

Como todas las tesis doctorales, este trabajo tiene su aspecto positivo y su parte menos recomendable. Nos referimos, en el primer aspecto, a la seriedad con que ha sido elaborado, el cuidado que ha puesto su autor en no prescindir de nada que pudiera aportar alguna luz a su exposición —buena prueba de ello son las 24 páginas de bibliografía—. En cuanto a lo segundo, que no es en modo alguno un defecto de la obra, queremos aludir al posible temor del P. Javier Ruiz a mostrarse más original: ocurre casi siempre que los autores noveles no se atreven a romper amarras que les sujetan a la tradición. Estamos seguros de que el autor de este libro seguirá trabajando con la seriedad y constancia que le caracterizan y tendremos la dicha de saborear otras aportaciones, profundas y valiosas como ésta, a diferentes problemas filosófico-teológicos para los que está plenamente capacitado. La obra ha merecido el honor de ser prologada por el Rector de la Universidad Complutense, Muñoz Alonso.

J. Oroz

5) Filosofía

R. Pardo: *La ciencia y la filosofía como saber sin ser... Segunda Respuesta Crítica. El ser y el conocer en el realismo aristotélico tomista y en el empirismo evolutivo* (Rosario - Santa Fe, Argentina) X-277 pp.

Raymundo Pardo, profesor de Epistemología e Historia de la ciencia y Presidente de la Sociedad argentina de Filosofía, es autor de una nueva e interesante posición doctrinal que gira en torno a un planteo científico-filosófico del carácter evolutivo de la razón. Toma algunas ideas de Stuart Mill y adquiere conciencia del carácter evolutivo de la razón a través de la obra de L. Rougier. Alrededor de Pardo hay un equipo de trabajadores y entusiastas que explican y propagan la nueva posición que se denomina empirismo filosófico o, mejor, *empirismo evolutivo*.

Razón es para Pardo, especialmente el conjunto de integrantes racionales. *Integrante racional* es todo aquello que cae bajo la experiencia, todo lo que puede ser objeto de la mente, como el concepto de ser, los principios lógicos, los datos de los sentidos, etc. La tesis central de Pardo es la mutabilidad y evolución de todo integrante racional y aún de la razón entendida como facultad o disposición que nos permite penetrar otras sistematizaciones. Pardo pone el énfasis en el sentido histórico-evolutivo de todo integrante racional y tratando de penetrar en el mecanismo que produce esa evolución señala tres factores: 1) el *factor psico-biológico*: los elementos cósmicos que están en evolución condicionan la estructura del viviente y su mayor o menor elevación de la vida psíquica; 2) el *factor social*: la sociedad es realmente creadora y su influjo es decisivo en el desarrollo humano; 3) *la actividad sintética de la mente (ASM)*: la mente es creadora y productora de algo mutable y se ejercita sobre lo singular de la intuición sin que necesite las "esencias"; la mente transforma la realidad percibida.

R. Pardo tiene un conocimiento realmente extraordinario de las diferentes ramas de la ciencia actual. Con frecuencia deja hablar a los mismos especialistas. Basado en esos resultados, quiere probar el carácter evolutivo de la razón y de los integrantes racionales por los datos de la sociología, psicología infantil, psicología comparada, psicopatología, filología comparada, física, lingüística, matemáticas, economía, etc. Una de las primeras y fundamentales obras de Pardo es *Ensayo sobre los integrantes racionales*, B. Aires 1949, recensionada en *Salmanticensis* 5 (1958) 548-49. Esa obra constaba de 4 partes. En B. Aires, 1954, aparece la 5.ª parte de la obra anterior con el título *Del origen a la esencia del conocimiento*. Más tarde publica *Ser y verdad en una teoría evolutiva. Los datos de la ciencia y el problema del ser*, B. Aires

1965, y es la 6.^a parte de *Integrantes*, incluyendo una comparación entre tomismo y empirismo evolutivo con la *Primera respuesta crítica* a las objeciones de varios escolásticos.

La obra que presentamos es la continuación de esa serie de publicaciones. Pardo, reafirmando en sus ideas, trata de responder con mayor detención a las críticas de algunos autores, especialmente a tres españoles: A. Roldán, J. M. Rodríguez Arias, E. Aguirre. La presente obra *La ciencia y la filosofía como saber sin ser* (primera sección de la séptima parte del *Ensayo sobre integrantes racionales*). *Segunda respuesta crítica. El ser y el conocer en el realismo aristotélico tomista y en el empirismo evolutivo* (segunda sección de la séptima parte del *Ensayo sobre integrantes...*) ha de situarse en la perspectiva de las ideas anteriores y de las controversias suscitadas desde la primera obra sobre los integrantes racionales.

La primera sección o primera parte analiza con multitud de datos y hechos el presunto carácter natural del actual tipo de intelección del hombre. Distingue dos momentos en el saber científico-filosófico: a) tanto en el saber científico como en el filosófico tenemos el ser como objeto. Pero todo saber es algo creador; b) el ser como integrante racional está ausente en sistematizaciones anteriores al *homo sapiens* y también lo estará en sistematizaciones posteriores: habrá una evolución del modo actual de intelección en la que tanto el *ser* como el *yo* serán sustituidos por otros integrantes, lográndose un nuevo tipo en que la ciencia y la filosofía se conviertan en un saber sin ser. Pardo va analizando con testimonios de especialistas la importancia y los límites del factor biológico rechazando el carácter "natural" de los integrantes, como espacio, tiempo, número, ser, objeto. Siguen unas notas con mayor abundancia de textos y datos científicos.

La segunda sección, la *Segunda respuesta crítica* hace un estudio comparativo entre las doctrinas escolásticas, reflejadas en los tres españoles citados, y el empirismo evolutivo, contraponiendo estas tesis: el ser en cualquiera de sus sentidos puede dejar de ser el objeto de la mente en contra del tomismo; el ser no es inmutable en ninguno de sus sentidos en oposición a la inmutabilidad de las esencias tomistas; los principios lógicos no rigen el modo real de pensar en oposición al racionalismo escolástico. La idea central que Pardo ve en Roldán y los otros críticos es que admiten como evidente la inmutabilidad del tipo actual de intelección del hombre y lo toman como modelo para teorizar sobre otros posibles tipos. Pardo sostiene que ese tipo de intelección es mudable y sustituible por otro, dado el carácter evolutivo de los integrantes, y que se llega a un modo nuevo de interpretación de la realidad. Esa evolución en la interpretación existe ya en la historia y podemos pensar que seguirán apareciendo modos nuevos. Nada de privilegios para el actual tipo de intelección ni para los principios lógicos que solamente rigen el pensar socializado, pero no el modo real y creador de pensar. Pardo ha procurado también contestar a las acusaciones de relativismo extremo en que han abundado sus numerosos críticos.

Pienso que las posiciones de los críticos españoles de Pardo son demasiado conservadoras y que no se puede extender tanto la inmutabilidad, como hace por ej. el P. Roldán. Pero el problema es muy grave y difícil con numerosas consecuencias para la filosofía y no me atrevo a pronunciarme de manera tajante. Hago constar mi simpatía por los trabajos de Pardo, admiro el respeto con que atiende a sus críticos, me asombra su erudición, me gusta el método que utiliza. Las ideas de Pardo están llamadas a tener cada vez mayor resonancia, ya que el sentido historicista y evolucionista así como la crítica del estatismo formalista-estructuralista es hoy utilizado por varias corrientes de gran influjo. Los problemas de fondo son muy graves, como es por ej. hasta qué punto el hombre actual está acabado neogenéticamente o si es perfectible y hasta qué límites, el problema de hasta qué punto el "modelo" constitutivo de los animales es el mismo que el del hombre, el problema del alma inmortal, simple y creada, etc.

V. Muñoz Delgado

F. Spisani, *Significato e Struttura del Tempo*, con texto bilingüe en italiano e inglés. Publicaciones del Centro Superior de Lógica y Ciencias Comparadas (Bologna, Azzoguidi, 1972) 162 pp.

La teoría de la relatividad y la física cuántica han producido un enorme impacto sobre el pensamiento científico, especialmente sobre la Epistemología. No hemos conseguido aún superar inveterados hábitos de pensar ni tenemos conciencia de los profundos cambios que el progreso de la física puede producir en la filosofía. El profesor Spisani quiere partir de la microfísica y de la mecánica cuántica y desde ella sacar todas las consecuencias implicadas. No le gusta el procedimiento inverso de creer que existe una correspondencia entre la física clásica y la teoría de los *cuanta*, que conduce a la aplicación de modos operativos tomados de la física y de las matemáticas clásicas. Es un procedimiento ilegítimo que parte de algo extrínseco a la microfísica. Es la manera de sofocar la rebelión epistemológica cuántística. Lo que hay que hacer es partir de la estructura micro-objetal y desde ella buscar nuevos instrumentos matemáticos y lógicos, sin depender del mundo de la observación y de los fenómenos, procedimiento que solamente es válido para la física clásica.

La física cuántica señala el principio de una profunda crisis en lógica y en matemáticas. No sirven ni la lógica aristotélica, ni la formal moderna, ni las matemáticas ordinarias, ni tampoco las lógicas probabilísticas o trivalentes, por ej. al modo de Reichenbach. Spisani propugna una nueva lógica que llama *productiva* que viene desarrollando en la *Rassegna Internazionale di Logica* (primer número en mayo de 1970, de carácter semestral), contrapuesta a la lógica de la identidad estática, la lógica de la verdad y falsedad, lógica dogmática, represiva y autoritaria, la derivada del Estagirita. La base de la nueva lógica es lo idéntico y lo diverso, el principio de la identidad del movimiento (autodiferenciación de lo idéntico). En la base de todo está el conocimiento como *proceso* y cambio, la sustitución de la identidad estática por la *dinámica*. La lógica *productiva* no se limita a operar con variables y constantes dentro del discurso, sino que busca sacar partido de la variabilidad de la constancia de relaciones fundamentales que operan en el interior de todo universo conceptual. Todo valor de base es autooperativo y por eso produce la diferencia. Los números de *Rassegna Internazionale* vienen desarrollando ese nuevo tipo de lógica.

Sobre la base de una reestructuración de las relaciones entre espacio y tiempo, se preparan nuevos cálculos y nuevas matemáticas. F. Spisani en *Significato e Struttura del Tempo* tiene un propósito similar, a partir de la física cuántica. Se divide en tres secciones. En la primera y segunda procura demostrar la necesidad de nuevos cálculos y nuevos medios operativos que puedan aplicarse a los micro-objetos, a sus especiales leyes y a sus especiales condiciones espaciotemporales. En la sección tercera se construyen nuevos cálculos con representaciones de figuras que se adaptan a la microfísica. Los aquí presentados se llaman *endometría*. Así a la indeterminación de los procedimientos de la mecánica cuántica la *endometría* sustituye un procedimiento no-determinístico —extraño a las operaciones tradicionales— y que renuncia a los modos operativos ordinarios. La *endometría* nace de la extensión del cálculo para *valores posicionales* y del reconocimiento de la función del tiempo objetivo. La física teórica necesita descubrir tipos de matemáticas desvinculados de los tradicionales. Hay que renovar los fundamentos de la lógica y volver a meditar los programas de algebrización. Para ello es necesario encararse definitivamente con las relaciones operativas clásicas y construir otras nuevas. Las ecuaciones diferenciales de la mecánica cuántica exigen un tiempo no intuitivo, extraempírico, completamente diferente del de la física clásica y aun de la relativística.

Tal es el horizonte en que se mueven los trabajos de Spisani y del *Centro de lógica* de Bologna, que con valentía y audacia se encaran con problemas tan profundos y serios, derivados del progreso científico. Gogdan V. Sesic, profesor de Lógica en la Universidad de Belgrado y perteneciente a dicho

Centro de Lógica boloñés ha escrito una obra titulada *Logic of Chance*, Bolonia 1972, que conviene en algunos puntos fundamentales con la *lógica productiva* que considera nuestro conocimiento como proceso cambiante y no considera válidas las categorías clásicas de espacio y tiempo y también parte de la *identidad dinámica*. Es necesario no confundir la *lógica productiva* y la *lógica del cambio* con los intentos de A. N. Prior, Rescher, von Wright y otros de construir lógicas cronológicas o temporales, aún demasiado ligadas a categorías lógicas tradicionales.

La problemática con que se encara el *Centro de Lógica de Bolonia* está en la vanguardia de las necesidades contemporáneas que más acucian al pensamiento actual. La meditación de las consecuencias epistemológicas de la microfísica es hoy una de nuestras primeras obligaciones que pueden conducir a la superación de hábitos multiseculares de pensar y de operar.

