del 21 al 26 de julio de 1969.

Estas *Actas* fueron publicadas por vez primera en la *Revue Internationale de Philosophie*, nn. 88-89 de 1969 (Bruselas).

En 1970 hace una nueva edición el *Centre National de la Recherche Scientifique* de París. La obra que tenemos delante es una reproducción fotomecánica de la edición de 1970.

Contiene los trabajos siguientes: B. F. Mc Guinness, *Philosophy of Science in the Tractatus* (pp. 9-20) donde se destaca la influencia de Hertz en el primer Wittgenstein; E. K. Specht, *Wittgenstein und das Problem des "a priori"* (pp. 21-36), donde se ventilan los problemas de lo analítico y sintético, reglas de lenguaje en la obra de W.; J. C. Pariente, *Bergson et Wittgenstein* (pp. 37-58), donde se compara el *Essai* de Bergson sobre los datos inmediatos de la conciencia con varios temas del *Tractatus*, como la inefabilidad de la forma lógica, la comunidad de forma lógica entre la expresión y lo expresado, el espacio lógico, etc., resultando muy esclarecedora la comparación; Cl. Imbert, *L'heritage fregeen du Tractatus* (pp. 59-76), examina las tres interpretaciones de Frege sobre su *Ideografía* sacando conclusiones acerca de la filosofía de la ciencia en Wittgenstein; G. Granger, *Wittgenstein et la metalangue* (pp. 77-90), ilustra una preocupación constante en W. desde el *Tractatus* hasta los juegos de lenguaje; M. Clavelin, *Elucidation philosophique et "écriture conceptuelle" logique dans le Tractatus* (pp. 91-112), quiere apreciar y valorar la intervención del *Begriffsschrift* en la filosofía como actividad clarificadora y en las consecuencias que tiene en sintaxis y en la no admisión de la teoría de los tipos; G. H. von Wright, *Wittgenstein's Views on Probability* (pp. 113-137), uno de los temas más estudiados por W., aquí estudiado

en toda su amplitud en la obra editada y en la inédita; Max Black, *Verificationism and Wittgenstein's Reflections on Mathematics* (pp. 138-152), busca la posición de Witt. que no es ni finitista, ni convencionalista en matemáticas desde la verificación; J. Vuillemin, *Remarques sur 4.442 du Tractatus* (pp. 153-172), estudia el absolutismo lógico de W., la no reflexividad del lenguaje lógico, la sustitución del método sintáctico por el semántico, la unión entre misticismo y lógica con las críticas consiguientes de Carnap y otros que llevaron a un relativismo lingüístico, tanto en sintaxis como en semántica; J. Bouveresse, *La notion de "Grammaire" chez le second Wittgenstein* (pp. 173-192), realiza una interesante comparación de W. con la lingüística taxonómico-behaviorista y con la escuela de Chomsky en la educación, inferencia, regla lógica, etc.; A. R. Raggio, *"Family resemblance Predicates" Modalités et reductionisme* (pp. 192-216), busca el punto de partida de la filosofía última de Witt., estudiando las modalidades y el reduccionismo en comparación con Carnap, Quine, Goodman, Ryle, Husserl y otros.

El título general responde exactamente al conjunto de trabajos. A cada exposición sigue una interesante discusión entre grandes especialistas. Termina con una bibliografía completando la de K. T. Fann.

V. Muñoz Delgado

K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Sammlug Dalp, núms. 84-85 (Berna-Munich, Francke, 1970) 2 vols. de 436 y 484 pp. respectivamente.

Es una nueva edición alemana de la ya vieja obra aparecida en inglés en 1945 y traducida al español por E. Loedel, Buenos Aires 1957 y reeditada en 1967. Es, por tanto, una obra ya conocida entre nosotros en castellano. En alemán ha tenido también varias ediciones, siendo la presente una reproducción de la edición de Francke 1957-58.

Esta obra es importante dentro de la labor popperiana, marcando el paso de la crítica metodológica de las tesis historicistas, iniciada en *Miseria del historicismo* (1944-45). El historicismo, entendido como una concepción según la cual existen leyes necesarias del desarrollo histórico que hacen posible profetizar el futuro, constituye el fundamento ideológico de la *sociedad cerrada* contra la *sociedad abierta* o concepciones totalitarias del Estado.

La "sociedad abierta" busca el análisis de la aplicación de los métodos críticos y racionales de la ciencia a los problemas de la sociedad. *La Sociedad abierta y sus enemigos* es una respuesta al problema de la metodología de las ciencias sociales. Con la noción dicha de historicismo, Popper emprende una investigación basada en Platón, Heráclito, Aristóteles, Hegel y Marx rechazando acremente el totalitarismo del estado tanto en Platón como en Hegel o Marx. Popper cree en la unidad del método científico expuesto en su gran obra *La lógica de la investigación científica* y en otros trabajos.

Platón es concebido como el corifeo de la reacción contra la democracia ateniense, el teórico de un estado petrificado. La *República* es para Platón lo que *El Capital* para Marx y *Mein Kampf* para Hitler. Hegel inicia el período de la deshonestidad en filosofía, ya que se pone al servicio de la justificación y apología del estado prusiano. Su filosofía es el arsenal de todos los totalitarismos (nazismo, fascismo, marxismo) y es una doctrina mística, tribal y determinista al mismo tiempo.

