

determinada, que se puede y sería conveniente discutir, no en una crítica como ésta, sino en libros o artículos. A través de esos datos el autor ve el vacío de Dios en la injusticia, vive su ausencia y presencia de modo apasionado. En él se ve a veces al profeta, otras al teólogo, otras al visionario.

Al terminar la lectura del libro se me ocurrían muchas cosas: la estrecha conexión entre el cristianismo que se predicó desde el principio en América por los misioneros y por los profesores de las facultades de teología en las universidades y algunas afirmaciones analizadas en el libro; la riqueza en la presentación de datos, que ayudan a evitar una teoría utópica; la posibilidad de otras interpretaciones dadas a esta documentación; la visión viva, apasionada, profética del vacío de Dios; la clasificación única y discutible de la iglesia actual en situación de continuidad y establecimiento por un lado y de ruptura por otro. Todo el libro es una crítica, hecha con amor, no como algunas que parecen proceder más de enemigos que de hijos.

Creo que estos análisis ganarían con un conocimiento de la espiritualidad americana primitiva, que predicaba como punto de partida la integración del hombre que se entrega a Dios, la eficacia de la caridad para la acción (el actual compromiso), la rica cristología de base del catolicismo americano desde su misma cuna, que ya en el pasado llevó a veces a situaciones similares a las actuales. La revelación divina es rebelde a los caminos de los hombres siempre, no sólo hoy. Y la caridad, que afecta a la totalidad de la persona y de la vida, es fundamental en el cristianismo salvo en épocas de dualismos o trialismos.

Mi enhorabuena al autor de tan reflexivo análisis.

Melquiades Andrés

## 5) Filosofía

A. Amalric - G. Azam - Ch. Clanet - J. Cobos - L. Domergue - A. Guy - R. Guy - A. Huc - S. Kourim - Z. Kourim - M. Laffranque - H. Mechoulan - A. Tordesillas, *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Introducción de P. M. Schuhl. Le Mirail, Série A, tomo 22 (Toulouse, Ed. Association des Publications de l'Université de Toulouse, 1974) 396 pp., 24x16 cms.

El libro que presentamos es el cuarto de una serie, que viene publicando un grupo de hispanistas de la Universidad de Toulouse - Le Mirail sobre el pensamiento filosófico del Mundo Hispánico, y que hemos venido recensando en esta misma revista. Los tres primeros se titulan: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*; *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine*; *Pensée ibérique et finitude*.

La intención de los autores nos la dicen en un pequeño manifiesto, que insertan en un recuadro al dorso de la Portada: «Contrariamente al prejuicio, demasiado inveterado, que considera al pensamiento hispánico a través de los siglos como unitario, monolítico y casi 'totalitario', los autores de este volumen colectivo, intentan valorar algunos de los pensadores no-conformistas de España y América Latina, desde el siglo XVI al séptimo decenio de nuestro siglo XX... Ha habido siempre en la Península Ibérica, y en todos los grupos o países hispanófonos, hombres singularmente independientes, dotados de una cerviz particularmente dura, que han filosofado y actuado a con-

tra-corriente de los imperativos doctrinales existentes en el poder, y de todas las Inquisiciones. Se encontrarán aquí 'descritos' muchos de aquellos hombres originales, 'pensadores' de vanguardia, en resistencia indomable, que han rehusado plegarse al juego. Nuestro trabajo se dirige, pues, tanto a los filósofos hispanistas, cuanto a todo lector solidario de la lucha, que los pensadores libres del Mundo Hispánico han llevado en todo tiempo, las más de las veces con el riesgo de su vida».

P. M. Schuhl, introduciendo el tema, y queriendo explicar la finalidad que persiguen los autores de este volumen, nos recuerda el reciente (1973) y profundo estudio de M. Curvers, que analizando el retablo de los Van Eyck sobre el cordero místico de Saint Bavon de Gante, encuentra, bajo las apariencias de ortodoxia, un pensamiento fiel a la herejía arriana (p. 7).

Jean Cobos estudia, en el primer trabajo, a: León «*El Hebreo*» y sus «*Diálogos del Amor*». Los famosos «diálogos» de este lisboeta, nacido en 1460, son una obra clásica de erotología y mística. Colocado este autor en el centro de dos épocas, es un hombre del Renacimiento, que expone una concepción emanatista, inmersa en esoterismo y misticismo. Cobos analiza los tres Diálogos —el 1º sobre el concepto del amor; el 2º sobre la ley del amor, que es ley cósmica, primera y fundamental; y el 3º sobre el nacimiento del amor, preguntándose si ha nacido, cuándo, dónde, cómo y por qué (pp. 20-26)—. Estudia su arquitectura interna (pp. 26-28), y la heterodoxia y originalidad del autor (pp. 28-31). Termina ofreciendo una traducción de los pasajes más significativos, basándose en las traducciones italiana (1572), francesa (1551) y española (1590) de Garcilaso de la Vega (pp. 34-77).