V. Muñoz Delgado

F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*. Uni-Taschenbücher. 20 (Munich 1971) (W. Fink 1971) 402 pp.

Es un libro que puede valer como manual de filosofía del lenguaje por su claridad, sistematización y sentido pedagógico. Reproduce las lecciones del autor en las Universidades de Munich y Regensburg.

Comienza con unas distinciones preparatorias del tema: lenguaje y expresiones lingüísticas, enunciados descriptivos en especial, lenguaje-objeto y metalinguaje. Una lengua es una colección de expresiones con sus reglas de uso o, mejor, es un sistema para formar infinitas expresiones a partir de elementos fundamentales mediante reglas (p. 19).

El capítulo segundo distingue tres tipos fundamentales de gramáticas: tradicional, lógica y generativa. La tarea de una gramática es la de formular reglas para la composición de expresiones con sentido, a partir de sus partes fundamentales, en sus tres componentes: sintáctico, semántico y fonológico (p. 32). La gramática tradicional es la más criticada, pero su extraordinario desarrollo hace que las demás deban estudiarse en orden a ella. Pero su teoría de las partes de la oración y de la frase, por ej. la concepción de sujeto y predicado contienen muchas imprecisiones, vaguedades y algunas falsedades. Esas deficiencias procuran superarse en la gramática lógica que se inspira en los conceptos de la lógica matemática y en sus categorías sintáctico-semánticas. La gramática generativa continúa en la línea de la gramática lógica, pero pone el énfasis en un sistema de reglas exactas y se apoya en las funciones recurrentes de Thue, Turing, etc. Con esto Kutschera da por ventilado el primer gran problema objeto de la obra: partes gramaticales y su composición.

El segundo problema es el de la *significación*, estudiando las semánticas realistas: naturalismo y convencionalismo, doctrina de Wittgenstein en el *Tractatus*, semántica de Frege y la crítica de Carnap, doctrina de Tarski. Avanza con el análisis de las doctrinas conductistas del significado en Morris y Skinner, como representantes típicos, continuando con un examen extenso de la filosofía del lenguaje de Quine y de las *Investigaciones* de Wittgenstein.

Finalmente, en el capítulo 4, trata el tercer problema que le preocupa: lenguaje y realidad. Se fija en la influencia de Humboldt en Alemania y en Sapir-Whorf en el mundo de habla inglesa. Analiza desde esos autores la relación entre lenguaje y cultura, lenguaje y sociedad, lenguaje y concepción del mundo, sacando la consecuencia del relativismo como corolario de la correlación entre lenguaje y cultura. Cada lengua concluye, tendrá su ontología. Eso es un relativismo pero no un escepticismo. De esas visiones del mundo nosotros no sabemos cuál es la correcta (p. 340).

Como se ve, se sitúa dentro de la problemática actual del lenguaje en cuanto afecta a la filosofía con sus repercusiones en Epistemología, Lógica, Ética y Antropología. La filosofía no se mueve aquí en una región indepen-

diente y se ve gravemente obligada a estar muy atenta a los problemas del lenguaje.

La obra de Kutschera va derecha a los temas más importantes, destacando muy bien lo fundamental, con profundidad y sencillez a la vez. Pocos libros habrá que contengan un resumen mejor sobre temas dispersos y con frecuencia tratados muy ligeramente. Conoce muy bien la lógica, sabe aprovechar esas luces para el enfoque adecuado y así resulta un manual del máximo interés y de elevado valor pedagógico.

V. Muñoz Delgado

R. Egidi, *Studi di Logica e Filosofia della Scienza*. Biblioteca di cultura, n. 20 (Roma, Bulzoni Editore, 1971) 246 pp.

Es una colección de seis ensayos sobre unos temas muy actuales. Los dos primeros tratan de Frege, de su filosofía de la lógica y de la aritmética como una revisión de los juicios sintéticos de Kant. Busca una nueva interpretación de la filosofía fregeiana como un idealismo objetivo haciendo crítica de otras maneras de entender al lógico de Jena. La sustitución que hace Frege de los conceptos de predicado y sujeto por los de función y argumento le dan la clave para la comprensión de su obra. Piensa que, en el fondo, Frege no está muy alejado de Kant y que es posible un acercamiento entre el espíritu de lo analítico de Frege y lo sintético en el filósofo de Königsberg.

Esos dos primeros trabajos permiten pasar al segundo acerca de la crisis interna del logicismo, cuya base germinal está ya en Frege y en el descubrimiento de las antinomias. Así se inicia la fatigosa senda de superación de antinomias mediante la teoría de los tipos, mediante la introducción de elementos extralógicos o mediante las vacilaciones acerca de la derivabilidad de las matemáticas de la lógica. De ahí pasa al capítulo cuarto para examinar dos tesis de Wittgenstein opuestas a *Principia Mathematica* como son la no derivabilidad de la matemática de principios puramente lógicos y la definibilidad del concepto de número. Cuando Wittgenstein sustituye *tautológico* en vez del *analítico* de Russell-Frege libera a la lógica del papel de ejemplificadora de un mundo de objetos abstractos superando así el platonismo. Con el *Tractatus* empieza la superación de *Principia* y la erosión de sus bases.

El capítulo V sigue tratando de Wittgenstein pero se concentra en la *Gramática filosófica*, en que la fenomenología se reduce a gramática. Así el programa antipsicologista de las *Investigaciones* lo transforma ahora Wittgenstein en antifenomenológico. Se evita el peligro de mitificar la psicología y el simbolismo, mediante el convencionalismo lingüístico y por una concepción antipsicologista de las matemáticas y de la lógica. En la oposición al psicologismo ve Egidi la relación entre Husserl y Wittgenstein y la pervivencia continuada de la problemática logicista.

Finalmente, un último capítulo está consagrado al estudio de lógica y realidad en G. Bergmann, donde examina la confluencia de la tradición neoempirista y fenomenológica. Estudia a Bergmann como intérprete de Wittgenstein, como oponente del idealismo, y somete a crítica su alternativa realista como respuesta al análisis de la constitución del acto cognoscitivo.

Este último estudio sobre Bergmann es el único que es inédito, ya que los otros cinco habían sido publicados con anterioridad en revistas especializadas. Pero todos los trabajos se ponen al día en el aspecto bibliográfico.

Rosaria Egidi es ya conocida por sus otros escritos, especialmente sobre Frege. La presente colección de artículos tiene cierta unidad y ha de situarse dentro del intento actual de superar la excesiva contraposición de los carnapianos entre ciencias formales y ciencias de contenidos. Existe una tendencia integracionista y Egidi discurre muy acertadamente al señalar las dificultades intrínsecas del logicismo y al poner a Wittgenstein como piedra angular en las discusiones tendentes a la superación de esas dificultades.

El trabajo más documentado y mejor elaborado es, tal vez, el referente a la gramática filosófica.

V. Muñoz Delgado

Varios, *Estructuralismo y Marxismo*. Col. Novocurso, n. 6 (Barcelona, Ed. Martínez Roca, S. A., 1971) 285 pp.

Es una traducción del francés, con una presentación preliminar de Eugenio Triás, que intenta caracterizar al estructuralismo dentro de la cultura europea tanto de la esfera soviética como de la llamada occidental. Contiene los siguientes trabajos: N. Mouloud, *El método de las ciencias de estructuras y los problemas del conocimiento racional* (pp. 23-45); J. Dubois, *Estructuralismo y lingüística* (pp. 46-60); M. Cohen, *Algunas notaciones: históricas y críticas en torno al estructuralismo en lingüística* (pp. 61-72); Ch. Parain, *Estructuralismo e historia* (pp. 73-93); M. Jalley Crampe, *La noción de estructura mental en los trabajos de Levi-Strauss* (pp. 94-107); L. Sève, *Método estructural y método dialéctico* (pp. 108-150); J. Suret-Canale, *Estructuralismo y antropología* (pp. 151-168); R. Garaudy, *Estructuralismo y "muerte del hombre"* (pp. 169-193); V. Labeyrie, *Observaciones sobre la evolución del concepto de biología* (pp. 193-210); J. Deschamps, *Psicoanálisis y estructuralismo* (pp. 211-230); J. Perotino, *La noción de estructura en la obra de Francastel* (pp. 231-247); R. Ballet, *Estructura de la novela policíaca* (pp. 248-261); H. Weber, *El método de Leo Spitzer en la crítica literaria* (pp. 262-269); D. Charles, *Apertura e indeterminación* (pp. 270-285).

Este conjunto de trabajos estudia los principales aspectos del estructuralismo tanto en sí mismo como en su historia: la distinción marxista entre método estructural e ideología, las diferencias entre método estructural y método dialéctico, la posibilidad de enriquecer el marxismo con el estructuralismo, las principales críticas al estructuralismo de Levi-Strauss y Foucault, etc. Tenemos aquí también una acertada crítica de la aplicación del estructuralismo al inconsciente por su falta de dinamismo. La extensión del estructuralismo a la pintura, al arte, a la literatura, novela y música completan la perspectiva total de la nueva corriente.

Marxismo y estructuralismo son hoy dos corrientes de la máxima actualidad y en esta obra se hace una confrontación y se estudian las posibilidades de una difícil unión. Vale la pena la meditación de estos trabajos escritos por competentes especialistas que apuntan al resurgir de un nuevo humanismo que abarque la cultura soviética como una parte del mundo occidental, como acertadamente insinúa Triás.

En noviembre de 1969 se hace la primera edición castellana de esta obra y en abril de 1971 ya se necesita una nueva reimpresión, lo que indica el éxito de la obra y el acertado criterio de Ediciones Martínez Roca, S. A. que sabe seleccionar libros de altísimo interés para el momento presente español.

V. Muñoz Delgado

J. Klüver: *Operationalismus Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften*, Colección "Problemata", n. 2 (Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1971) 220 pp.

La obra consta de una Introducción que sitúa el tema dentro de la historia de la filosofía de la ciencia, de una primera parte sobre las matemáticas, una segunda sobre la física con un resumen de perspectivas al final.

En toda la obra se contrasta el *platonismo*, como partidario de la existencia de realidades en sí mismas, con una estructura fija, y el *operacionalismo*, que interpreta la ciencia como un sistema de acciones humanas. Operacionalismo se interpreta en sentido lato, que permita integrar varias corrientes, tanto en matemáticas como en física.

En matemáticas puede contraponerse el modo antiguo y el modo moderno, desde la primacía de la operación y del constructivismo. Klüver examina en particular la crisis de los fundamentos en los griegos con la aparición de las magnitudes incommensurables, con la especial aportación de Eudoxio, contraponiendo el método constructivo en geometría con los métodos "idealistas"

de demostración en álgebra y aritmética; subraya la especial importancia del Renacimiento con la aparición del cálculo y del aspecto epistemológico al utilizar las matemáticas para el conocimiento de la naturaleza. Parte de Kant para explicar la aparición de las geometrías no-euclídeas y continúa con las principales escuelas del XIX y XX (logicismo, formalismo hilbertiano, intuicionismo).

En cuanto a la física comienza estudiando a Peirce que interpreta la ciencia con cierto matiz operativista en contraposición al saber científico antiguo. Influenciado por Einstein, Bridgmann coloca el operacionalismo en la física, y esas ideas son tomadas de manera indirecta por la escuela de Copenhague al interpretar la mecánica cuántica. Tal es el resumen del contenido de la obra.

Destaca en toda la obra la comparación entre neopositivismo y constructivismo operacionalista con la ampliación de los estrechos cuadros positivistas sobre el criterio operacionalista de significación. En contra del neopositivismo aparecen ahora grandes problemas ontológicos con nuevos horizontes y nuevos sentidos como son la relación entre praxis y teoría, intersubjetividad y comunicación, acción y reglas de las acciones, la superación del subjetivismo y la posibilidad de interpretación del saber científico con el criterio operacionalista. El operacionalismo puede así considerarse como una nueva filosofía de las matemáticas y de la ciencia empírica, como una auténtica teoría del conocer que abre nuevos horizontes a la misma historia.

Admiro el criterio filosófico equilibrado del autor, su profundo sentido de la historia de las matemáticas y su manera de enfocar la ciencia actual.

V. Muñoz Delgado

W. y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica*. Colección "Estructura y Función", n. 38 (Madrid, Ed. Tecnos, 1972) XIV-705 pp.

Se trata de una traducción española, realizada con gran responsabilidad y competencia, por Javier Muguerza, de la conocida obra *The development of Logic*, Oxford 1961, incorporando a la versión española las sucesivas mejoras introducidas en 1964, 1966 y 1968.