Con Marx se cambia en un determinismo económico, que fundamenta las profecías acerca de la creencia escatológica, pseudo-religiosa, de la venida necesaria e inminente de una sociedad sin explotadores ni explotados.

Popper admira los análisis de Marx acerca de la sociedad capitalista, aun destacando su unilateralismo. Pero lo considera muy inferior cuando se mete a profeta. No son científicas tales profecías. Esos fallos dependen de la miseria de la tesis historicista, que reposa en una falsa inteligencia del método de las ciencias. Tal es el meollo de esta interesante obra.

He oído quejarse personalmente a Popper de la reedición española de 1967, porque suprime las notas. Son muy extensas, en el primer volumen de la presente edición germana, ocupan las pp. 269-435 y las pp. 349-72 del segundo. Son muy amplias, aunque el mismo Popper dice que el texto tiene valor independiente de tales notas.

A Popper le ha refutado M. Cornforth y otros. No hay en esta edición respuesta alguna a esos trabajos, aunque sí alusiones a sus ideas anteriores.

Las ideas de Popper están hoy de moda entre nosotros y su refutación del mesianismo marxista, comparado con el mesianismo teísta judío, merecen ser meditadas. Podemos hoy leerlas con mucha mayor serenidad que cuando se publican a raíz de la victoria sobre el nazismo.

V. Muñoz Delgado

M. G. Galli, *Le origini del calcolo infinitesimale e le controversie filosofiche associate* (Roma, Edizioni Cremonese, 1970) 222 pp.

No se trata de una exposición del cálculo infinitesimal, sino de hacer filosofía al modo que se impone en el mundo actual. La reflexión filosófica ha de ir muy unida a la ciencia. Para entender el pensamiento científico en la actualidad y en su evolución es completamente insoslayable el cálculo infinitesimal por la extraordinaria utilización que de él se hace en la sistematización racional de la experiencia, especialmente en la mayoría de las leyes de la naturaleza expresadas por medio de ecuaciones diferenciales. Galli juzga exagerado el predominio de la lógica formal y de sus métodos en la reflexión sobre el gran problema de los fundamentos, sintiendo verdadera complacencia en la autolimitación de los métodos puramente formales que prescinden de la experiencia. La reflexión crítica del matemático sobre sus propios fundamentos ha de atender a la experiencia, sin exagerados formalismos y ha de atender al papel juzgado por la evolución del cálculo infinitesimal en sus tres períodos de preparación, creación y reestructuración, como puede verse en los capítulos de esta obra. Así el cap. I y II trata de los orígenes remotos del análisis en Arquímedes y en sus predecesores: esos orígenes indican que el nacimiento del cálculo infinitesimal va estrictamente unido a la evolución del pensamiento racional. La transición del mito al pensamiento racional se realiza a través de la Geometría. Sigue un capítulo sobre el método de los indivisibles de Cavalieri y sobre las teorías predominantes en el XVII. Un capítulo especial está dedicado a la Geometría Analítica, punto culminante de un proceso, y otro a la comparación de los métodos de fluxiones de Newton con el sentido algorítmico de Leibniz. Dadas las preocupaciones filosóficas de Galli, explica ampliamente la famosa polémica de Berkeley contra el nuevo cálculo. Finalmente, un último capítulo habla de la reestructuración moderna del cálculo infinitesimal y de las modificaciones acaecidas en las nociones más abstractas de integral y diferencial, sosteniendo que técnicamente importa poco hablar de infinito en potencia o de infinito en acto.

Se trata de un gran libro y de una llamada de atención a los que continúan exponiendo la historia de la filosofía sin tener en cuenta lo que ha significado la Geometría en Grecia, sin hablar del método de Arquímedes ni mencionar el gran avance que supuso la Geometría Analítica y el profundo significado de la nueva técnica encontrada por Newton y Leibniz, en orden a la concepción del mundo.

Con algunas reservas sobre la minimización de los trabajos lógicos sobre fundamentos de las matemáticas, comparto plenamente las opiniones del autor así como su manera de abordar la evolución de la racionalidad y del pensamiento científico.

Me parece un gran libro para filósofos y muy digno de que lo mediten los que separan filosofía y ciencia, reflexionando sobre el vacío del mito y de la fantasía.

V. Muñoz Delgado

M. A. Quintanilla, *Idealismo y Filosofía de la Ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper*, Serie Filosofía y Ensayo (Madrid, Ed. Tecnos, 1972) 165 pp.

El Prof. Quintanilla analiza filosóficamente los supuestos teóricos de la epistemología de Popper. Comienza con el planteo general del problema de la filosofía de la ciencia, situando a Popper dentro del empirismo lógico, aunque con características peculiares, como es su falsacionismo frente al verificacionismo de Carnap. Es, respectivamente, el tema de los dos primeros capítulos que sirven para encuadrar a Popper dentro de la problemática actual.