Christiana Clanet aborda, en el segundo estudio, el vidrioso tema de: *¿Las Casas y Vitoria sospechosos de ortodoxia?* Se pregunta el autor si ambos son conformistas, novadores o heréticos (p. 94 s.). Toma el autor al término ortodoxia en sentido amplio (p. 107), por lo que no duda en afirmar que ambos autores fueron sospechosos de ortodoxia, aunque en realidad lo fueron sólo de «opinión recta» (p. 109), por haber discutido los derechos del Rey. Acaba el autor afirmando que «Vitoria y Las Casas son así testigos. Ellos juzgan su sociedad. Su ejemplo es un honor para nuestros antepasados, pero también una acusación. Y para nosotros, ¿qué sentido tiene, en consecuencia, el ejemplo de Las Casas y Vitoria?» (p. 109).

Henry Méchoulan trata del tema: *Fadrique Furió Ceriol y Antonio López de Vega, dos heterodoxos desconocidos*. Ambos pensadores —que no figuran entre los heterodoxos de Menéndez y Pelayo— exigen una semblanza por separado, pues uno es político y hombre de acción, que pretende introducir la razón y la concordia en el juego violento y pasional de la Historia; mientras que el segundo busca en sí mismo una paz solitaria y secreta, que espera de las solas fuerzas de la razón (p. 132). Furió rechaza la actitud autista, providencialista y mesiánica de la España de su tiempo. No sólo no fue ateo (como se pregunta el autor), sino que su problema carcelario sólo tuvo que ver con la *praxis*, no con la fe; es decir, con la cuestión de la lectura de la Biblia en lengua vernácula. Su heterodoxia fue política, negando el derecho a la guerra y a toda violencia (pp. 119-20). La descripción de Furió sobre los combates de los españoles en los Países Bajos, la encuentra el autor hecha «con una imparcialidad admirable» (p. 120), sobre todo cuando habla contra «la brutalidad de las tropas españolas» (ib.). Por su parte, A. López de Vega —cuyo carácter heterodoxo fue reconocido por Julio Caro Baroja (p. 123)— era estóico, como Séneca, y en la dirección de Espinosa. Su declaración expresa de teísmo se mezcla, sin embargo, con

exposiciones complacientes del ateísmo y su praxis (p. 126). Como buen escéptico, no intenta convencer, sino dialogar para que surja la verdad del diálogo con otros (p. 131).

Sylvie Kourím se ocupa: *De las contradicciones de una ideología de la España ortodoxa en el siglo XVII*. Nota bien la autora que, cuando España empieza a conocer los reveses militares, políticos y económicos, es precisamente cuando brilla con sus más vivos resplandores en el dominio de las artes (los pordioseros de Velázquez y Murillo, El Greco, Rivera y Zurbarán en pintura; J. Herrera en arquitectura; G. Hernández y Montañés en escultura; Mariana, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Lope, Calderón, Tirso, Cervantes, etc., en las letras) (p. 133). Examina rápidamente el caso típico de Fr. Benito de Peñalosa y Mondragón en su: *Libro de las cinco excelencias del Español que despueblan a España* (Pamplona 1629); y pasa revista al Romancero (p. 136), al Cid Campeador (p. 140), a la picaresca (pp. 142-48), descubriendo la desintegración de la conciencia colectiva y visible de España, aun en las formas literarias. En resumen: fatiga, irritación, desencanto (p. 148). Afirma, en fin, la autora, que, vagamente consciente España de la fase de decadencia en la que entró, los españoles se aferraron a los principios que habían construido su grandeza, esperando que las mismas causas produjesen los mismos efectos y se repitiese la historia; pero estos principios se habían vuelto anacrónicos (p. 152).