La obra de los esposos Kneale ha merecido ya amplias recensiones y críticas tanto dentro como fuera de España. El mismo profesor Muguerza había presentado esa obra en la *Revista de Filosofía* (Madrid 1963) 153-168. Que la versión española era una necesidad puede verse por la confesión del vulgarizador Ramón Ceñal, *Pensamiento* 28 (1972) 319, de su desconocimiento de la obra de Kneale. Ceñal podría haber añadido que ignora toda la historiografía lógica, con la excepción de la obra de Prantl y la de W. Risse. Esa ignorancia de Ceñal es muy grave dada la renovación que supone la obra de Kneale y otras similares. Los esposos Kneale dedican el primer capítulo a la lógica anterior al Estagirita, al que se dedica el segundo capítulo. Siguen los megárico-estoicos. La lógica romana y medieval se estudia en el capítulo cuarto, destacando principalmente a Cicerón, Boecio y Abelardo. Dentro de ese mismo apartado se estudia de manera muy especial la lógica de las Universidades de la cristiandad con sendos párrafos acerca de las propiedades lógicas de los términos y de la *consequentia*, las dos aportaciones más significativas del escolasticismo. Un capítulo dedicado a la lógica postrenacentista prepara la continuidad con la lógica moderna estudiando a Leibniz, Sacheri, Hamilton, Mill, Bolzano, etc.

La parte propiamente moderna comienza ambientando el tema con un estudio acerca de la abstracción matemática, la teoría de los números, el álgebra y la aritmética, creando el clima adecuado para estudiar, por un lado, a Boole y, por otro, a Frege, con los ulteriores desarrollos en ambas líneas. Frege queda singularmente destacado y en orden a él se consideran los adelantos siguientes tanto en la perspectiva técnica como en la de la filosofía de la lógica y de las matemáticas. Termina con un capítulo acerca de la meta-

teoría y con un estudio acerca del puesto de la lógica entre las ciencias, discutiendo hasta qué punto la teoría de conjuntos, la identidad, etc., pertenecen al objeto de la lógica.

Estamos ante una gran obra en que se nos presenta la historia de la lógica como un todo desde los griegos hasta la logística, en la línea de la escuela polaca, pero con mayor equilibrio que mitiga un poco las conclusiones de Lukasiewicz sobre el formalismo aristotélico y los entusiasmos de Bochenski sobre la teoría de la *suppositio*, sobre los términos sincategoremáticos como constantes lógicas, sobre la visión de las antinomias semánticas. En general los Kneale piensan que la lógica escolástica está demasiado condicionada por la sintaxis del latín. Los estoicos, según ellos, son superiores a los escolásticos en lo que respecta a la lógica de las proposiciones. Hay que decir que la parte medieval y antigua combina de manera genial un prudente filologismo con una moderada atención al criterio formalista de interpretación histórica. En la parte moderna se manejan muy bien atendiendo al aspecto técnico y al filosófico, distinguiendo lo importante de lo accesorio, coordinando el convencionalismo con la necesidad de las leyes lógicas sin caer en extremismos.

La nueva historia de la lógica es una obra modelo y es rentable la comparación con la de Bochenski y otras posteriores. Javier Muguerza ha realizado una traducción correcta y es muy dudoso que nadie la hubiese hecho con tanta perfección. La Editorial Tecnos merece el agradecimiento de cuantos se ocupan de la lógica, filosofía de la ciencia y temas afines, por las numerosas obras que está poniendo en manos de los estudiosos españoles, con tanta perfección técnica.

V. Muñoz Delgado

H. Wagner y K. Haag, *Die moderne Logik in der Rechtswissenschaft* (Bad Homburg - Berlin - Zürich, Verlag Gehlen, 1970) 115 pp.

La obra constituye un resumen de la problemática actual del derecho en orden a la aplicabilidad de la lógica moderna a esa rama del saber. Se exceptúa el aspecto de cibernización del derecho que se da por supuesto y donde, por tanto, entra la lógica actual en cuanto forma parte de la informática.

La obra consta de una introducción y dos capítulos. En la Introducción, después de recordar el objeto de la lógica, su lenguaje exacto y su formalización, plantea el tema de su aplicabilidad al derecho, discutiendo las principales objeciones que se han ventilado en el aluvión de literatura lógico-jurídica de los últimos diez años. Sin duda para el jurista la rama más importante de la lógica actual es la llamada lógica normativa, "cálculos lógicos interpretables en un lenguaje jurídico formalizado" (p. 33). La forma más simple para una teoría jurídica es un sistema de normas presentado de manera axiomática con sus propiedades teóricas y epiteóricas.

El capítulo 1 expone las líneas fundamentales de la lógica moderna: matrices, método axiomático, álgebra de clases, cálculo de predicados, semántica e interpretación, con atención especial a la semántica jurídica.

Finalmente, el capítulo 2 es un bosquejo de una lógica de las normas o, si se quiere, un resumen de las aplicaciones que se han hecho de los métodos generales de la lógica al derecho. Se explica la sintaxis de los enunciados normativos, las reglas formales de los mismos. Eso nos da la instrumentación necesaria para la inferencia jurídica formal y para las relaciones entre inferencias. Finalmente, resumen los principales intentos de utilización en derecho tanto del cálculo de proposiciones como del de predicados, tanto sin modalidades como con modalidades. También explican los intentos desde la lógica de clases con modalidades y finalmente utilizan la lógica del cambio y de la acción, contrapuesta a la lógica estática, con sus repercusiones para las normas.

Concluyen con una bibliografía bastante completa de la última producción referente al tema.

La obra constituye, dentro de su ámbito restringido, un buen resumen de los numerosos intentos que en los últimos diez años se han hecho en torno a la construcción de cálculos normativos en orden al derecho, dentro de una posición moderada y de equilibrio. Nadie puede dudar ya hoy de la existencia de una lógica deóntica o normativa con grandes posibilidades en ética y derecho.

V. Muñoz Delgado

E. Agazzi, *La lógica simbólica* (Barcelona, Ed. Herder, 1973) 355 pp.

Se trata de una segunda edición de la obra traducida al castellano en 1967, aunque mejor puede llamarse reimpresión ya que no se realiza ningún cambio ni mucho menos hay intento de actualizar aspectos necesarios como la bibliografía. Nada hay que añadir a la reseña aparecida en *Salmanticensis* 14 (1967) 697, ya que se reproduce exactamente la misma edición.

La obra tiene cinco partes. En la primera procura situar el ámbito y los caracteres de la investigación lógica; en la segunda recoge los principales aspectos de la historia de la lógica; la tercera parte expone los cálculos lógicos, limitados a la lógica de proposiciones y a la de predicados de primer orden; la cuarta parte resume los temas metateóricos. Finalmente una última parte, titulada *Complementos*, amplía el tema de la deducción hipotética; recuerda otros tipos de cálculos como el de deducción natural y hace algunas consideraciones sobre la naturaleza de la lógica y sobre el significado de los teoremas de limitación.

El traductor, J. Pérez Ballestar, ha puesto un prólogo, algunas notas y añade un apéndice con la notación polaca.

Herder presenta una esmeradísima tipografía que convierte en un placer la lectura del libro.

Me gusta mucho el manual de Agazzi, pero habría sido necesaria una actualización, por ej., del método de deducción natural que tanta importancia ha adquirido en los últimos años. El traductor dice que ha completado la bibliografía de Agazzi con aportaciones en castellano. Hemos de decir que fue tendencioso y poco generoso ya desde la primera edición. Muchas notas del traductor podrían haberse suprimido ganando el libro en imparcialidad y rigor científico. Era muy de desear que se suprimiesen algunas afirmaciones del prólogo del traductor. Por ej. en la página 11 cuando dice que era "prácticamente imposible... encontrar quien tradujera esta obra con la precisión requerida". J. Pérez Ballestar y la Ed. Herder saben que en *Labor* y *Ariel* de Barcelona y en *Tecnos* de Madrid han salido muy bien traducidos libros de técnica lógica mucho más depurada y difícil que el que presentamos. Esa afirmación era falsa y pedante en 1967 y se ha convertido en intolerable en 1973. Para filósofos el libro de Agazzi continúa siendo un excelente manual y altamente recomendable.

V. Muñoz Delgado

F. Montero Moliner, *El empirismo kantiano* (Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1973) 296 pp.

Estamos ante un gran libro y ante una investigación profunda y concienzuda de un aspecto menos conocido del kantismo. Su objetivo es poner de relieve las riquezas del empirismo kantiano y explotar los textos en que se concede importancia al elemento empírico, sacando las consecuencias pertinentes para una interpretación del apriorismo que elimine las aportas del sistema. Desde esa perspectiva cobra nueva luz el "giro copernicano", la espontaneidad de la razón, la institución de las estructuras *a priori*, todo el aspecto de las funciones mentales, el peso de la tradición filosófica anterior, etc. Lo empírico en Kant queda aquí muy estudiado y revalorizado en sus múltiples aspectos.

La solución que propone el profesor Montero para armonizar lo *a priori* y *a posteriori* en Kant viene a ser: admitir que Kant entendió lo *a priori* como un sistema de funciones mentales que dan una expresión rigurosa de las estructuras empíricas.

De esa manera lo empírico no es algo caótico al modo que lo entendieran algunos neokantianos, sino que más bien ha de ser interpretado al modo que lo hacen autores de la filosofía analítica del lenguaje como Strawson y J. Katz. Al poner el énfasis en lo empírico pierde importancia lo *a priori*, impuesto por la razón, que es una prolongación sistematizada, necesaria y universal de las estructuras vigentes en los fenómenos.

Constantemente aparece en la obra la comparación con Newton y sobre todo con Leibniz y Descartes. La multitud de citas kantianas se centran especialmente en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del juicio*, dedicando un capítulo final a lo empírico en la *Crítica de la razón práctica*.

Montero Moliner y su equipo de Adjuntos, Ayudantes y Becarios del Departamento de Historia de la filosofía han escrito una gran contribución española a un tema muy difícil y muy actual en el problema del conocimiento.

V. Muñoz Delgado

S. Rábade Romeo, *Descartes y la gnoseología moderna* (Madrid, G. del Toro, Editor, 1971) 221 pp.

El profesor Sergio Rábade Romeo aborda aquí al pensador que hace de cuna para gran parte del pensamiento moderno. Lo estudia desde la gnoseología que es la vertiente más peculiar del pensamiento de Descartes y cuyo influjo es de más significación para el pensamiento posterior.

Las *Meditaciones Cartesianas* son la base de estas reflexiones. Y con toda razón. Pues esta obra es la madurez del filósofo francés y desde ella es necesario estudiar su honda problemática filosófica. El presente estudio viene a ser un comentario, muy cartesiano por su claridad transparente, de dichas *Meditaciones*. Se utilizan, como complemento, otras obras, especialmente las *Regulae ad directionem ingenii*. Tal vez se pudiera haber hecho lo mismo con el *Discurso del método*, mucho menos citado. El título, por lo mismo, de la obra parece rebasar en algo su contenido. La gnoseología es su tema. Y este apunta en doble dirección: a Descartes y al pensamiento moderno. Sin embargo, en su realización queda limitada a ser un esbozo fundamental de la gnoseología cartesiana, pero no un estudio sobre la íntegra obra de Descartes acerca de la gnoseología. En un estudio más exhaustivo el *Discurso del método* tendría un puesto más destacado.

Por lo que hace a la otra vertiente, la que da al pensamiento moderno, son continuas las llamadas al mismo y siempre se hacen estas desde una visión pregnante de intuiciones profundas. Conceptuamos, con todo, estas llamadas excesivamente fragmentarias. El docto profesor parece que exagera al afirmar en su breve exposición de Leibniz que se tocan los temas nucleares de la gnoseología leibniziana. Nos parece que el tema de la verdad metafísica como fundamento último de toda verdad, es de importancia primaria en Leibniz y no se puede silenciar. Caso de que esto se haga, ya no se puede hablar de una exposición de temas nucleares.

Juzgamos que esta referencia a la gnoseología moderna es siempre algo marginal al contenido sustancial de la obra, que se centra en las seis *Meditaciones Cartesianas*. En el estudio que se hace de la primera es de notar el transparente análisis de los cuatro niveles en los que se va radicalizando la duda: sentidos, sueños, *Deus deceptor* y genio maligno. La aparente sencillez de esta exposición no resta mérito a su calar hondo e iluminado.

En el comentario a la segunda se expone largamente el tan traído y llevado problema del *cogito*, como superación de toda duda. Con este motivo el profesor Rábade formula una de sus posiciones, más para ser tenida en cuenta: la distinción entre el orden subjetivo de las certezas y la estructuración

lógico-objetiva del conocimiento. Descartes, preocupado del primer aspecto, resbala sobre el segundo que hallará en Kant su intérprete autorizado.