Los capítulos siguientes descienden, más en concreto, al análisis del valor del criterio de falsabilidad (c. 3), al problema de la base empírica de la ciencia y al del desarrollo del conocimiento científico (cc. 4 y 5). Finalmente, un último capítulo busca la coherencia de toda la posición global de Popper desde una consideración más amplia, atendiendo a los objetivos fundamentales de la doctrina popperiana, como es la defensa del carácter empírico de la ciencia que le lleva a defender una especie de neodarwinismo epistemológico, mezclada con cierto innatismo, y al problema del desarrollo del conocimiento, que le conduce a admitir cierto tipo de selección natural y una metafísica de corte hegeliano-platónico. Este último aspecto se manifiesta peculiarmente en la famosa doctrina del tercer mundo.

Quintanilla ha escrito un libro de máxima actualidad, muy claro y ponderado. Se mueve con agilidad y agudeza, explicitando las ideas filosóficas de Popper, que va triturando paso a paso desde una consideración general de los conceptos que ponen al descubierto las razones profundas de la interpretación popperiana de la ciencia, del conocer científico y de su desarrollo. Quintanilla presupone siempre una conexión intrínseca entre la epistemología de Popper y su teoría política, aunque se centre en el primer aspecto. Ese supuesto le permite aprovechar inteligentemente las críticas que la escuela de Frankfurt ha hecho al positivismo lógico y a su singular tipo formalista de racionalidad. Popper, en el fondo, permanece ajeno al planteamiento socio-histórico de la epistemología. Quintanilla, como Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*, llama *idealismo* a todo lo que no sea materialismo. El libro de Quintanilla, en ese aspecto, deja entrever muchas cosas, que no se dicen explícitamente y, al respecto, el prólogo de Gustavo Bueno, que precede a la obra, es notoriamente significativo.

Lo curioso del trabajo de Quintanilla es que está compuesto siguiendo una metodología bastante popperiana, porque parte de una hipótesis de trabajo, la del positivismo de Popper y después va a ver su poder explicativo, resultándole muy positivo (pp. 27, 159). Podemos decir que el autor llega a practicar con éxito la misma metodología que critica negativamente.

V. Muñoz Delgado

R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*. Prólogo de E. Lledó (Barcelona, Edit. Estela, 1971) 427 pp.

El Prof. E. Lledó presenta este estudio de su discípulo, con el laudo de que puede compararse y, en muchos casos, supera a los comentarios clásicos de Hyppolite y de Kojève. Este juicio hace presumir que se trata de un intento muy reflexivo para acercarse a la gran obra, extremadamente difícil, del pensador alemán. La lectura del estudio transforma la simple presunción en convencimiento. Para honor del joven pensamiento patrio hay que afirmar que una mente hispana se ha acercado a la esfinge para desvelar su misterio. ¿Lo ha conseguido o nos hallamos ante una interpretación más, en desfile al lado de otras, incapaces todas ellas de descifrar el enigma del famoso libro? Nosotros mismos nos hemos acercado al problema hegeliano y buscamos en nuestro acercamiento aclarar el enigma (Cf. 'Dialéctica y Diálogo', en *Natura-*

leza y Gracia, 19 (1972) pp. 105 ss.). Nada de maravillar que en este juicio tengamos en cuenta nuestra propia interpretación que difiere sustancialmente de la que se presenta aquí.

La clave de la obra de Valls Plana parece hallarse en estas palabras de la *Introducción*: "En Hegel, se distingue la dialéctica del concepto puro, que se desarrolla a partir de la Lógica, y la dialéctica real de la conciencia, que avanza a través de sus figuras hasta alcanzar el puro concepto. Esta dialéctica de la conciencia real e histórica... es precisamente la dialéctica que se desarrolla en la Fenomenología". Tenemos en estas breves líneas el panorama que presenta Valls de la gran filosofía de Hegel. Llama dialéctica del concepto puro la que desarrolla Hegel a partir de su Lógica, es decir, cuando la dialéctica se constituye en sistema. La apellida también dialéctica descendente —recuerda la "con-descendencia divina" de los teólogos— que se encarna en la historia. Pero esta dialéctica, plenitud del sistema, presupone la dialéctica ascendente que es la que estudia la Fenomenología, al describir las figuras de la conciencia, desde la conciencia vulgar hasta el saber absoluto. En este saber finaliza la Fenomenología y da principio la dialéctica del sistema.

Por exigencia de su programa, indicado en el subtítulo de la obra, Valls se limita a la dialéctica ascendente, que es un preámbulo o introducción a la dialéctica del sistema. Es la que Hegel expone en su *Fenomenología*, que aquí se comenta. El eje de este comentario lo señala el mismo título de la obra. Valls ve en el proceso ascendente de la *Fenomenología* un tránsito del yo de la *conciencia inmediata* al *nosotros* del saber absoluto. En este tiene lugar la plena y total *intersubjetividad* cuando todas las conciencias forman en ese estadio una comunión viva en el Espíritu. En este tránsito ascendente Valls subraya tres estadios. Es el primero el de la conciencia natural, plenamente individualista, aunque ya se inicie la revelación del *otro* en la percepción que se efectúa siempre en la contraposición de elementos distintos. En el segundo estadio, la autoconciencia se revela como radical imperfección en la tensión, siempre alienante, hacia otra conciencia. Nunca más hirientes esta tensión que entre el *señor* y el *esclavo*. Valls se detiene aquí en un comentario largo al famoso pasaje, tan usufructado por el marxismo. Pero no advertimos aportaciones sustanciales a lo conocido. Históricamente la autoconciencia se muestra en el estoicismo como conciencia del señor, en el escepticismo, como pura negación frente al otro y en el Cristianismo como conciencia *desventurada*. Esta palabra, que traduce literalmente la expresión hegeliana, pudiera completar su sentido con el de *conciencia desgarrada*, muy en la línea de todo el pensamiento de Hegel. El vocablo *Zerrissenheit*, que utiliza en otras ocasiones, apunta más que a desventura, a escisión, división y desgarró.