Lucienne Domergue trata, en otro estudio, de: *Un hereje: Juan Miguel Solano, cura de Escó*. Expone brevemente la autora la vida y personalidad de este clérigo, hasta su encarcelamiento en 1800; y dedica especial atención a los escritos de este excéntrico personaje (p. 161 ss.). En sus obras halló la Inquisición 844 (!!!) pasajes condenables (p. 166): sobre el voto de castidad, la oración, los sacramentos, la obligación de la comunión anual, el celibato de los sacerdotes, el estipendio de las misas, el pago de los diezmos, etc., etc. Sus jueces le consideraron un insensato y extravagante (p. 175); y él, a su vez, juzgó a los componentes del Santo Oficio que le condenaron, como *majaderos* (p. 186). Murió emperrado en sus errores. La autora sentencia benignamente sobre la obstinación de Solano: «no quiso oír más que la voz de su conciencia» (p. 189). Por cierto, que enjuiciando la autora con objetividad a la Inquisición Española, y queriendo liberarla de la acusación de brutalidad en los interrogatorios, afirma: «Convertida en una especie de espantajo, la Inquisición es víctima simplemente de este mito; porque, en materia de persecución religiosa, un Richelieu, un Luis XIV, por no citar más que éstos, no tenían por qué recibir lecciones de nadie» (p. 191).

Gilbert Azam dedica un estudio al: *Valor metafísico y poético del krausismo español*. El temario que aborda el autor es amplio: ¿Se trata con el krausismo de una Filosofía del Derecho?, ¿de una Ética?, ¿de una Estética?, ¿o de una Religión? (p. 199). Si los krausistas españoles —nos dice el autor— no cuentan entre ellos con poetas, es indudable que han tenido gran influencia sobre el lirismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Concretando más, estudia el eco de esta nueva filosofía en nuestro gran poeta Juan Ramón Jiménez. En el grupo de juristas que trabajan en Madrid en la renovación del Derecho allá por 1840, y que sufrieron el influjo del krausismo, había un Julián Sanz del Río, antiguo seminarista, un ministro como Gómez de la Serna, y otros de muy diversa procedencia. Pero, ¿puede hablarse de un krausismo español, como escuela bien definida y representante de una auténtica unidad? (p. 200). P. Jobit se esfuerza en probar el influjo de Krausse en el genio español, y en que aportó soluciones a la crisis cultural y política

que conoció la España de Isabel II (pp. 200-1). El autor opina que los krau-sistas españoles constituyen una vanguardia del gran movimiento moder-nista, que la Iglesia condenaría a principios del siglo XX, por lo que le llama *pre-modernismo* (p. 212). En cuanto a Juan Ramón, el autor analiza el grado en que se emparenta su pensamiento con el pre-modernismo y la era modernista antes de Loisy (p. 201). Cree el autor que nuestro poeta no era panteísta, sino *panteneísta*, como Krausse, cuya doctrina era más una Religión que una Filosofía..., una Teosofía (pp. 209-10).

Anne Amalric presenta un estudio sobre la: *Vida e inmortalidad de Miguel de Unamuno, limitándose a los caps. 3-6 de su Sentimiento trágico de la vida* (p. 213 s.). Lo esencial para Unamuno es la concepción de la existencia; el hombre individual y el sentido de su vida (pp. 213-14). Esto importa una doble visión trágica del hombre: la muerte y el Ser. Ser, ser siempre, ser sin fin, sed de ser, sed de ser más, hambre de Dios (p. 214). Confronta la autora, en este punto, a Espinosa y a Unamuno (pp. 215-16), y afirma que Unamuno, fiel al «método de las contradicciones», no pudo realizar una síntesis efectiva de la Historia de la Filosofía y de la Religión (p. 220), concluyendo que: «en la indistinción de la identidad de las nociones religiosas y filosóficas, a través de las cuales, el deseo de inmortalidad ha conducido los escritos del filósofo, nuestro autor desarrolla un pensamiento heterodoxo» (p. 220).

Marie Laffranque se ocupa del tema: *Un filósofo al margen: Antonio Machado*. Para la autora, Machado es tanto y más que poeta, un filósofo, discreto pero de primera calidad (p. 223). En la historia del pensamiento aparece como heterodoxo, aunque es más un modo de ser, que una corriente de ideas (p. 224). Su formación filosófica es bergsoniana (p. 225). Tuvo un viraje decisivo en su pensamiento hacia 1924, aunque su cambio en el sentido de un *escepticismo impenitente* data ya de 1923 (pp. 226-27). Tal vez el aforismo de sabiduría castellana: «Nadie es más que nadie», es el que mejor expresa su actitud filosófica; éste es el que da tono a su escepticismo (p. 223). Además Machado tiene una fase de pedagogía también creadora (p. 228). La base filosófica más completa del pensamiento de Machado la concreta así la autora: además de Bergson, Platón, Heráclito y Parménides; corriente materialista; fe cartesiana en la razón dominante y planificadora; crítica kantiana y postkantiana; positivismo y pragmatismo (p. 236). Así, sin haberlo querido, Machado se separa de la perspectiva clásica de la gran filosofía occidental (p. 237).