El profesor Rábade considera central la *meditación tercera*. Busca ésta hallar el criterio último de la certeza en la idea clara y distinta y su respaldo en la veracidad de Dios. Este recurso a Dios motiva un nuevo grave problema en la exégesis cartesiana: la *circulatio*. Consiste ésta en que Descartes parte de la idea para subir hasta Dios y de Dios desciende para justificar la idea. Para muchos esta *circulatio* es sin más un *círculo vicioso*. El profesor Rábade intenta desatar la madeja distinguiendo entre la función criterial que compete a la idea clara y distinta y la fundamentación última de la verdad que la daría Dios.

La *cuarta meditación* aborda el tema del error y los límites del conocer. El comentario llega en este punto a su máxima transparencia. Se hace una viva disección del texto cartesiano para mostrar la interdependencia de la inteligencia y de la voluntad, de cuya mala interacción brota el enigma del error.

Las *meditaciones quinta y sexta* son consideradas por el profesor Rábade como una especie de *apéndice*. En la *quinta* se vuelve sobre el tema de Dios, como elemento gnoseológico del conocer y desde aquí se estudia la famosa prueba *a priori* de su existencia. En la *sexta* se analiza detenidamente el valor del conocimiento sensible. A esto añade el profesor Rábade un estudio ponderado sobre el valor de la experiencia en la filosofía de Descartes quien, si desestima la experiencia sensible, bien puede ser considerado como un filósofo de la experiencia interna.

El lector advierte la rica temática desarrollada y la penetrante captación de los problemas que la gnoseología cartesiana ofrece. Estamos ante una obra muy ponderada sobre el gran pensador francés que señala uno de los hitos primarios del pensar moderno.

E. Rivera de Ventosa

A. Caturelli, *La filosofía medieval* (Universidad Nacional de Córdoba 1972) 480 pp.

La presente obra sobre el pensamiento medieval lleva el sello de un profesor, entregado a su cátedra. La dedica a sus alumnos en el frontis de la misma. Pero la presencia de éstos se deja sentir en cada página. Con ello indicamos que se trata de un libro escolar, con las grandes cualidades de esta clase de libros y con sus ineludibles limitaciones.

Dos de estas cualidades queremos poner más en relieve: la claridad y la hondura temática y expositiva. En muchas ocasiones se disocian tales cualidades tanto en el aula como en el libro, pese a que debieran acompañar siempre toda docencia y toda investigación. La claridad es tan finamente cultivada por el profesor Caturelli que dudamos halle el alumno inteligente algún pasaje carente de transparencia. A esta claridad va unida una tendencia a lo hondo y sustantivo de los temas. Dos estudios de autores nada fáciles, Escoto Eriúgena y el Maestro Eckart, son modelos a este propósito. En ambos estudios se dan estas dos cualidades que difícilmente van al alimón.

Otra nota de la obra es su simpatía por el pensamiento cristiano, sin caer nunca en ninguna especie de beatería, siempre perjudicial para lo que ésta quiere defender. Esta simpatía le hace ver la aportación gigante del pensamiento cristiano a la cultura occidental en sus grandes pensadores y también en los momentos difíciles en los que el cataclismo social obliga a que la cultura se refugie en sus peculiares catacumbas que son los monasterios, en los que *invernó*, según expresión del mismo Caturelli, durante varios siglos para volver a germinar, crecer y florecer en un inmediato futuro.

La tercera nota que nos place subrayar es su valoración entusiasta de la aportación hispánica a la historia del pensamiento. Cuando aquí en España son muchos los que miran hacia fuera para derruir lo de dentro, este pen-

sador e historiador argentino nos viene a recordar la deuda que nuestra civilización tiene con los pensadores hispánicos. En esta Salamanca, hacia la que siente el profesor argentino inmensa simpatía, por ser cuna de la llamada *segunda escolástica*, la de Vitoria y sus discípulos, debemos acotar con agradecida complacencia este juicio objetivo y ponderado: "Mientras el espíritu ya empirista, ya subjetivista, se abrió paso en el centro de Europa, el espíritu medieval, asumiendo las nuevas instancias de la Europa moderna naciente, se desarrolló en la Península Ibérica hasta tal punto que en el movimiento místico español toda la cultura cristiana alcanzó su máxima cumbre. Y así se cumple lo que vengo afirmando desde hace tiempo: La cultura de Occidente tiene tres senos maternos en tres penínsulas históricas: Grecia, Italia y España sin olvidar el crisol de la cultura medieval que fue Francia" (p. 349). En esta misma línea le place constatar al profesor Caturelli el influjo de la Lógica de Raimundo Lulio, a través de Sebastián Izquierdo, quien también influye en Leibniz, en su misma Universidad de Córdoba en la que es profesor. Y de modo más relevante, el influjo de las ideas democráticas de Suárez en la ideología de los próceres de la independencia argentina.

Una valoración más detenida nos obliga a descender a cada uno de los capítulos de la obra. En el primero se contraponen el pensamiento bíblico, no siempre explícitamente formulado, con la filosofía griega. Es el capítulo en el que más discrepamos del autor, demasiado influido por Cl. Tresmontant. En nuestro estudio, *Physis-Diatheke (Naturaleza y Gracia* 18 (1973) 343-365) hemos intentado aclararle y precisarle. Baste ahora señalar que, pese a los errores en que se halla envuelta la filosofía de Aristóteles, es innegable que en ella se da una plena y total desmitificación.

En el segundo capítulo asistimos al baluceo del pensamiento cristiano y a su primera gran eclosión en la Patrística griega que halla su cúspide mística en la obra del Pseudo-Dionisio. El tercero expone la primera gran síntesis cristiana, elaborada por San Agustín, presente en el pensamiento moderno y de innegable vigencia en nuestros días.

El cuarto está dedicado a los siglos sombríos que siguen a las invasiones nórdicas, con un estudio muy detenido de Boecio en el punto de partida de los mismos y de Escoto Eriúgena dentro del primer renacimiento medieval.

En el quinto se estudia la lucha entre dialécticos y antidialécticos en el siglo XI, que motiva la génesis de esa infeliz expresión que ha servido muchas veces para desprestigiar el pensamiento cristiano medieval: *Philosophia, ancilla Theologiae*. De ella afirma nuestro historiador que injustamente se ha transformado en un lugar común para calificar a la edad media cristiana. Sobre San Anselmo hace notar en el mismo capítulo que no se puede hablar de tránsito del orden ideal al real en el argumento ontológico desde el paralelismo de los dos órdenes, presupuesto del mismo. Tal vez con Pedro Abelardo se ha mostrado demasiado severo. Por nuestra parte no le creemos tan empirista ni tan precursor de ciertos sistemas modernos de tipo nominalista.

En los capítulos sexto, séptimo y octavo expone la gran escolástica según el esquema de la mejor tradición en las escuelas. Se advierte, más que nunca, una capacidad extraordinaria para captar el valor de las últimas investigaciones.

En el décimo trata de la mística del siglo XIV, cuyo estudio del Maestro Eckart hemos ya ponderado. En la exposición del *Nominalismo* sigue la interpretación que creemos más fundada. Sin negar valores al mismo, especialmente en la vertiente científica, hay que afirmar que con él se inicia una decadencia del genio metafísico medieval.

Los capítulos once y doce pueden considerarse como un apéndice o complemento. Para nosotros españoles son dos capítulos de gloria nacional. Aborda en ellos la segunda escolástica, la de Vitoria y de Suárez, y la culminación del pensamiento cristiano en nuestros místicos. Uno de ellos, San Juan de la Cruz, significa para nuestro historiador una de las cúspides del pensamiento cristiano de todos los tiempos.

Ante la exposición sumaria de la temática de la obra el lector puede tomar conciencia del valor y de la significación de la misma. Es un oasis en la paramera espiritual de esta vieja Europa que se empeña en renunciar a lo que siempre fue la clave de su misión cultural y humana.

E. Rivera de Ventosa

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs.
Herausg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann (Frankfurt
a. m., Verlag Josef Knecht; Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1969)
510 pp.

Como homenaje al gran vanguardista del movimiento ecuménico, Otto Karrer, en sus 80 años, teólogos católicos y protestantes se han dado cita en esta obra para entablar un diálogo, una reflexión en común, sobre sus posturas respectivas. En la presentación de la misma se hace constar que hace veinte años este diálogo era impensable. Mucho se ha andado por los caminos de paz del ecumenismo. Pero quedan todavía bastiones que impiden el abrazo fraterno entre hermanos que nunca debieron haberse separado. Esperemos que estos diálogos amplíen el espacio ecuménico para el encuentro. Ni los editores ni los colaboradores han querido presentar un balance de los logros obtenidos. Más bien, señalar nuevas sendas para un caminar ulterior.

La obra, después de la presentación obligada, a la que terminamos de aludir, se estructura en siete secciones. La primera es de *cuestiones previas*. Dos teólogos las presentan. El primero, con esa mentalidad tan propia de los investigadores germanos, busca una especie de metafísica del encuentro en la lógica de la apertura del hombre a los demás. Escrito el estudio en Friburgo, a la sombra de Heidegger, traspira mucho el pensamiento de este filósofo, pensamiento que viene muy a trasmano con relación al diálogo ecuménico, pese a que el autor, consciente por propia confesión de hallarse en la "periferia" del tema, quiera justificarlo en sus palabras finales.

Mucho más de lleno introduce en el tema el estudio de O. Cullmann, quien teme una capitulación del Cristianismo ante el sincretismo de hoy. Pone en guardia contra una unidad que renuncie a la Biblia.

La segunda sección aborda el aspecto histórico del ecumenismo, tanto desde la historia de la Iglesia como en su desarrollo interno. La tercera se centra en el tema de la verdad con sus múltiples problemas, tanto en su vivencia en cuanto ligada al *consensus*, cuanto en su proyección histórica. H. Mühlen se enfrenta con el delicado y difícil tema de los dogmas centrales y marginales del Cristianismo y con la doctrina del Vaticano II sobre la *hierarchy veritatum*. La eclesiología es el tema de la cuarta sección. En tema de tanta fricción entre las Iglesias se exponen con serenidad problemas tan importantes como el de la visibilidad de la Iglesia, relación entre ministerio eclesial y laicado, significación de la esperanza escatológica, intervención de la razón en las verdades de fe. La quinta sección desciende al tema ético y pastoral. Se subraya la importancia de la *praxis* ecuménica frente a todas las dificultades teóricas. Esta *praxis* debe de ser cultivada, sobre todo, por cuantos ven en la desunión un hecho histórico sin sentido. La sexta sección estudia algunas dificultades que surgen en el diálogo ecuménico, tales como los dogmas marianos y el riesgo de confucionismo. La séptima y última sección se abre a la problemática que presentan al Cristianismo las religiones no cristianas. Se estudia la actitud del protestantismo ante esta problemática a partir de Lutero y Calvino e igualmente se intenta hacer ver la parte de verdad religiosa que se halla en tales religiones.

La obra se cierra con una autobiografía del homenajeado, O. Karrer, y con un elenco de su amplia producción bibliográfica. A esta bibliografía, ¿no hubiera podido añadirse otra, que la completara, sobre los estudios dedicados a la vida y a la actividad de O. Karrer?

En la imposibilidad de enjuiciar estudio por estudio nos permitimos algunas observaciones sobre algunas actitudes fundamentales. Más bien para constatarlas que con ánimo de hacer un análisis de las mismas. Esto queda al lector de la obra.

Sea la primera la diversa interpretación de la *Historia de la Iglesia* por protestantes y católicos, que expone P. Meinhold. Para los primeros ésta consiste esencialmente en un alejamiento progresivo de la primitiva Iglesia. Ello justifica las Reformas. Para los católicos, aun reconociendo sus deficiencias en cuanto obra en que intervienen los hombres, la Historia de la Iglesia es el desarrollo de lo que estaba en embrión, siempre en la línea de las parábolas evangélicas de la semilla que crece y de la levadura que va fermentando la masa.

G. Bertning opta por la tolerancia como concordancia de doctrinas contrarias en la línea del Card. de Cusa. ¿Pero no traspasó dicho Cardenal los límites del concordismo hasta llegar a un cierto indiferentismo inaceptable?

El tema mariano aparece en la obra ser uno de los más conflictivos dentro del ecumenismo. R. Freiling señala tres actitudes ante la dogmática mariana: la de los protestantes que la ponen entre paréntesis; la de los orientales preocupados más bien de honrar a María y la de los católicos que han formulado en torno a ella varios dogmas. H. Mühlen considera marginal la dogmática mariana y pide se eliminen las excomuniones de 1854 y 1950, motivadas por los dogmas de la Inmaculada y la Asunción. A su vez, el teólogo protestante, L. Höfer, los llama bloques erráticos en la dogmática, al mismo tiempo que pone en relieve ciertas exageraciones devotas de la piedad, sobre todo en la Edad Media.