Con la razón piensa Valls que amanece la definitiva vida del espíritu. Hemos alcanzado el todo. Y con el todo, la historia en quien se realiza el Espíritu, congelado o negado en el anterior estadio de Naturaleza. En este proceso histórico hay que destacar dos momentos en la vida de Europa: el momento del *Cristianismo* con su conciencia dividida, al ser consciente de que tiene lo esencial más allá de ella misma y la *Ilustración* que supera la alienación cristiana para vincularse exclusivamente a este mundo. Todavía la moral kantiana se mueve en este doble plano del más allá y del más acá. Los postulados prácticos lo dejan bien patente. Pero con Hegel llega la hora del perdón y de la reconciliación definitiva. Hegel es consciente que esto sólo se logra en su filosofía que culmina en el saber absoluto. En él todas las conciencias se reconcilian en la faena común de la realización histórica del Espíritu. En este momento se cierra la dialéctica ascendente para iniciarse la dialéctica lógico-sistemática. Pero esto ya no es incumbencia de este libro.

Dos interpretaciones de Hegel tiene siempre ante sí Valls Plana: la interpretación marxista y la interpretación existencialista que inicia Kierkegaard. Por lo que atañe a la primera es acertado considerar imposible la dialéctica ascendente sin sostén lógico absoluto. Pero el marxismo ha tenido más en cuenta la dialéctica de la Historia que la interpretación propuesta por Valls.

En el juicio desfavorable que emita sobre Kierkegaard no parece se tiene en cuenta lo más fundamental. La dialéctica de Hegel, tal como se realiza en la historia, es ternaria. Implica siempre superación y mediación. La de Kierkegaard es binaria, consistente entre el Absoluto que llama y el hombre que responde o rechaza. Dialéctica sin superación ni mediación que posibilita un diálogo que es siempre trágico.

Con la palabra *diálogo* nos enfrentamos con uno de los problemas más graves del hegelismo y de la obra de Valls Plana. El Prof. de Viena, L. Gabriel, ha escrito su *Integrale Logik* para demostrar que el diálogo es radicalmente imposible en la filosofía sistemática de Hegel. En la obra de Valls es una de las claves para interpretar la *Fenomenología*. ¿Es esto compaginable? No lo creemos. ¿Quién tiene razón? Nos parece que L. Gabriel. Valls se ha enclostrado en la *Fenomenología* y se ha abierto parcialmente a la Lógica. Pero desconoce prácticamente la *Filosofía de la Historia*. Ahora bien; cuantos ven en la *Fenomenología* una introducción al pensamiento de Hegel y en la *Filosofía de la Historia* la cúspide del mismo, la interpretación de Valls plana, *Del yo al nosotros*, no pueden aceptarla. Sería, a nuestro juicio, más exacto decir: *Del yo al saber absoluto a través de la lucha impersonal*.

Esto es una crítica a fondo de esta valiosa obra. Pero la colaboración intelectual obliga a ello. Deseamos, con todo, que lo discutible de la tesis de Valls Plana no reste valor a su sereno y penetrante comentario.

E. Rivera de Ventosa

J. I. de Alcorta, *El realismo transcendental. Deuterología de investigaciones noológicas* (Madrid, Ediciones Fax, 1969) 270 pp.

Toda obra meditada gira en torno a un tema fundamental que se va desarrollando en la misma. Que ésta es una obra meditada bastaría a probarlo el formar parte de una *Tetralogía*, en que se quieren abordar los principios fundamentales gnoseológico-metafísicos. Su lectura no decepciona en este sentido. Y pese a que su redacción no peque de diáfana ni trasparente, la idea central queda bien explícita e igualmente su desarrollo.

Esta idea central la recogemos con las mismas palabras del autor: "La tarea en que está empeñado de la forma más enérgica y dedicada este libro, es la de llegar a la fundamentación última de la Filosofía, y con ello a la Filosofía misma... La cuestión primerísima de la Filosofía es ella misma, en cuanto se fundamenta sobre el ser transcendental *ut primum cognitum* (138). Se trata, por lo mismo, en esta obra de hallar el camino seguro para poder sistematizar lo que el autor llama *realismo transcendental*. *Realismo*, porque deja a un lado toda interpretación idealista, estilo Kant, del problema del ser, para encararse directamente con éste, como primera y fundamental realidad que capta la mente. Llama a este realismo *transcendental* en cuanto no puede limitarse al mundo categorial, a los *entes*, sino que debe centrarse en el *ser en cuanto tal*. Con reiteración profiada insiste en que no se trata de una *gigantomachia* acerca de la *uosia*, sino acerca del *tò ón*. De la *ousia* se han preocupado casi todas las metafísicas históricas. Hasta la del mismo Heidegger, que denunció la declinación de la metafísica hacia la investigación de los *entes* en detrimento del *ser*, es considerada como inauténtica por Alcorta, por no llegar al ser verdaderamente *transcendental*.