Reine Guy escribe sobre: *La teoría no-conformista del tiempo en Joaquín Xirau*. La heterodoxia cultural e ideológica del psicólogo catalán es evidente (p. 291). Su filosofía es un complejo magistral de Platonismo, Bergsonismo y Fenomenología husserliana y scheleriana, revivido desde una perspectiva de humanismo espiritualista, ni confesional ni institucional, en el que el Amor ocupa todo el social (p. 291). Xirau profesa un cristianismo enteramente interior y un socialismo humanista (p. 292). La autora intenta exponer con algún detalle la curiosa e interesante teoría del tiempo de Xirau, que no ha sido tratada hasta ahora; y que se inscribe en un romper, completamente deliberado, con todas las teorías que han sido propuestas a través de la Psicología y la Filosofía (p. 292). Xirau reacciona contra todas las concepciones abstractas y descarnadas del tiempo; contra Heidegger en su «Ser y Tiempo»; y contra Zubiri, que quiere acceder a una Realidad Transcedente y absoluta, capaz de operar la *religación* entre el Ser y los seres (p. 294). Para Xirau la evanescencia no es un fenómeno superficial, sino más bien

algo fundamental, constitutivo y estructural (p. 295). La temporalidad admite tres dimensiones específicas: pasado, presente y futuro (p. 296). ¿Cómo unir, pues, tiempo y ser? En contraste con la concepción de la realidad como un proceso del devenir, formado como una serie de presentes efímeros, encontramos la verdadera realidad en una presencia eterna, en una eterna hora (p. 297). El tiempo se encuentra en el centro de la realidad: «Esta experiencia subyacente e irreductible es la de una realidad voluminosa o de bulto —tiempo voluminoso, o volumen temporal—, imprecisa y oscilante, dotada de dimensiones y lejanías infinitas» (p. 301). La duración no debe concebirse como una línea horizontal, sino más bien como un presente espacio-voluminoso, cerniéndose o planeando entre «pasados» presentes y «futuros» presentes (p. 303).

Alain Guy —el principal animador del grupo hispanófilo de Toulouse— nos expone el: *Materialismo crítico y socialista de Gustavo Bueno*. El autor es el único pensador español contemporáneo analizado en este volumen. Profesor de la Universidad de Oviedo desde 1960 es una figura destacada del progresismo marxista en España (p. 312). Su *quid proprium* es una concepción original del materialismo, que quiere ser crítico y esencialmente filosófico, ávido de «recuperar» toda la tradición filosófica occidental (incluyendo en ella una cierta teodicea) en el molde de los conceptos más estrictos, al servicio de la revolución mundial (p. 312). Bueno rechaza la invasión de la Etnología actual (etnocentrismo), incluso la de Levy-Strauss (p. 313). A. Guy examina, sobre todo, sus *Ensayos materialistas* (1972). Se trata de un «Materialismo filosófico», que es distinto, tanto del nihilismo, como del espiritualismo (religioso, o no), del monismo cósmico y del cientismo (también del de Piaget) (p. 317). Se declara heterodoxo respecto del medio social y nacional, porque son hostiles a todo espiritualismo, y aún, parece, a todo cristianismo (institucional, o no) (p. 317). Sin embargo, si bien todos los filósofos verdaderos son materialistas, eso no quiere decir que todos los sabios sean fatalmente materialistas. Por el contrario, hay auténticos científicos, que son espiritualistas o religiosos (p. 318). Bueno censura radicalmente a Monod (p. 319). A. Guy hace una crítica detenida de la filosofía de Bueno (pp. 319-28). G. Bueno no es original al exponer los tres géneros de materialismo (p. 320). La clave del itinerario ideológico de Bueno es el socialismo (p. 325). El materialismo crítico y socialista de Bueno nos ofrece una ocasión muy rica de reflexión, en cuanto representa una tentativa muy personal de renovación de la filosofía contemporánea (p. 328).