Nos place constatar que ante la visión meramente terrena de la esperanza, estilo E. Bloch, el teólogo católico H. Stirnmann recoja esta frase de K. Barth: "Un Cristianismo que no sea plenamente —"ganz und gar"— escatológico, es un Cristianismo que no tiene absolutamente nada que hacer".

Concluimos estas advertencias, lamentando la falsa interpretación que se da de Duns Escoto. Se le acusa de haber estatuido una radical discontinuidad entre filosofía y teología. Se le hace acompañar de G. de Ockham. Dejamos de lado este último y permítasenos advertir que una de las tesis capitales de la filosofía de Duns Escoto señala como objeto del entendimiento al *ens qua tale* frente a la *quidditas rei sensibilis* de Santo Tomás y de su escuela. Pues bien; hoy los comentaristas están acordes en que esta tesis filosófica está bajo el signo de las exigencias de la teología. Es la elevación al orden sobrenatural y, sobre todo, la visión beatífica quienes exigen esta tesis. ¿Se puede entonces hablar en Duns Escoto de discontinuidad entre filosofía y teología?

La magnífica presentación de la obra queda en alguna ocasión afeada. Nos referimos a la fastidiosa transcripción de textos griegos en el estudio de H. van Oyen.

Méritos y defectos hacen de este volumen un estudio monumental sobre los grandes temas del ecumenismo.

E. Rivera de Ventosa

G. M. Pagano, *Sartre e la dialettica* (Napoli, Giannini editore, 1970) VIII-268 pp.

No es tan famoso el cambio de Sartre como la *Kehre* de Heidegger, a quien consideró su maestro. Y sin embargo, tal vez el cambio del primero haya que medirlo con ángulo de mayor grado que la *Kehre* del segundo. Es esto lo que pone en claro esta obra, en la que se estudia la dialéctica de Sartre. Frente a frente se nos presentan las dos obras fundamentales de Sartre, *Être et Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. La distancia entre ellas es muy grande. Hasta parece que el pensamiento sartriano toma en la segunda un rumbo radicalmente distinto del que siguió en la primera.

En efecto; en *Être et Néant* la libertad es el centro de la antropología humana. Casi se pudiera hablar de una libertad sin apertura a los otros. En

la segunda, la apertura es algo fundamental en el desarrollo dialéctico de la historia. En ella la acción no sólo es del individuo, sino también de los grupos y las clases.

Cómo fue pasando Sartre de una visión individualista a una concepción comunitaria es el tema de este libro. Hubiera ganado en claridad si este esquema que se deduce de su lectura hubiera sido el esquema sobre el que se hubiera estructurado la obra. En este sentido, la tercera parte en la que se estudia a Sartre *pre-crítico*, es decir, al Sartre anterior a la *Critique de la Raison dialectique*, hubiera sido una excelente introducción al análisis de la *razón dialéctica*.

Pese a este reparo de presentación, que resta mucha claridad a la obra, pensamos que el contenido de la misma es acertado e ilumina una página muy apasionante del pensamiento en nuestro momento actual. No se crea, con todo, que Sartre acepte la dialéctica marxiana sin más. Al contrario. Reconociendo valores extraordinarios al marxismo, ante todo el haber puesto en primer plano el tema del hombre y de su historia, no acepta la tesis marxista de la dependencia del pensar respecto de la estructura social. Sartre opta más bien por la *correlatividad* o *reciprocidad*. Peor es aún para Sartre que el marxismo haya sustituido el problema del individuo por el problema de la clase. Con ello no hizo Marx otra cosa que sustituir la conciencia de clase burguesa por la conciencia de clase proletaria. Pero el individuo siguió marginado. Esto es para Sartre la gran falla del marxismo. Y su obra no quiere ser más que una corrección para que dentro del marxismo el individuo, existencialmente libre, adquiera posibilidades de plena actuación. Con esta corrección la dialéctica adquiere una tónica peculiar. En vez de referirse a relaciones abstractas, tipo hegeliano, debe concebirse como un proceso en el que todo aspecto de carácter individual se halle vinculado a otro, unificándose todos los aspectos en la tendencia a una meta final.

Basta estas líneas para que el lector tome conciencia de que en este libro se intenta un análisis del desarrollo del pensamiento sartriano: desde el individualismo de *La Nausée* y *Être et Néant* hasta la *Critique de la Raison dialectique*, en la que lo social adquiere una dimensión de significación primaria.

E. Rivera de Ventosa

K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (München, R. Pieper Co. Verlag, 1973) 128 pp.

Bajo el título escolar, *Introducción a la filosofía*, se recogen en este libro las doce conferencias por radio del gran filósofo existencialista, Karl Jaspers. Del éxito de la edición hablan bien los números. La decimaquinta alcanzaba la cifra de 156.000 ejemplares.

Se explica este éxito. La producción filosófica de K. Jaspers es inmensa y muy valiosa. Por lo mismo, son muchos los que desean tener a mano un resumen o compendio de este estilo de filosofar. Pues bien; es esto lo que se nos da en este pequeño libro. Con la ventaja de que este compendio nos lo ofrece directamente el mismo pensador. La obra puede servir de introducción para el que desconozca este pensamiento. Pero más bien es un resumen o compendio de la doctrina del filósofo. Una especie de *vademecum*, guía mental en el bosque frondoso de esta filosofía existencialista.

Como doce fueron las conferencias, doce son los temas abordados. Todos ellos, momentos cumbres en la filosofía del pensador. Recogemos para orientación los títulos: qué es filosofía, origen del filosofar, lo "abarcante", el pensamiento sobre Dios, exigencia de lo incondicionado, el hombre, fe e ilustración, historia de la humanidad, independencia del filosofar humano, dirección filosófica de la vida e historia de la filosofía. Siguen a las conferencias varios apéndices sobre historia de la filosofía, lecturas filosóficas, textos y significación de las obras maestras de los grandes pensadores. Lamentable-

mente se desconoce todo lo español. Ni se menciona entre los léxicos filológicos al de Ferrater Mora, de innegable valor a nivel internacional.

Para un crítico, que es al mismo tiempo pensador cristiano, es emocionante sentir cómo la luminosa inteligencia de Jaspers lucha entre la trascendencia, que se proclama por doquier, y la inmanencia, que se combate, pero a la que, definitivamente, se sucumbe. Nada de leyes, ni de orden establecido. La existencia humana debe caminar siempre hacia una meta ulterior. Pero, ¿quién señala la meta? ¿Cuándo sabemos que progresamos o que retrocedemos, que subimos, que bajamos? Este criterio falta en toda la obra de Jaspers. Esta deficiencia se hace sentir más que nunca en esta obra que pudiéramos considerar como su testamento espiritual. Desde la vertiente de la antropología piensa Jaspers que toda verdad objetiva es un muro que coarta la libertad. Por otra parte, no quiere en ningún modo que se confunda la auténtica libertad con lo *arbitrario* y *absurdo*. Pero, ¿puede hallar la libertad otra opción distinta que el orden de la ley o el absurdo del capricho? Esta contradicción no es más que la versión antropológica de la tensión inmanencia-trascendencia que Jaspers ha dejado sin resolver en metafísica.

Siempre se lee con emoción la obra de Jaspers. En estas conferencias la emoción sube en grados. Parece en ocasiones tocarse la meta. Pero se nos va. El horizonte se desplaza. Intangible. Pero siempre se recibe con esta lectura un nuevo estímulo para pensar en los grandes temas humanos.

E. Rivera de Ventosa

J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Dumery* (Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1970) 206 pp.

La filosofía religiosa de H. Dumery ha sido una de las más difundidas sobre este tema en los últimos decenios. Tan discutida que algunas de sus obras fueron al *Index* de libros prohibidos. El autor de este estudio no quiere recordar condenaciones. Pero sí se enfrenta con los teólogos —no fueron ciertamente pocos— que juzgaron inviable, y hasta heterodoxo, el intento de H. Dumery. Frente a ellos Martín Velasco sostiene la fundamental compatibilidad de los presupuestos filosóficos de H. Dumery con las exigencias del Cristianismo y de una teología consciente y abierta. Al mismo tiempo propugna que el método reflexivo y crítico de Dumery es muy valioso para una filosofía de la religión cristiana.

La obra está articulada en dos partes, muy distintas. En la primera se estudia la síntesis filosófica de Dumery. En la segunda, la aplicación de la misma a la religión. En ambas partes una crítica exigente encontraría muchos temas y motivos de aclaración y matización.

En la exposición del sistema filosófico de Dumery no parece tomarse plena conciencia de los gravísimos problemas que lleva consigo el esfuerzo del mismo por *desustancializar el sujeto*. Ya cuando las pugnas orteguianas los leales al filósofo tuvieron gran trabajo en superar las dificultades de la filosofía de Ortega, si se parte de que el hombre es algo *insustancial*, pura facticidad e historia. Para advertir aproximaciones hay que recordar que uno de ellos, Lain Entralgo, pedía una reflexión sobre la filosofía de su maestro a partir de la de Blondel, la misma que ha servido de base a Dumery. Por nuestra parte advertimos que la palabra *desustancialización* es halagadora por hallarse en alza. Pero son muchos los problemas y los pelgros intelectuales que acechan detrás de la misma.

Sobre la *henología* de Dumery no tenemos menos dificultades. Surgen casi todas ellas de lo que nuestro expositor llama el *Absoluto del diálogo*. Pensamos que en pocas filosofías se hace más difícil el diálogo que en la *henología* de Plotino. Esta filosofía es ascenso al *Uno* por la fuerza del *Eros*, no diálogo con el *Uno*. ¿Cómo, entonces, hace compaginar Dumery la necesidad del diálogo en su filosofía de la religión con la *henología* que lo rechaza en su íntima estructura?

En la segunda parte esperábamos se hiciera luz sobre estos problemas. Pero toma otros caminos. Sin preocuparse de los presupuestos de la primera nos describe con detenido examen los diversos métodos, usados en filosofía de la religión y, a su luz, pondera el análisis reflexivo y crítico de Dumery.

Alabamos la excelente temática de este libro. Su abertura ante la problemática religiosa de hoy. Pero lo juzgamos más bien un proyecto ambicioso, sugerente y prometedor que un logro alcanzado. Lamentamos, con todo, su vinculación localista por lo que hace a la bibliografía manejada. Obras como la de J. Hessen con sus dos volúmenes sobre filosofía de la religión no pueden hallarse ausentes en estudios de alta significación.

Pero ya es mucho que la puerta haya sido abierta hacia temas tan hondos y tan sustantivos. Con modestia que le honra lo reconoce el mismo autor en la primera palabra del título: "Hacia...".

E. Rivera de Ventosa

A. Livi, *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (Pamplona, Edic. Universidad de Navarra, S. A., 1970) 251 pp.

La historia de la problemática que suscitó el vocablo y el contenido de *filosofía cristiana* en la década de 1930 a 1940 es el tema de este libro. Centra la problemática en torno al hombre más significativo y que dio origen a la misma, E. Gilson. Precisa el autor primeramente el entorno ideológico en el que se formó y educó el gran historiador medievalista y cómo poco a poco se fue introduciendo en el estudio de esos largos siglos de la vida cultural de Europa que para muchos, hasta entonces, eran vistos como los siglos en los que "la lumière du génie grec s'éteint peu à peu dans la nuit du moyen âge" (Victor Cousin).

Estos estudios llevaron a E. Gilson al convencimiento de que el pensamiento de occidente y, más en concreto, el pensamiento moderno, es incomprendible sin la filosofía de la Edad Media. Pero, ¿en qué consistió ésta? ¿Fue un mero calco de la Grecia o un apéndice intelectual exigido por la teología? Estas preguntas planteaban el problema de la *filosofía cristiana* desde su vertiente histórica. El autor de esta obra piensa que a ella se hallaba igualmente vinculado el problema teórico. Pero, en la praxis, deja a un lado teorías y nos describe el esfuerzo titánico del gran medievalista para vencer a racionalistas y ateos, a los que en esta ocasión vienen a unirse no pocos intelectuales católicos, muchos de ellos sacerdotes y religiosos, de que la revelación ha influido *históricamente* en el desarrollo del pensamiento de occidente y que éste hubiera sido muy otro sin la misma.

La polémica adquiere nombradía por la famosa disputa que tuvo lugar el 21 de marzo de 1931 en la *Société Française de Philosophie* entre E. Gilson, apoyado por J. Maritain, y la tesis contraria de E. Bréhier, a cuya lado se hallaba L. Brunschvicg. Terció en la misma M. Blondel desde su postura peculiar, muy en la línea con todo su sistema filosófico. La modesta actitud de E. Gilson que invitaba a los historiadores a trabajar con él en aclarar el hecho histórico del influjo de la revelación en la filosofía no fue secundado. El, por su parte, siguió en sus estudios y fruto de los mismos fue su obra monumental: *L'esprit de la philosophie médiévale*.