Frente al ser, como polo opuesto reclamado, se halla el espíritu. El espíritu, sólo por serlo, se halla abierto al ser, pero al *ser transcendental*, a quien llama *ser "dictum"*, el cual es captado siempre en la primera operación de la mente para ser clave de todos sus juicios y afirmaciones. Esta vinculación entre el ser y el espíritu, motiva el que pueda hablarse de un *ser apriórico*, por ser la forma constituyente del pensar inteligible y el horizonte de toda inteligibilidad.

De aquí la máxima posibilidad que tiene el hombre de convertirse en *buscador de Dios*, ya que en virtud de su abertura al ser es *capax Dei*. Esta

capacidad fuerza al hombre a trascender el contexto de la realidad intramundana y su propia realidad para hallar una última razón explicativa en la *realidad suprema*.

Basta esta breve visión panorámica para tomar conciencia de la alta significación de esta obra y aún de toda la *Tetralogía*, de que forma parte. El crítico debe, sin embargo, hacer algunas reflexiones ulteriores.

Desde que tomamos conciencia de la gran metafísica que se aborda aquí, nos preguntamos insistentemente, a lo largo de la lectura, en qué se diferencia esta actitud mental de aquella que enuncia Santo Tomás y que toma de Avicena: *Ens est quod primo in intellectu cadit quasi notissimum*. Alcorta reconoce lealmente que Santo Tomás ha admitido que el ser es *primum cognitum* de la mente en el orden inteligible. Esta obra, por lo mismo, parece que viene a ser un comentario de este texto de Santo Tomás, estilo s. XX. Pero ello motiva el que con más insistencia nos preguntemos si la obra rebasa y supera lo dicho por Avicena y repetido por Santo Tomás y, pudiera añadirse, por los otros grandes escolásticos, pues San Buenaventura reiteradamente cita dicho principio. Tal vez esta referencia al doctor franciscano pudiera ponernos en la pista de una nueva orientación del problema. Es innegable que en Santo Tomás no se puede hablar de *innatismo* de la idea de ser. ¿Se puede decir lo mismo de San Buenaventura? E. Bettoni, gran especialista en el estudio del santo, afirma que San Buenaventura admite un *innatismo virtual*. El tema es discutido entre los doctos. Pero ¿no podría ser esta proyección del tema del ser hacia el *innatismo virtual* un punto de referencia en la interpretación de esta obra? El autor no quiere hablar de *innatismo* pero sí de *ser apriórico*. ¿Es mucha la distancia? Esperamos que este punto tan delicado lo vaya aclarando el autor a lo largo de sus reflexiones metafísicas.

Sobre otro punto queremos llamar la atención, pues lo juzgamos de singular importancia. Nos referimos a la valentía con que se ha enfrentado con lo que pudiéramos llamar *contradicciones del sistema kantiano*. La tesis de Alcorta, muy fundada, afirma que el sistema de Kant es ininteligible e impensable desde sí mismo. Que al enunciar juicios en su sistema, tales juicios no son *intéticos a priori*, sino juicios fundados sobre la filosofía del ser. Tres páginas (142-144) es demasiado poco para el enorme problema suscitado. Pero consuela el anuncio de que "este apuntar a la duplicidad constructiva de creencias en Kant es ahora provisional". Pero ya esta duplicidad muestra su ilegitimidad de fondo. En la *Tetralogía* volverá sobre ello. Ya este programa esbozado es un buen nuncio. Se adentra por lo más íntimo del sistema kantiano para percibir sus internas contradicciones. Esta actitud frente a Kant nos parece más vigorosa y fecunda que esa corriente, iniciada por J. Marechal y continuada hoy día, también en España, con más entusiasmo que éxito filosófico. Pero esto no es tema de reseña, sino de meditación larga y reflexiva.

Nos hallamos, pues, ante una obra de madurez. Lástima que, siguiendo la mala costumbre española, se apoye casi exclusivamente en sí mismo. Ya es hora de comprender que eso de trabajar en *equipo*, debiera ser algo más que meras palabras.

E. Rivera de Ventosa

Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Cristianum*. Textkritische Edition von Rudolf Thomas (Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1970) 172 pp.

Para el encuentro de culturas en la Edad Media, tema hoy muy estudiado según pudo verse en el *V Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (cf. nuestra reseña en *Naturaleza y Gracia* 19 (1972) 331-50), la pequeña obra de Abelardo, cuyo texto crítico se nos da en esta edición que presentamos, es de una significación muy valiosa que pudiera interpretarse, sin embargo, de un modo desmesurado. Parece obvio ver en los tres dialogantes a los repre-

sentantes de las tres grandes culturas medievales: la cristiana, la judía y la árabe. A ello se inclina el editor, quien ve representada la filosofía árabe en el filósofo que interviene en el diálogo. Más aún; se atreve a formular la hipótesis de que este filósofo sea Avempace. Siendo éste nativo de Zaragoza y habiendo vivido en la ciudad hasta poco antes de la toma de la misma por Alfonso el Batallador en 1118, parece posible y hasta probable que Abelardo haya tenido conocimiento de él y haya utilizado su concepción filosófica.