Zdeněk Kourim, saliendo del marco estrictamente ibérico, estudia: *Dos emancipadores de la Filosofía de Méjico: Caso y Vasconcelos*. El periodo de actividad intelectual de estos dos autores se considera generalmente como un lapso de tiempo, durante el cual la filosofía se libera en Méjico de la dependencia directa de los modelos europeos, y accede a la madurez (p. 329). Caso y Vasconcelos han construido cada uno de ellos su sistema, pero se han señalado analogías significativas entre ellos. J. Hernández Luna pone de relieve: su desacuerdo con el positivismo, su gusto por la Metafísica, y una actitud independiente frente al dogmatismo espiritual y a la ortodoxia filosófica. Pero el autor añade otras, como los valores tradicionales del Cristianismo, transformados por el irracionalismo e intuicionismo modernos (Bergson), el criterio de análisis lógico, que se oscurece en beneficio de una creación estética abierta a la contemplación mística: y, en fin, la tendencia nacionalista, que toma la forma de un anti-imperialismo latente (pp. 329-30). Z. Kourim analiza el libro de Caso, *La existencia como economía*,

como *desinterés* y como *caridad* (Méjico 1916), que, como se ve, está centrado en la existencia, y que sorprendentemente acaba con un manifiesto de la fe cristiana (pp. 330-32). Vasconcelos —que es la figura intelectualmente mayor en América Hipania (p. 338)— defiende un monismo estético (p. 346), y su tendencia dominante en Filosofía representa una elevación progresiva del espíritu al valor absoluto (p. 342). Opina el escritor americano que los anglosajones cometieron el mayor pecado, haciendo perecer pueblos enteros, mientras que los españoles y portugueses, asimilándose a los indígenas, adquirieron «nuevos derechos y esperanzas para una misión sin precedentes en la Historia». La cuna de una «quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos a fin de reemplazar a las cuatro razas que han venido aisladamente a forjar la Historia», no debe, pues, buscarse fuera de América Latina. «La raza definitiva, la raza síntesis o raza integral», edificará la civilización teniendo por centro el Amazonas» (p. 347).

Alonso Tordesillas dedica un estudio a: *Una historia especular: Samuel Ramos. Cultura y antropología*. Ramos es humanista (p. 352). Según él, hay un juego entre los dos continentes: el Viejo (Europa) y el Nuevo; un juego en el que Méjico tiene un mal papel. En él, Méjico es el doble de Europa, y el mejicano, el simulacro de Occidente: Europa es la civilizada, y el mejicano el salvaje, el bárbaro. Tordesillas dice que este tema nos es familiar: es el del espejo, del reflejo, de la copia, de la que el modelo sería —según Ramos— «el europeanismo»), como la característica esencial de la mimética. Y lo que está en causa en este juego mimético —sigue Ramos— es el hombre: del salvaje al civilizado. Pero, frente a este «europeanismo» exacerbado, se desarrolla un «mejicanismo» a ultranza, el nacionalismo (p. 354). La única vía posible es un retorno al origen: mirarse en el espejo europeo para ver la ruptura de su imagen (p. 355). En esta concepción, lo no-europeo de Méjico es el folklore. Es una teoría de mimesis, por la que la Historia de Méjico juega el papel de repetición (y, en este sentido, Méjico no tiene Historia). Pero debería no ser la repetición, sino la «diferencia». ¿Cómo se perfila Méjico en relación a Europa? (p. 358). Así Méjico se perfila como su Otro, su reverso, su contrasentido (p. 359). Esta marginalidad del Otro-Atlántico es el producto de una reducción fenomenológica: la reducción de la noción de doble. Así Méjico es un hijo sin padre, un mundo heterotópico, un país con su cultura nacional (p. 359). Y, en este sentido, hace Ramos un «psicanálisis del Mejicano» (p. 360). Tordesillas afirma que, bajo ese aspecto, el nacionalismo cultural de Vasconcelos, Caso o Reyes, queda claro: es un nacionalismo como punto de partida, no como fin (p. 363).

Alain Huc, en fin, termina esta serie de trabajos, analizando: *La Filosofía Política de Salvador Allende, y su contenido histórico*. La concepción de Allende es un humanismo marxista (p. 369). Es la ideología de una clase (burguesa), que en su contexto histórico (desde la mitad del siglo XX) no puede emanciparse, sino aliándose hasta el máximo con el proletariado (p. 370). Allende quiere una ideología *reformista* para implantar una clase parcialmente dominante (ib.). Un capitalismo del Estado, investido de una misión revolucionaria de liberación nacional: una alianza de la burguesía nacional con las fuerzas populares (p. 371). La originalidad de la vía chilena sería ésta: una burguesía nacional, hasta entonces dominada por la oligarquía terrateniente, y financiera por el capitalismo *extranjero*, que se instala democrática, legal y pacíficamente en cuanto clase dominante. El autor critica esta concepción, afirmando que la doctrina marxista sufre así deformaciones profundas y sistemáticas. La heterodoxia en Filosofía, la originalidad y no-