El autor se detiene brevemente en el análisis de esta obra en torno a la cual va a girar definitivamente la disputa. Pero en vez de seguir el ejemplo del maestro, aclarando los grandes conceptos filosóficos que nacen o se desarrollan bajo el influjo de la tradición judeo-cristiana, pasa a referir las repercusiones de la actitud de E. Gilson en otros pensadores. Un acercamiento a la obra posterior del sabio medievalista apenas aclara el problema fundamental.

Hubiéramos deseado que el núcleo central del debate hubiera sido más ampliamente desarrollado. Este no es otro que examinar detenidamente, noción por noción, el origen histórico de cada una de ellas y su enriquecimiento

progresivo dentro de los diversos sistemas que las han aceptado. En este sentido el apartado: *Las nociones cristianas de la filosofía*, ha debido recibir más detenido examen. Es esta la dimensión del problema que pide consideración más reflexiva. Muchas de las *quaestiones disputatae* de nuestro momento histórico en torno a las relaciones entre filosofía y teología adquirirían con ello más luminosidad y transparencia.

Con esto creemos que se señalan suficientemente tanto el sentido de esta obra como su significación, que nos parece más informativa que constructiva para la historia del pensamiento.

E. Rivera de Ventosa

Ch. Werner, *La filosofía griega* (Barcelona, Nueva Colección Labor, 1966) 229 pp.

Un examen algo detenido del *índice de nombres* de esta obra basta para orientar sobre su contenido y el espíritu que la anima. Revela este índice que el autor ha elaborado su estudio en contacto inmediato con los textos. Con ella damos a entender que la obra viene a ser una especie de testimonio intelectual del impacto que ha producido en el espíritu del autor la lectura de los textos originales.

Al mismo tiempo revela este índice que el autor se ha preocupado exclusivamente de exponer su propia reflexión personal, al margen de las interpretaciones de los otros comentaristas, aun de los más autorizados. Esto queda de manifiesto por la ausencia de sus nombres. Los pocos que son citados, v.g., Usener, von Arnim, etc., lo son más bien como coleccionadores de fuentes que como expositores del pensamiento griego.

Es de advertir que, pese a que se utiliza un método tan personal, la visión histórica de Ch. Werner se mantiene en la línea de las interpretaciones más corrientes del pensamiento antiguo. La actitud que ha tomado ante el grave problema de si el pensamiento griego es autóctono o debe mucho a las concepciones sapienciales del Oriente, nos parece justo. No por una tendencia ecumenista, sin base histórica, sino por exigencias de la misma historia del pensamiento griego en contacto continuo con el mundo oriental. Este influjo se hace cada día más innegable.

El lector advertido toma conciencia de que en poco más de 200 páginas, de formato corriente, es imposible dar una visión integral del gran pensamiento griego. Se advierten lagunas muy sensibles al estudiar los momentos de depresión que tienen, sin embargo, innegable importancia. El estoicismo medio merece más que la mera cita de dos nombres preclaros, Panecio y Posidonio, de gran significación doctrinal y de influjo preponderante en la formación de la mentalidad romana. La obra de Plotino se prolonga en la de sus discípulos de los que ni el nombre aparece, excepto el de Porfirio. Y éste, de soslayo, como compilador de la obra del maestro.

Resumimos nuestro juicio haciendo notar que, si nos hallamos ante una obra pensada, es más un programa que una realidad lograda. Esta visión programática se advierte, sobre todo, en la conclusión. En ella se hace sentir la presencia del pensamiento antiguo en la filosofía moderna y cómo este pensamiento tiene ante sí un gran porvenir. En este sentido nos place constatar las frases finales con las que se cierra esta obra meditada: "La filosofía del futuro será lo que soñara el genio de Leibniz: la síntesis del pensamiento griego y del pensamiento moderno... Nada es más útil, nada es más necesario para el filósofo que una meditación sobre la filosofía griega. Por el espíritu general que la animó, por sus teorías más esenciales, esta filosofía permanece como parte integrante de la filosofía eterna" (p. 226).

Bastaría este juicio iluminado para recomendar esta obra. Sobre todo a quienes se inician en estos estudios hacia calas profundas.

E. Rivera de Ventosa

J. Aleu, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*. (Barcelona, Ed. Herder, 1970) 352 pp.

La presente obra nos ofrece un estudio de confrontación del pensamiento de Kant y de Maréchal. El pensamiento de Kant lo expone a base de sus *Criticas de la razón pura*, *Critica de la razón práctica* y *Critica del juicio*, y el de Maréchal a base de su obra más representativa: *Le point de depart de la Metaphysique*.

La obra es un estudio crítico, cuyo objetivo viene apuntado en el subtítulo: *Hacia una metafísica de la existencia*.

Consta de tres partes. La primera está consagrada a la exposición crítica del pensamiento de Kant. La segunda nos ofrece una visión general del pensamiento de Maréchal sacando las consecuencias que de la filosofía de Kant pueden derivarse, en razón de la finalidad de nuestro conocimiento; la "afirmación metafísica" le lleva a la existencia del fin último absoluto y trascendente —Dios— como fundamento de la moral, del conocimiento y de la personalidad. Finalmente, en la tercera parte, Aleu esboza lo que en Maréchal solamente estuvo apuntado, una filosofía de la existencia interpersonal que salvaguarda al individuo de la absorción por la totalidad. Precede un *Sumario* y sigue un *Índice alfabético-analítico* que completan la obra.

Volviendo a la *primera parte*, Kant comienza distinguiendo entre las nociones intelectuales puras o categorías, que determinan el curso de los fenómenos, y las ideas de la razón, que vienen a satisfacer la exigencia de la inteligencia; ésta no se aquieta con la pluralidad de los conocimientos objetivos, sino que exige una culminación fundamentante, bien que ésta sea meramente subjetiva.

A continuación aborda el problema de la diferenciación entre las *ideas transcendentales*, que sólo tienen un valor regulativo, y las *categorías*, que determinan constitutivamente al objeto fenomenológico. Los juicios del entendimiento son *determinantes* y posibilitan un conocimiento objetivo; en cambio los juicios de la razón son *reflexionantes* y sólo confieren una determinabilidad ideal, no real. Hay entre ellos una analogía clara, pero la diferencia es manifiesta, ya que se sitúan en órdenes distintos, uno objetivo y el otro meramente subjetivo. El primero es determinante del objeto, el segundo sólo confiere determinabilidad.

Esta diferencia se hace aún más patente al tratar el problema de la determinación kantiana de la idea de Dios. Si según Kant no podemos pensar sino en virtud de las categorías a priori, o lo que es lo mismo, de conceptos tales como *substancia*, *cualidad*, *acción*, etc., síguese que haya que distinguir un doble uso de dichas categorías: el uso *empírico* que, aplicado a Dios, implicaría una contradicción, y el uso *general* que se aplicaría analógicamente a lo empírico y a lo ideal. Pero esta analogía, al tratarse de la idea de Dios, no importa una semejanza perfecta entre dos cosas, sino entre dos relaciones de cosas enteramente distintas, e.d., entre la proporción de la causa empírica al efecto empírico, y la de Dios a la creación. Para Kant el fundamento de esta proporción analógica hay que buscarlo en nuestro modo de conocer. Pero el modo de conocer la idea de Dios pertenece al orden subjetivo, mientras que el modo de conocer la causa empírica en su relación con el efecto, pertenece al orden objetivo. Es cierto que la limitación de nuestros conocimientos objetivos, no menos que la irresistible exigencia de nuestro pensamiento presuponen una naturaleza inteligible, un abstracto suprasensible, un Ser sumamente inteligible que se ofrece como posibilidad generalísima en sí para excluir la contradicción formal y servir de síntesis a la sistematización de todo nuestro pensamiento, pero que por no caer dentro de los límites que nos imponen las leyes transcendentales de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarlo como algo en sí, como algo nouménico, como existencia real.

Pero Kant no se resigna a dejar abandonado al hombre al determinismo absoluto del conocimiento representativo, y busca en el hombre mismo, en los postulados de su razón práctica el camino de acceso a las realidades en sí.

En efecto, si en sus *Críticas de la razón pura y del juicio* dejó establecidos los fundamentos de una posibilidad no contradictoria de la determinación de las cosas en sí, en la *Crítica de la razón práctica* el hombre en cuanto ser libre, en su acción estrictamente humana, constituye ese orden inteligible de las cosas en sí que escapa absolutamente al conocimiento puramente especulativo. La ley moral, que por su naturaleza es incondicionada, se desenvuelve en el campo de lo metaempírico y logra su justificación y la de los conceptos en ella implicados en razón de sí misma, ya que como razón, es esencialmente práctica. La posibilidad real de estos conceptos (causalidad libre, inmortalidad del alma, existencia de Dios) se fundamenta no en las exigencias de la razón especulativa que, como vimos, sólo los determina como problemáticos, sino en la razón misma, en el imperativo categórico, en la acción moral.

Hay, pues, una cierta analogía entre la relación del substrato suprasensible respecto de la naturaleza conocida fenoménicamente, y la relación de la realidad inteligible e incondicionada respecto a nuestra representación de la libertad. Pero esta analogía continúa siendo extrínseca, pues en el primer caso, la consideración del objeto fenoménico presupone si un substrato suprasensible, una naturaleza inteligible, pero sólo como algo hipotético, como algo problemático, a cuya realidad no tiene acceso nuestro conocimiento teórico; en cambio, en el segundo caso, la naturaleza libre del hombre en virtud del imperativo incondicional e incondicionado de la ley moral nos lleva no sólo a la representación de la libertad, sino a la percepción de la misma como realidad inteligible en sí. Es así como Kant pretende salvaguardar la dignidad de la persona humana, abriendo un abismo entre el orden fenoménico y el orden nouménico y cerrándose en el plano estrictamente ético de la libertad.

En la *segunda parte* nos ofrece la problemática kantiana tal como Maréchal la ve y la enjuicia. Su crítica de la filosofía trascendental de Kant no se dirige al método, ni a la rigidez del pensamiento, ni al encasillamiento de nuestros conocimientos a diversos niveles, sino al carácter meramente representativo y formal del conocimiento, a la insuficiencia de una reflexión que se atiene únicamente a lo meramente representativo y formal. "La consideración trascendental de donde podía brotar —creía Fichte— la afirmación conquistadora del *acto*, se encierra en la minuciosa y definitiva descripción de la forma" (*Le point...* III, p. 308). En realidad, Kant no logró sobrepasar el ámbito representativo en la fundamentación del conocimiento objetivo, pues para la fundamentación sólida del conocimiento objetivo a cualquier nivel, no basta que nuestro pensamiento, en virtud de una exigencia subjetiva, presuponga un ideal sumamente inteligible —Dios— que actúe como mero regulador de nuestro pensamiento, sino que es precisa la categórica afirmación de ese Ser como "a priori determinante" del objeto conocido como objeto.

Maréchal parte del carácter absoluto de nuestro conocimiento del objeto a cualquier nivel, y en razón del dinamismo intelectual del mismo, llega a la conclusión de que nuestro conocimiento tiende intrínsecamente a la captación indefinida de objetos. Pero esto solamente es posible supuesta la ordenación intrínseca de nuestra facultad de juzgar a un fin absolutamente último y sumamente inteligible, que actúe no sólo como regulador del pensamiento, sino como determinante de toda síntesis concretiva o del objeto como conocido. Más aún, la afirmación de ese Ser absolutamente inteligente aparece aquí como causa fundamentante de la misma determinación del sujeto. Con razón, concluye Aleu, siguiendo el pensamiento de Maréchal, "no es el conocimiento, ni las condiciones que lo hacen posible, ni la actividad del sujeto... los que fundamentan la afirmación del Ser necesario, sino todo lo contrario" (p. 193). Por lo mismo, la relación analógica de la proporción, que en Kant aparecía siempre extrínseca, no es meramente subjetiva, sino objetivante.

Por lo que se refiere a la "razón práctica", Maréchal llega a la misma conclusión. Por eso para Maréchal la moralidad es concebida en el supuesto de una teleología trascendental, en la que el objeto viene determinado no

sólo por las condiciones de la representación, sino por las que lo hacen trascendente en la immanencia del sujeto cognoscente, distinguiendo así dos aspectos formalmente distintos, el de la representación de la experiencia y el de la acción personal. Bajo este segundo aspecto, la moralidad no consistiría en la conformidad del objeto experimentado con nuestros sentimientos de placer o de dolor, sino en la conformidad de nuestra libertad con la teleología trascendental del sujeto. Asimismo, el objeto vendría dado no sólo a nivel de la síntesis de la mera representación, sino también por su relación al acto del sujeto cognoscente que en su intranscendencia inteligibilizadora está ya determinado por el Ser absoluto inteligible.