Tenemos que confesar que, después de una confrontación seria, aunque no exhaustiva, entre la obra de Abelardo y la de Avempace, *El régimen del solitario*, vertida magistralmente al español por M. Asín y Palacios, no ha sido posible rastrear la presencia del filósofo árabe en el cristiano. Hay cierto paralelismo en el tema general: la felicidad como fin del hombre y la razón como camino para la misma. Pero el esquema del ascenso es tan divergente que no parece bastar lo señalado para hablar de influjo o dependencia.

Más bien vemos en el filósofo dialogante al representante de la filosofía, tal como era conocida en la Europa cristiana a principios del siglo XIII, es decir, la filosofía heredada de Grecia y de Roma. Ya los nombres citados hablan en este sentido: Sócrates, Epicuro, Séneca, Plotino y más frecuentemente Aristóteles. Por otra parte, la doctrina moral que señala a la virtud como el mejor camino hacia la felicidad: *Beatiore quo meliores*, empalma directamente con Sócrates a quien, además, se le cita elogiosamente: *Per quem maxime hoc studium convaluit*. No parece, por lo mismo, probable que el filósofo aquí dialogante represente a la filosofía árabe. La contraprueba de que en la mente de Abelardo se halla presente la filosofía griega nos la da él mismo al poner en labios del dialogante cristiano estas palabras: *Ille magnus Philosophuvester in Timaeo suo meminit...* ¿Podría el cristiano hablar así dirigiéndose a un representante de la filosofía árabe?

Por lo que toca a la edición del texto, no merece más que elogios. Se ha realizado según la mejor técnica al señalar las familias de los manuscritos y cómo éstos han sido utilizados. Todo investigador de la filosofía medieval agradecerá sobremanera el que se facilite el acercamiento a estos textos, avallados por la mejor crítica.

E. Rivera de Ventosa

A. Pérez Alcocer, *Introducción histórica a la filosofía* (México, Edit. Jus, S. A., 1971) 290 pp.

Es un título sugestivo al que no responde plenamente el libro. Todo profesor que inicia a sus alumnos en un pensar serio y profundo advierte la dificultad que halla en interesar a los jóvenes en los problemas más trascendentales. Pues bien; un método muy apto es hacérselos vivir por medio de una visión panorámica y sugestiva de la *historia del pensamiento*. En esta visión no deben interesar tanto los filósofos cuanto las ideas primarias que la humanidad va descubriendo y analizando en su ruta mental.

Al abrir un libro con el título del que reseñamos pensábamos hallar algo de esto. Pero no hemos podido quedar satisfechos. Se habla demasiado de autores y no tanto de problemas. Y peor es que la visión que da de los problemas nos parece algo arcaica. Rezuma una mentalidad enclaustrada, muy poco apto para sentir la vida del pensamiento en su realidad inquieta: con sus logros y también con sus deficiencias.

Ver el pensamiento moderno como un proceso disolvente es condenarse de antemano a no poderlo comprender. Menos aún si se hace a la luz exclusiva de una sola filosofía, como el tomismo, que, aunque de gran valía, es necesario enriquecer con otras aportaciones. Escribe esto quien reconoce su enorme deuda al Doctor Aquinate. Pero juzga que libros como éste más bien le perjudican. No ayudan a situarle en su verdadera trayectoria histórica en la

que ha elaborado una de las concepciones intelectuales más maravillosas del espíritu humano.

En la interpretación de la síntesis medieval se nos da una visión alicorta al considerarla sólo desde los dos problemas de los universales y del constitutivo del ser concreto. Aún la panorámica de este último es mucho más profunda y grandiosa si se lo enfoca desde el gran tema del *constitutivo metafísico del ser finito*.

Sobre algunas afirmaciones concretas parece necesario llamar la atención. Nos place la justicia que hace a los traductores de Toledo, al poner esta ciudad al lado de Atenas y París. El cuento mariano sobre San Alberto mejor está en unas *Glorias a María*, como aquellas que nos encantaba leer de niños, que en un libro crítico de filosofía. Excesivo parece llamar a los cultivadores del existencialismo "filósofos literatos y farsantes". No es todo grano en Teilhard de Chardin. Pero algo más debe haber en sus libros sugestivos que una vieja idea gnóstica puesta a la altura del siglo XX.

Nuestro juicio quisiera ser más benévolo. Pero la confianza que deposita el lector en el crítico impiden celar las que juzgamos innegables deficiencias.

E. Rivera de Ventosa

S. Brau, L. H. Chaves de Almeida, A. Guy, Z. Kouřim, M.^a Laffranque, J.-N. Loubès, D. Quentin-Mauroy, *Pensée ibérique et finitude*. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains. Prefacio colectivo. Serie A, tomo 17 (Toulouse, Ed. Asociación des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1972) 199 pp.