vedad en Política, son defendidas en nombre del Chile nacional, contingente, y con acentos resucitados del social-chauvinismo (pp. 371-72). La contradicción fundamental estaría en haber introducido una *seudo-etapa*, avanzada o retrasada, entre el Capitalismo y el Socialismo (p. 378). La *via pacífica al Socialismo* es una línea heterodoxa de la lucha de clases (p. 391). En resumen: la heterodoxia en materia de Filosofía y la originalidad en Política, ha facilitado en Chile la instauración de un régimen fascista, que no es sino el segundo aspecto, y el más sórdido, de la dictadura burguesa sobre el proletariado, del imperialismo sobre el pueblo chileno y sobre todos los pueblos que él oprime (p. 394).

Terminemos esta recensión, diciendo que el presente volumen es digno de todo encomio, como los tres precedentes de este equipo laborioso de hispanófilos de Toulouse. Tratándose de un grupo de trece autores —ocho hombres y cinco mujeres— es obvio que el valor de cada uno de los trabajos sea desigual; el mérito está indudablemente en el conjunto. Por otro lado, ponerse a aquilatar si la elección de los autores heterodoxos de habla hispánica (o ibérica) ha sido la más acertada, es algo aventurado, tomando la palabra ortodoxia en sentido amplio, como lo hacen algunos de dichos autores.

Sean, pues, todas alabanzas, las que dedicamos al presente volumen. Si algún reparo no podemos silenciar es el de las frases de menosprecio, que algunos autores vierten de paso e inconscientemente sobre hechos de nuestra Historia, o sobre nuestro modo de ser. Si se exceptúan algunos juicios matizados sobre la Inquisición española —que ya notamos con ocasión del Cura de Escó (p. 191)— varios de los autores de este volumen parecen dar por cierta la «Leyenda Negra», y desconocer los estudios hechos sobre Las Casas y nuestra colonización (Menéndez Pidal, por poner un solo ejemplo). Estamos persuadidos de que, en el caso de haberlos tenido en cuenta, habrían limado las aristas hirientes de no pocas frases, que ofenden a nuestros oídos. Pero es claro que esta observación —inevitable en un lector español, y del todo marginal a la valoración del conjunto— no resta un ápice del mérito innegable del libro que presentamos, sobre todo, por proceder esas frases, de juicios inveterados que se han vertido sobre nosotros, y que —dado nuestro modo de ser quiijotesco— no les dimos a su tiempo la debida importancia.

Alejandro Roldán

Alejandro Roldán Viller, *Las incógnitas del pensamiento humano. Estudio monográfico sobre el pensar del hombre* (Madrid, Ediciones FAX, 1975) 550 pp., 21x16 cms.

Ante esta obra de quinientas páginas, en formato normal, lo primero que advierte una atenta lectura es la seriedad con que han sido estudiadas las grandes «incógnitas del pensar humano». Tan cercanos a nuestros más íntimos problemas y tan alejadas al no percibir con claridad su solución. Mentes muy preclaras se han acercado a ellas. Pero todavía quedan envueltas en el misterio. A este misterio se ha acercado también la mente de A. Roldán. Ha mirado de hito en hito a los ojos de esta esfinge. Y lo que ha visto en ellos lo dice sencillamente, a estilo de manual, en esta obra de recalçadas meditaciones.

La *primera incógnita*, tal vez la más grave, versa sobre la relación de alma y cuerpo, de espíritu y materia. Lo que tradicionalmente venía estu-

diándose bajo el lema: *espiritualidad del alma*. El autor nos introduce en el hondón de esta incógnita al analizar la relación de *pensamiento e imagen*. No se limita a exponer las resabidas razones de manual contra el empirismo inglés y toda clase de empirismos. Acude a uno de los capítulos de la *Psicología Experimental*, a la llamada *Psicofisiología*. En ella encuentra un refrendo de la irreductibilidad de la *idea* a la *imagen*. Pese a que sea algo preocupante la aplicación de la matemática a la vida del espíritu, A. Roldán hace ver en esta ocasión la radical incapacidad de los números para apresar la inquieta vida del espíritu. Los métodos psicofísicos ponen muy en relieve que la idea es irreductible a la mera imagen, por muy perfecta que ésta sea.