Es así como Maréchal, basándose en los principios de la crítica trascendental de Kant, infiere las consecuencias que de ellos se pueden derivar. Sin rechazar el imperativo categórico kantiano, nos hace ver "que la necesidad que tenemos de integrar el imperativo en el ámbito de lo inteligible, obedece no a una razón meramente subjetiva, sino al mismo carácter inteligible de la obligación, y esto, porque el imperativo ético no es más que la posición inteligible del objeto, conocido como objeto en orden a la acción". Así salva el abismo infranqueable que existía entre conocimiento objetivo y orden moral de la sistemática kantiana, sin que por ello haya que confundir ambos órdenes. Lo que hace Maréchal es superarlos.

En la *tercera parte*, Aleu nos ofrece su más valiosa aportación personal, abriendo el camino a una filosofía de la existencia interpersonal, en la que el hombre en su concreción histórica aparece como "el protagonista de un proceso y de una libertad... que comienza en Dios, por Dios se siente interpelado y acaba en El".

Si el análisis de nuestro dinamismo intelectual, por una parte, pone de manifiesto la actividad ilimitada del sujeto cognoscente, su contingencia y la necesidad de afirmar el Ser supremo como fundamento de esa actividad intelectual y práctica, por otra, pone de relieve la necesidad que el hombre tiene de volver a su principio para poder confiar a él sus propios destinos. Pero esta actitud es siempre "autorrealización personal" e importa la alteridad de sujeto cognoscente y objeto saciatiivo —Dios—.

Aleu, siguiendo la dinámica de los principios sentados por Maréchal, estudia esta alteridad al nivel profundo de la intersubjetividad personal de la existencia, y llega a la conclusión de que "la condición ontológica e implícita del conocimiento del "otro" como otro, importa la afirmación del "tu absoluto" como sujeto de un posible encuentro, precisa y formalmente en cuanto "tal encuentro" trasciende las posibilidades naturales de toda intercomunicación personal". Es en el diálogo y en la comunicación con el Ser trascendente como el hombre garantiza su autorrealización y puede salvaguardar su personalidad.

Aleu se manifiesta en esta obra como profundo conocedor del pensamiento de Kant y de Maréchal. Tan compenetrado está con los mismos, que en la exposición resulta a veces excesivamente atado a la letra y giros de los mencionados autores, y no siempre es fácil la intelección de la misma sin un esfuerzo grande del lector. Son agudos sus análisis críticos y merece ponderarse la aportación personal del autor.

J. Riesco

F. J. Down Scott, *Walter Burley's Treatise "De formis"* (München, C. H. Beck'chen, Verlag der Bayerisch. Akademie der Wissenschaften, 1970) 72 pp.

Por primera vez aparece editado el tratado *De formis* de Walter Burley. Se trata de un estudio importante, para cuya edición se han utilizado los cuatro manuscritos hasta ahora conocidos. El editor, en una introducción en inglés que precede al texto, hace una descripción de los mismos, señalando sus defectos y positivas cualidades.

Los manuscritos en cuestión son: Londres, *Lambeth Palace* 70 (XIV)

fol. 125^{ra}-134^{vb}; Oxford, *Bodleian* Add. A. 370 (XV) fol. 144^r-166^v; Vaticano, *Vat. lat.* 2146 (XIV) fol. 235^r-244^v; Vaticano, *Vat. lat.* 2151 (XV) fol. 131^{rb}-148^{ra}.

La edición, con justa razón se puede considerar como crítica, ya que se ha hecho a base de los cuatro manuscritos existentes hasta ahora conocidos.

A continuación, el editor hace un análisis del contenido de la obra que divide en dos partes: *Pars Prior*, que trata de la materia prima y de las formas del compuesto, y la *Pars Posterior*, en la que se estudia la cantidad, y está dirigida contra la opinión de quienes sostienen que la cantidad no se distingue realmente de la sustancia corporal y de la cualidad extensa.

Llama la atención del autor, que materias tan dispares sean incluidas bajo el mismo título de *De formis*. El problema se agranda por otras razones que el editor infiere del análisis interno del tratado, como son el que se repitan textos de Aristóteles y de otros autores en ambas partes, sin que se crucen referencias a la otra parte. Asimismo, que se remita a otros lugares de la obra, y después no aparezca la exposición a que se hace referencia, como ocurre cuando se dice *ut videtur postea... ut visum est supra in divisione potentiae... ut patet ex predictis capitulo de substantia*, etc., etc.

Estas y otras razones similares hacen sospechar al editor, que el tratado no contenga todo lo que originariamente en él se contenía. Tal vez se haya perdido una parte, en cuyo texto podrían encontrarse los lugares de referencia.

La división del texto en sentencias, párrafos, artículos, dificultades y partes, ha sido introducida por el editor, para facilitar la lectura del texto. Se ha modernizado la escritura, y los términos y frases citados por Burley se hacen resaltar entre comillas. Finalmente, las referencias al texto de Aristóteles y de otros autores se han completado en notas al pie de página. La edición nos ofrece un texto depurado y está llevada a cabo con el cuidado y esmero que caracterizan a la "Bayerische Akademie der Wissenschaften". Si algún reparo pudiera ponerse a esta edición, sería la falta de índices que suelen acompañar a esta clase de ediciones.

J. Riesco

M. Schmaus - M. González-Haba, *Thomas von Sutton Quodlibeta* (München, Verlag der Bayerisch. Akademie der Wissenschaften, Bd. II, 1969) L-681 pp.

La presente edición de los *Quodlibeta* de Tomás de Sutton ha sido preparada por el profesor Michael Schmaus con la ayuda de María González-Haba. En ella, aparte del texto de los cuatro *Quodlibetos* que ocupan 658 páginas, hay una larga *Introducción* en alemán (VII-XXXV), la enumeración de los manuscritos utilizados con sus correspondientes siglas, abreviaturas y la indicación de fuentes (XXXV-XLII). Se añade, a continuación, un *Índice de cuestiones* con indicación de materias, folios de los manuscritos y páginas correspondientes de la edición (XLIII-L). Al final de la obra figuran dos *Índices*: uno de citas con indicación de libros, capítulos, páginas y notas; el otro, de los términos y personas que figuran en la obra.

La *Introducción* está consagrada a presentar al autor y la obra editada. Reconocen los editores que, a pesar de la categoría del autor, del papel importantísimo que jugó en su tiempo, y del influjo que ejerció en la posteridad, son no pocas las lagunas e incógnitas que aún quedan por despejar, especialmente en orden al problema de las fuentes y de la identificación de los contemporáneos que llevan el mismo nombre o el apelativo "Anglicus", que muy bien pudiera convenir a nuestro autor. Asimismo los relativos a la cronología de las obras y otros semejantes.

Reconocen los editores las valiosas investigaciones llevadas a cabo por Ehrle, Pelster, Glorieux, Müller y otros, cuyos resultados positivos hacen suyos como punto de partida, para consignar, a continuación, los más importantes datos sobre la vida y obra de Tomás de Sutton.

Por lo que a la vida se refiere, Tomás de Sutton nació entre 1250 y 1260. Fue profesor regente en la Universidad de Oxford, a partir de 1285, extendiéndose su actividad científica hasta su muerte, que tuvo lugar no antes de 1315. La coyuntura en que le tocó vivir, le obligó a jugar un papel de capital importancia en las disputas originadas en torno a la obra de santo Tomás, y en la lucha por la prevalencia del aristotelismo tomista frente al agustinismo tradicional. Tomás de Sutton figura como astro de primera magnitud en la línea de los defensores de santo Tomás. Con él merecen citarse Roberto de Oxford, Guillermo de Macelesfield y el italiano Hervaeus Natalis, sin olvidar a Nicolás de Triveth.

Las obras que dejó a la posteridad, en su inmensa mayoría aún inéditas, son numerosas. Los editores, después de enumerar una serie de obras que figuran en el catálogo de "Stams", escrito en 1305-1315, advierten que esta lista no abarca todas las obras de Sutton, y deja planteados no pocos problemas y cuestiones cuya solución exige un detenido estudio de los manuscritos y un análisis interno de las obras. Esta ha sido la labor crítica de nuestros editores, cuyos resultados positivos, por lo que se refiere a la autenticidad y cronología, los exponen a continuación. La más importante producción de Tomás de Sutton comprende: los cuatro *Quodlibeta* contra Enrique de Gante y Egidio Romano, que, en su integridad, se publican ahora por primera vez; un gran número de *Quaestiones disputatae*, en su mayor parte inéditas, que serán publicadas en otro tomo; las refutaciones, también inéditas, del *Quodlibetum* y del Comentario al libro cuarto de las Sentencias, de Juan Duns Escoto; una refutación del Comentario a los libros 1.º, 2.º y 3.º de las Sentencias, del franciscano Roberto Cowton; *Contra Pluralitatem formarum*; *De productione formae substantialis*; *De unitate formae*, y la terminación de los Comentarios de santo Tomás a los escritos de Aristóteles, e. d., a los libros de *Perihermeneias*, *De generatione et corruptione*, *De coelo et mundo*, *Quaestiones* al libro sexto de la *Metafísica*, y un Comentario a las Categorías de Aristóteles.

Sigue, a continuación, una exposición crítica sobre la autenticidad y datación de estas y otras obras, para fijarse con más detención en los *Quodlibeta*.

A base de la tradición de los manuscritos y de la unidad literaria y conveniencia de caracteres de los cuatro *Quodlibetos*, alguno de los cuales expresamente se atribuye a Sutton en los mismos manuscritos, puede asegurarse, según los editores, que Tomás de Sutton es el autor de los mismos. Por lo que a la datación se refiere, un detenido análisis interno de los *Quodlibetos*, lleva a los editores a la conclusión de que los dos primeros fueron escritos alrededor de 1290, y los otros dos, hacia 1311, sin que sea posible, por el momento, fijar una datación más exacta.

Los temas que se exponen en los *Quodlibetos* son de carácter filosófico-teológico, y en ellos se tratan todas las cuestiones disputadas de aquel tiempo acerca de Dios y de las criaturas, de sus atributos y operaciones, del constitutivo de los cuerpos, del hombre, de los ángeles, etc., etc.

La edición, hecha con esmero y cuidado, nos ofrece un texto bastante depurado, aunque no exento de algunos defectos. Lleva doble aparato crítico y una división marginal cada cinco líneas, que facilita extraordinariamente la localización de los textos y de las citas. Creemos que la publicación de esta obra supone una aportación valiosa, no sólo desde el punto de vista del texto publicado, sino también porque estas obras son un instrumento eficazísimo para mejor conocer las corrientes de pensamiento filosófico-teológico de la época, para seguir el desarrollo de la doctrina de santo Tomás hacia el tomismo, y para alcanzar un conocimiento más exacto del aristotelismo a la vuelta del siglo XIII al XIV. Las obras de Tomás de Sutton son finalmente instructivas en orden al conocimiento de la técnica del ejercicio de la enseñanza, y de modo especial, de la *Quaestiones disputatae*, tan en boga a la sazón.

J. Riesco

W. Heisenberg, *Diálogos sobre la Física Atómica*, tr. por Wolfgang Strobl y Luis Pelayo (Madrid, Bac, 1972) 317 pp.

La presente obra de W. Heisenberg es uno de los poquísimos libros, que, tratando de cuestiones científicas de nuestros días, al lector poco iniciado en dichos temas no se le cae de las manos. Heisenberg trata las cuestiones con tanta sencillez, con tanta humanidad, como el maestro que domina admirablemente la lección, que sin que el lector se dé cuenta muchas veces, está metido de lleno en los problemas más importantes y serios de la Física atómica de nuestros días.

Toda la obra está escrita en forma de diálogos y conversaciones con los hombres más eminentes de la Física atómica de nuestro siglo, y a través de ellos, el lector puede encontrar el verdadero nacimiento, la verdadera historia del atomismo actual. En la obra encontramos, desde los primeros atisbos en el estudio de las partículas elementales, hasta las consecuencias de una aplicación técnica, bélica y pacífica de la energía atómica, pasando por todos los problemas y dificultades que los hombres de ciencia iban encortrando en su camino. Se prescinde de todo cálculo matemático pero la descripción teórica es maravillosa.