Presentamos el año pasado en esta misma revista [*Salmanticensis*, 19 (1972) 235-236] el segundo volumen de una trilogía sobre el tema del tiempo y la muerte de autores hispano-americanos. Esperábamos el tercero —que promete ser el de mayor interés, por su carácter sintético— sobre ensayos del grupo de profesores de la Universidad de Toulouse; pero la incansable labor de este equipo de hispanistas, nos ofrece antes otro volumen —dirigido, como los anteriores, por el conocido Prof. Alain Guy—, que viene a completar y aclarar las dos antologías, ya publicadas, ampliando algo el campo de su estudio.

La novedad que ofrece este volumen sobre el primero del pensamiento ibérico (1968), y el segundo sobre el ibérico-americano (1971), reside en que, al lado de estudios relativos a las dos corrientes más conocidas de la filosofía española contemporánea (surgidas de Unamuno y Ortega), se hace sitio a los tres géneros literarios —novela, teatro y poesía—, en los que el pensamiento de la Península encuentra medios de expresión conformes a su genio sobre la finitud, tiempo y muerte (p. 15).

Después de la presentación colectiva del libro, abre el eminente hispanista Alain Guy la serie de estudios con un trabajo sobre *La temporalité et la mort selon José Gaos*, filósofo español (1900-1969) refugiado republicano en México desde 1939, y antiguo Rector de la Universidad de Madrid. Desde las conferencias pronunciadas por Gaos desde noviembre-diciembre de 1944 en la Universidad de Monterrey, este autor ha tratado el tema de la temporalidad como componente del hombre, inspirado sin duda en la *durée* bergsoniana. Guy estudia las ideas de este auténtico filósofo, durante su profesorado en la Universidad de México, analizando su pensar sobre el hecho, lugar, hora y luto de la muerte.

El segundo estudio es de Lourenço Hector Chaves de Almeida, Doctor por la Universidad de Toulouse-Le Mirail, y profesor de filosofía en Oporto, sobre *La philosophie de la mort chez Antero de Quental*. Quental es poeta portugués (1842-1891), inspirado en Quinet, Renan, Taine, Michelet, V. Hugo, Feuerbach, Proudhon, Hegel, Hartmann, Schopenhauer y otros. El autor nos asegura que la poesía de este escritor merece el título de filosófica, y estudia

la metafísica y moral de la muerte de Quental, dando un juicio crítico sobre ella, y una somera bibliografía acerca de dicho autor.

Jean-Noël Loubes, profesor agregado de Toulouse, y asistente de español en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, estudia *Le thème de la mort dans l'oeuvre romanesque de V. Blasco-Ibáñez*. El autor quiere compensar a Blasco-Ibáñez —“el novelista español más traducido después de Cervantes” (p. 60)— del ostracismo en que cree ha vivido por razones extraliterarias, estudiando el tema de la muerte, que es tocado en casi la totalidad de sus obras.

Zdeněk Kouřim, doctor en filosofía por la Universidad de Praga, estudia *Le thème de la mort et le théâtre de Miguel de Unamuno*. Entre los diversos enfoques con que se ha estudiado a este polifacético autor, Kouřim se decide —conforme a Julián Marías— por considerar la novela de Unamuno como una *Meditatio mortis* (p. 85), y en consecuencia lo estudia bajo esa perspectiva en sus obras teatrales, a pesar de que en el primer volumen de la trilogía aludida había sido estudiado como puro filósofo.

Suzanne Brau, profesora honoraria de español en el Liceo clásico de chicas jóvenes de Toulouse, dedica un estudio a *La perception du temps et de la mort selon Luis Cernuda*, el poeta sevillano nacido en 1902 y muerto en Méjico en 1963, después de su largo exilio con ocasión de la guerra civil española. Naturalmente que sus ideas sobre la muerte están tomadas de fugaces alusiones, hechas en sus bellas poesías. En el Apéndice I de este mismo volumen que presentamos, la autora presenta y traduce una *Petite anthologie infidèle de Luis Cernuda*.

Dominique Quentin-Mauroy, profesor agregado, y encargado de español en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, dedica un trabajo a las *Structures et valeurs chez un disciple d'Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar*, nacido en 1912 en Madrid, y profesor desde 1956 en una Universidad de Puerto Rico. En un 2.º Apéndice de este mismo libro, el autor presenta y traduce un estudio significativo de Huéscar: *L'homme de Montiel (Homo Monteliensis) ou la revolte contra le temps*. El término “Homo Monteliensis” está creado al estilo del *Homo Neanderthalensis*, y Huéscar supone que los hombres de Montiel, la aldea manchega cervantina, se han detenido en el curso de la Historia, y piensan como hombres fósiles que conviven con nosotros; hipótesis que le da pie a pensamientos sugerentes.

Finalmente, Marie Laffranque, doctora en Letras, y directora de investigaciones en el C.N.R.S. (sección de Filosofía) dedica un amplio estudio al tema: *Pour une problématique du temps: de "l'intrahistoire" à "l'heure espagnole"*. El estudio tiene su mérito. Mas, sin negarle un ápice del mismo, nos permitimos hacer una observación general, con ocasión del mismo, y pensando en tantos autores que han escrito sobre España dejándose llevar de tópicos pasados. Hay tópicos sobre España, que pudieron tener su fundamento, pero que ya están desfasados. Tengo por seguro que un conocimiento más directo de la España actual, y de los muchos autores que en España piensan y escriben de diferente modo al de los que les sirven de punto de partida a estos autores, les haría variar, o matizar, muchos de sus juicios, superficiales y no-objetivos. No deberían olvidar estos autores que escriben sobre España, que el español es el habitante del único país de Europa —y posiblemente del mundo!— que se permite hablar mal de su patria y de sus compatriotas, cuando disiente de las realidades que le rodean; pero también que se cree con la exclusiva de proceder de este modo original, y nunca verá bien que otros le digan lo que nosotros nos permitimos decir y pensar.