La *segunda incógnita*, propuesta en el capítulo segundo, no parece bien formulada. Bajo el título, *estructura de la inteligencia*, se apunta a la gran cuestión de las potencias o facultades del alma. Mofadas estas potencias por la psicología positiva, se hace obvia esta pregunta: ¿qué sentido y significación tiene hoy seguir hablando de ellas? A. Roldán se limita a lamentar la pobreza escolástica, al reducir las potencias superiores a inteligencia y voluntad y desentenderse de la dimensión afectiva, de lo referente al *gratum*. Pasa luego a hacer una exposición muy clara sobre el análisis factorial y medida de la inteligencia. Pero en todo ello no vemos más mérito que esa pulcra diafanidad que pedimos a los manuales de escuela.

La *tercera incógnita* la fija A. Roldán en cómo tiene lugar la evolución de la inteligencia humana. Breves páginas dedica a exponer la *ontogénesis* de la misma. Muy largas a la *filogénesis*. En estas primeramente se elencan las opiniones ya conocidas del evolucionismo en general y, más concreto, de la actitud de J. Piaget, Teilhard de Chardin, J. Monod. Peculiar atención, que no hallamos justificada entre otros silencios, le merece el empirismo de R. Pardo. Cierra este elenco de opiniones con la doctrina de la filosofía perenne. Después de esta presentación de opiniones, se aborda el gravísimo problema acerca de la inmutabilidad o mutabilidad de la inteligencia humana. Tal vez lo más seleccionador de este capítulo sea el que, probada la esencial inmutabilidad de la inteligencia, se haga ver el desarrollo de la misma desde la frontera animal hasta el hombre perfecto, pasando por la mentalidad del niño y del hombre primitivo.

La *cuarta incógnita*, estudiada bajo el título, *inteligencia y verdad*, puede parearse con el llamado *problema crítico* en su vertiente relativista. Para centrar mejor este estudio, A. Roldán se vale de un procedimiento algo discutible. Propone como doctrina de referencia el *relativismo orteguiano*. Es verdad que lenifica su postura al afirmar que prescinde de si efectivamente Ortega lo ha defendido así o si ha tenido modificaciones en su doctrina. Aún con esta salvedad creemos que el método no es adecuado. Y menos ante la gran fórmula de Ortega quien dictamina muy estilo suyo: «Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación» (*Qué es filosofía*, lección 1ª). Por lo demás, pensamos que todo el capítulo se halla calcado sobre lo que se puede leer en los clásicos manuales de filosofía.

La *quinta incógnita* quiere dar una nueva aportación al origen de las ideas. Dos secciones anotamos en el capítulo que la estudia. En la primera, como es de ley, se exponen sucintamente los diversos sistemas sobre la *ideogénesis*. Esta visión histórica hay que verla como preparación a la tesis formulada por el autor. Esta tesis intenta aunar las dos corrientes históricas en la solución del problema: la *abstraccionista* que recurre a las

especies universales con su riesgo de subjetivismo y la *intuicionista*, que prescinde de ellas, pero que parece sucumbir al nominalismo ante la incapacidad de elevarse a la idea universal. A. Roldán cree posible y necesario aunar *intuición* y *abstracción*. Sólo así hay posibilidad de salvar verdaderamente el abismo entre materia y espíritu. Según él, las especies inteligibles desplazan el problema. No lo resuelven. Por ello, es menester poner la incógnita en su debido lugar. Es decir: en la elevación del primer conocimiento sensible a la intuición de la inteligencia. De esta elevación surgirá al conocimiento abstracto y universal. Imposible emitir en esta reseña un juicio detenido sobre esta aportación, muy para ser ponderada. Baste ahora dejar una especial constatación de la misma. Pero ya se debe anotar que se halla en línea con lo apuntado por Balmes y con lo pensado en nuestros días por Amor Ruibal y, más detenidamente, por X. Zubiri. No comprendemos, sin embargo, cómo este último nombre, citado a propósito de la evolución, no haya estado presente en esta obra. En ocasiones su respectivo razonar parece enmarcado por esquemas paralelos. Sobre ello será necesario volver en otra ocasión.

La *sexta incógnita* presenta un tema marginal. Lo raro del caso es que se relega a nota de pie de página el gran problema del *objeto de la inteligencia*, secuencia necesaria de la *ideogénesis*, aquí despaciosamente estudiada. En su lugar se propone el tema del *absurdo* y de la *paradoja*, en cuanto dicen relación a la inteligencia humana. En esta Salamanca en la que M. de Unamuno ponderó tanto la paradoja, no podemos desestimarla. Pese a ello, pensamos que en esta obra viene este estudio algo a tras mano. Otras incógnitas nos hacen guiños más sensibles que estos temas marginales a la vida de la inteligencia.