Al lado del valor científico de la obra, nos encontramos con otro aspecto, con otro valor tan grande como el anterior, aunque sea en un plano diferente. Me refiero al valor antropológico, a la figura del sabio, del hombre auténticamente científico, que a través de su autobiografía, expuesta a lo largo de todos los capítulos de la obra, nos aparece lleno de humanidad de sencillez y humildad; la figura del sabio que quiere poner su ciencia al servicio del hombre y de la humanidad para su progreso y bienestar y que se opone rotundamente a la elaboración de la bomba atómica en Alemania antes de la guerra y después de la derrota alemana cuando Adenauer le fuerza y le insiste en ello.

Dentro de la unidad de la obra bien se podrían distinguir tres aspectos o temas diferentes:

a) El científico, que es el tema central y denominador común en todos los capítulos de la obra.

b) El histórico, ya que nos da una visión, muy resumida si queremos, pero muy clara y exacta de la situación de Alemania antes de la segunda guerra mundial y después de ella.

c) El filosófico, en el que se centra en capítulos especiales; así en el capítulo V, en una discusión que mantiene con Einstein, intenta llegar a determinar cuál ha de ser el criterio de verdad dentro de la Ciencia; en el VII, nos plantea cuestiones relacionadas entre la Religión y la Ciencia; en el IX, toca la cuestión candente en la Antropología actual: ¿bastan las leyes químicas para explicar la persona humana? En el hombre hay algo más detrás de todas esas reacciones bioquímicas. En el XI, nos enjuicia y critica el positivismo en lo referente al lenguaje; en el XVII, nos habla de Positivismo y Ciencia. En este tercer aspecto es quizás donde el lector especializado en Filosofía quede un poco decepcionado, porque quisiera que el sabio, que el maestro, con la misma claridad con que habla de las partículas elementales, nos resolviera y diera una respuesta segura a todas esas cuestiones, y al no encontrarla puede quedar un tanto defraudado.

Una obra, pues, maravillosa, científica, asequible y que los traductores han procurado conservar, al ponerla en castellano, con la misma sencillez sin que haya perdido claridad e intelección.

A. López

M. Bunge, *La Causalità (il posto del principio causale nella scienza moderna)* (Torino, Edit. Boringhieri, 1970) 469 pp.

El tema de la causalidad dentro de la Filosofía es, sin duda alguna, uno

de los temas centrales que han acaparado la atención de los filósofos de todos los tiempos; en la antigüedad, porque en el principio de causalidad, como pilar fundamental, se apoyaba toda una doctrina explicativa de la esencia estática y dinámica y sus mutuas relaciones, de los dos términos del binomio: Dios-mundo; en la actualidad, porque con el carácter probabilístico de la Física de nuestros días, sobre todo al proclamar Heisenberg su principio de indeterminación, como conclusión de la mecánica cuántica, se ha puesto en tela de juicio no sólo el determinismo físico laplaciano, sino que se ha intentado quitar validez al propio principio metafísico de causalidad, confundiendo causalidad con determinación y determinación con predicción. Pues bien, la obra de Bunge que divide en trece capítulos y un apéndice, nos plantea ampliamente el problema, y a lo largo de todo su estudio, nos presenta con una luz meridiana los equívocos a los que realmente se ha llegado en el estudio de la causalidad, y a su vez, la doctrina inmutable y universalmente válida que encierra.

En la primera parte de la obra comienza el autor sentando las bases para un análisis doctrinal posterior, hay que ponerse primero de acuerdo en la terminología empleada al tratar de la causalidad y su contenido, y luego, presentar todas las formas bajo las que se ha planteado a lo largo de la Historia. En la segunda parte, ya de análisis, expone el autor lo que no se afirma en el determinismo causal, y por consiguiente, todos los errores que a este respecto se encuentran en los distintos sistemas filosóficos. En la tercera parte, a su modo de entender, lo que encierra el principio causal y la doctrina que hay que sostener. En la cuarta parte, quizás la más interesante de la obra, expone la relación y consecuencias que dimanar de la doctrina de la causalidad y la ciencia física actual con su capítulo de Mecánica cuántica. Un estudio profundo que revela un conocimiento y examen serio de la Física de nuestros días, para dejar en claro qué se encierra en el llamado Indeterminismo de Heisenberg, y qué hay que seguir manteniendo de la doctrina causal porque en nada le afecta la doctrina de la ciencia actual.

Un libro, pues, muy útil para el filósofo que se dedica al estudio de la Metafísica y para el cultivador de la Filosofía de las ciencias. Es un resumen muy completo del principio de causalidad en sus aspectos histórico, doctrinal y crítico.

A. López

J. Monod, *El azar y la necesidad (Ensayo sobre la Filosofía Natural de la Biología moderna)*, tr. por F. Ferrer Lerín (Barcelona, Barral editores, 1972) 216 pp.

Nos bastaría simplemente con saber que en el año 1955 el autor de la presente obra fue premio Nobel de medicina para prestar atención a todo lo que sobre el hombre, bajo un punto de vista bioquímico, nos diga Monod, o también tener en cuenta las repercusiones y críticas que en el mundo intelectual ha originado su obra. No han faltado críticas que han considerado *El azar y la necesidad* de Monod como una declaración de guerra contra toda una serie de ideas vigentes en el momento actual, tanto en Biología y Filosofía, como en Política y Religión. Como decía Piaget, y estamos de acuerdo, la obra de Monod tiene una innegable originalidad y se entrevé una gran libertad de espíritu.

El hombre aparece a través de la obra de Monod, como accidente, un ser que ha surgido por azar en un proceso de evolución y presionado por la selección. Por ser este su origen, el hombre está solo y es libre, sin que sea necesario admitir a Dios ni otra alguna concepción dialéctica que lo explique. Es el hombre quién para explicar su existencia, ha inventado los sistemas filosóficos, religiosos y políticos, tanto los animistas como los marxistas. Lo único que liberará y salvará al hombre es el "conocimiento objetivo".

En este estudio revolucionario del hombre, Monod nos deja sin responder en su obra una serie de interrogantes: ¿Cómo nace la inteligencia del hom-

bre, del azar, de la materia? ¿El salto entre lo biológico y lo espiritual sólo es por puro azar, pero por qué el hombre es racional, si pudo ser también otro ser?

Afirma Monod que para explicar el mundo y el hombre los sistemas animistas han creado un mundo de mitos y fábulas, las hasta ahora existentes, y que será preciso construir un nuevo orden social, filosófico y religioso. Podemos afirmar que la obra de Monod es imprescindible a la hora de dar una teoría antropológica, más todavía, no se puede dar respuesta ni sentido a la vida del hombre si a la base no tenemos la seguridad y certeza de lo afirmado por Monod y otros muchos autores en esa misma línea a cerca del hombre, bien sea para aceptarlo, bien para negarlo. No se pueden seguir haciendo antropologías utópicas sin conocer las bases y la problemática radical del hombre como ser natural que es. La obra de Monod nos plantea interrogantes muy serios y que pueden tener muchas repercusiones en Filosofía y Religión. Es cierto que en *El azar y la necesidad* existen contradicciones y postulados con los que quizás no estemos de acuerdo, pero también es cierto que aporta una nueva visión desde la Biología molecular del hombre y del mundo que nos ha de llevar a unas reflexiones más serias en Filosofía y Religión. Querer ignorar todos estos interrogantes sería repetir de nuevo la historia, dejar a la Ciencia que camine libremente por sus respetos, y la Filosofía y la Religión, mientras tanto, haciendo tratados del hombre cada vez más abstractos y alejados de la realidad.

A. López

R. Harré, *The principles of scientific thinking* (Londres 1970) 324 pp.

Dentro de una temática tan importante hoy en Filosofía, como es la que pudiéramos llamar epistemología científica y que bajo una forma u otra lleva más años constituyendo el centro de investigación por parte de los estudiosos de los problemas que plantean los conocimientos y desarrollo de las ciencias actuales, es donde se encuadra perfectamente la obra de Harré: *Los principios del conocimiento científico*. En estos últimos años, han aparecido numerosos libros sobre el tema en todos los idiomas, artículos de revistas, se han organizado semanas y congresos filosóficos en los que la polémica sobre el tema por parte de los cultivadores de la Lógica moderna y de la Filosofía de las ciencias ha sido manifiesta. Aquí radica precisamente la importancia de la obra de Harré; sus 324 páginas, distribuidas en once capítulos, aportan una luz segura, unos criterios esclarecedores acerca de la valoración filosófica del conocimiento científico.

Frente al abstraccionismo, muchas veces puramente ideal, del que han estado revestidos los principios en los que la epistemología tradicional apoyaba sus deducciones, opone Harré los principios realistas en los que ha de apoyarse un verdadero conocimiento científico, que quiera ser expresión de la realidad.

El análisis que hace de toda la problemática que acarrear las hipótesis, teorías y leyes científicas, nos parece que es perfecto y objetivo, así como el capítulo que dedica a la teoría de la probabilidad y el papel que ésta juega en la ciencia actual; los principios lógicos de verificación, como punto de arranque para la valoración de nuestros conocimientos, constituyen todo un cuerpo de doctrina de metodología, muy en línea con las corrientes actuales de Filosofía.

La obra de Harré, que quizás metodológicamente no sea ideal, es el compendio de la labor realizada durante diez años en el seminario de Filosofía de Oxford, es sin embargo imprescindible para el estudioso de metodología filosófica y científica. Por otra parte, cada capítulo termina con una aportación bibliográfica muy completa y especializada que hace a su vez recobrar interés y valor a la obra.

A. López

F. Couturier, *Monde et être chez Heidegger* (Montreal 1971) 585 pp.

Si la presente obra no fuera más que un estudio sistemático del pensamiento de Heidegger, carecería de la importancia singular que tiene, porque son muchos los filósofos que han expuesto sistemáticamente el pensamiento del filósofo alemán. La presente obra de Couturier reviste una importancia excepcional, porque a parte de seguir pasaje por pasaje, a través de sus diecisiete capítulos la doctrina fundamental de Heidegger, intenta completarla, intenta llegar a las consecuencias a las que él no llegó, o al menos, plantea la posibilidad de poder alcanzar a ver dichas consecuencias.

El mundo que para Heidegger en su totalidad es nada, pura temporalidad e historicidad, es algo esencial a la existencia del hombre, y, de ese mundo abocado a su finitud y a su nada, arranca la angustia cósmica que sacará al hombre de la existencia inauténtica para vivir una existencia auténtica. ¿Necesariamente dentro de los presupuestos heideggerianos, hay que llegar a esa conclusión? ¿No es posible escapar a esa angustia pensando en la infinitud del Cosmos, en otros mundos, en un eterno retorno de la materia y de la vida? ¿Y el hombre condenado a morir, ese ser para la nada que descubre la angustia y toma conciencia de ser un ser para la muerte, no es posible liberarlo en la filosofía de Heidegger? ¿No queda ninguna puerta abierta a la trascendencia en la obra del filósofo alemán? El planteamiento de estas cuestiones constituye a mi juicio el gran valor de la obra de Couturier.

El trazado de la obra: *Mundo y ser en Heidegger*, no podía ser más ordenado y científico; el autor va siguiendo paso a paso las obras fundamentales del fundador del existencialismo alemán, con un orden riguroso de aparición y haciéndolas figurar como encabezamiento de los capítulos en que estructura su obra. Todo ello con un análisis profundo, propio de un conocedor especializado del pensamiento de Heidegger. Quizás estamos acostumbrados a otro tipo de obras sobre la filosofía heideggeriana, la presente se sale fuera de lo común por el modo exhaustivo y ordenado que el autor hace del pensamiento de Heidegger desde su comienzo hasta su culminación. Sobre todo, fuera de lo común como queda dicho más arriba, porque el autor en la presente obra, presenta una serie de perspectivas y posibilidades para llevar a otras consecuencias de trascendencia más optimistas el destino del mundo y del hombre que en el pensamiento de Martín Heidegger quedan cerrados en la angustia. Por eso aconsejamos la presente obra a todos los estudiosos que quieran tener un estudio muy completo del filósofo alemán con todas las consecuencias a las que se puede llegar en su filosofía.

A. López

A. Rupert Hall, *From Galileo to Newton 1630-1720* (Londres, Edit. Fontana Collins, 1970) 380 pp.

El autor estudia en el presente libro una etapa característica dentro de la evolución del pensamiento científico, quizás una de las más importantes. Los once capítulos en que distribuye la obra constituyen otras tantas etapas interesantes en el desenvolvimiento de la ciencia en esos años y las aportaciones más significativas de Galileo y Newton. El contenido de la obra en sus 380 páginas representa un estudio muy detallado y exhaustivo del tema. Quizás el mayor inconveniente sea el formato de la edición que hace que a veces resulte pesada su lectura. La bibliografía que aparece al final de la obra está muy completa y actualizada.

A. López