Prescindiendo de esta observación de pasada —y que no afecta a una persona particular— terminamos felicitando de nuevo al grupo de hispanistas de Toulouse. Aquí tenemos otro libro sobre el pensamiento español acerca del tiempo y la finitud, que recibimos con agrado. Esperamos el tercer tomo de la trilogía anunciada por tan laborioso grupo de autores.

A. Roldán

J. Delhomme, *L'impossible interrogation* (París, Desclée et Cie, 1971) 219 pp.

A través de la historia, la idea de Dios ha sufrido diversos agregados en su contenido y validez. Hasta el punto de que su unidad coherente conceptual se ofrece, hoy, como fruto de esta elaboración, en cierto modo inconsciente, de tales agregados. Mediante el análisis del lenguaje filosófico acerca de Dios, J. Delhomme pretende descubrir y poner en evidencia este proceso que culmina en el término *Dios*, en el contenido significativo actual. El uso del lenguaje ha pervertido de algún modo a éste. El filósofo se ha dado cuenta de este fenómeno, porque la ciencia se lo advirtió, lo mismo que los estudios lingüísticos actuales.

El intento del Delhomme es determinar los límites dentro de los cuales la idea de Dios es pensable y su existencia posible. Y configurar también, por contraposición, los horizontes en que la idea de Dios se destruye o anula y la existencia divina resulta absurda y sin sentido. El proyecto o el modo de tratar este problema adquiere *carácter tipológico*. La autora, profesora de Filosofía en la Universidad de París X-Nanterre, realiza este análisis del lenguaje sobre Dios en tres grandes partes: respuesta, cuestión y ausencia problemática actual. En la primera parte recorre el significado de *Dios* en los agregados conceptuales que la filosofía ha hecho con él; sus diversas dimensiones, para finalmente volver al origen de la cuestión. Esto conduce al lugar común de la problemática: ¿por qué se plantea la cuestión? ¿Cuál puede ser ésta? Y, en la tercera parte, denuncia la frontera dentro de la cual no tiene sentido establecerse el problema de Dios. La elaboración especulativa del libro la realiza Delhomme, instalándose en una visión cartesiana del mundo y desarrollándola desde el "cogito", al cogitatum y a la palabra. Esto, quizá, da más profundidad al libro, pero a veces hace su lectura, para quien esté alejado de esta panorámica, un tanto difícil.

V. Muñiz

R. Sabundus, *Theologia Naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller (Stuttgart-Bad Cannstat, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966) 648 pp.

Pocos pensadores se presentan a los historiadores con tantos enigmas sobre su nombre, origen, vida y obras como el autor de este tratado.

Graduado en teología, artes y medicina y Rector de la Universidad de Toulouse en 1428 y 1435, ejerció un gran influjo en los siglos XV y XVI, precisamente por su *Theologia Naturalis seu Liber creaturarum*.

Su intento tronca con la más pura tradición luliana: conciliación de la razón natural y la fe cristiana: "...per istam scientiam potest solvi omnis quaestio, quae debet sciri ab homine, tam de Deo quam de homine, et hoc sine difficultate... Et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera" (Prólogo).

Como medio únicamente legítimo y eficaz propone la consideración del Libro de las criaturas, especialmente la experiencia interna del hombre. La obra, escrita en un latín semibárbaro, consta de un *Prólogo* y trescientos treinta *Titulos* (capítulos), en los que se trata de Dios creador, uno y trino, del hombre caído y redimido y, por fin, de la retribución final.

Debido a las expresiones extremadamente "naturalistas" del *Prólogo*, el *Liber creaturarum* fue incluido en el Índice de libros prohibidos por Paulo IV; revisado por el Concilio de Trento, se incluyó solamente el *Prólogo*, censura que vigió hasta Benedicto XIV, lo que explica, a su vez, el porqué en la mayoría de las ediciones y traducciones posteriores a Trento se suprimiese dicho *Prólogo*.

Entre las impresiones sobresale la de J. E. de Seidel (Sulzbach 1852) que Friedrich Stegmüller reedita con una pequeña, pero interesante, introducción en la que nos detalla: fuentes, manuscritos, impresiones, traducciones y adaptaciones de la obra.

Falta por hacer una edición crítica completa de esta obra y Stegmüller —siguiendo la tradición alemana de admiración por este autor— nos presenta la edición crítica del *Prólogo* y del *Título primero*. La presentación es emeraldada. Esperamos que, cotejando manuscritos existentes en diversas bibliotecas con el coetáneo que se encuentra en la Biblioteca comunal de Toulouse, nos preparen una edición crítica completa de la obra.

D. Castillo