La *séptima incógnita* combina tres factores de singular importancia en nuestra vida mental: *entendimiento*, *voluntad* y *afectividad*. Se prestaba a hacer una bella síntesis. A. Roldán la tiene en su mente. Pero en esta ocasión se limita a formular la temática con las soluciones que le parecen más adecuadas. Epígrafes como los dos siguientes: «*conocimiento existencial*», «*conocimiento afectivo*», pese a su actualidad y a su rico contenido, no pasan de ser epígrafes con breve comentario.

La *octava incógnita* versa sobre la *psicolotaología del conocimiento*. Ha sido estudiada por el autor en otras investigaciones. Aquí se nos dan unas reflexiones orientadoras para quien se inicia en el conocimiento de las estructuras débiles o taradas de nuestra mente. Pero renuncian a adentrarse seriamente en los problemas filosóficos implicados. Las breves páginas que llevan por título: *Antropología filosófica* y *Psiquiatría*, no obligan a rectificar este juicio.

Cierra el estudio la *novena incógnita*, que pregunta sobre la ley última que rige el pensar humano. La tendencia a lo *gratum* para A. Roldán es esta ley última. «*Gratum propter verum*», afirma en fórmula metafísica que desearía llegara a ser de validez universal. Pensamos, sin embargo, que tal vez en este problema no se haya suficientemente distinguido entre tendencia natural y «*gratum*». Que todo ser tiene tendencia a un fin, lo enunciaba un principio de la filosofía clásica: «*Omne agens agit propter finem*». Pero para Aristóteles lo grato es algo que más bien sigue a la operación. Cuanto más perfecta, más impregnada de esa afectividad que acompaña al «*gratum*». Los análisis de A. Roldán, preocupado en demasía por universalizar lo *gratum*, no convencen siempre por ello. También hubiéramos deseado una

distinción más neta entre *placer* y *alegría*. Bergson tiene páginas iluminadas al contraponer el placer periférico de la carne a la alegría que brota del supremo hontanar del espíritu en plenitud.

Desearíamos que esta reseña haya presentado al lector el panorama magnífico y actual de esta obra. Inicialmente ponderamos su seriedad. Ahora, al final, debemos de precisar mejor este juicio. Es, cierto, una obra muy pensada, pero de modo desigual. Junto a páginas de primera mano, fruto de una sedimentación que recoge sabiduría de largos años de esfuerzo reconcentrado, se leen otras en las que el viejo manual muestra su color mate y arcaico. Para nuestro gusto, creemos que también para la presentación de la obra, hubiera convenido separar lo típicamente escolar y sabido, de lo que se juzga nueva investigación y aportación. En una obra como ésta, esto era lo decisivo. Pues hay materia para ello y capacidad de especialista en el autor. Por ello, la mezcla que se ha hecho de estos dos niveles, tan netamente diferenciables, perjudica la lectura de la misma.

Otra limitación de la misma nos vemos forzados a anotar: se refiere a lo que pudiéramos llamar sus grandes silencios. Ya aludimos a uno de ellos: el referente a Zubiri. Desde la vertiente ideológica que recoge la gran tradición agustiniana se da otro gran silencio que no es posible justificar. Y menos desde la actitud del autor que tiene algo de agresiva. En efecto; al recordar éste en qué consiste la esencia de la «beatitudo» para Escoto y santo Tomás, comenta: «Parece que no puede llegarse más lejos en la marginación injusta del sentimiento» (p. 528). Me permitiría ante ella preguntar: «¿Se puede llegar más lejos por la vía del silencio al no recordar en esta ocasión a san Agustín quien, si ha filosofado sobre algo, ha sido sobre la tendencia a la felicidad? Todo filosofar halla en ese deseo, según frase que repite, su raíz y su meta. Por lo que toca a Escoto, A. Roldán puede hallar, en el primer volumen que la BAC dedica a las obras del mismo, más de cien páginas que llevan estos epígrafes: «del objeto de la fruición», «de la fruición en sí», «del sujeto de la fruición» (pp. 261-366).

No desearíamos que estas limitaciones anotadas motivaran desestima de la obra. Cuando hoy en España se escribe tantos libros, sin la menor reflexión sería, el espíritu se siente oreado y tonificado con libros como éste: discutible en algunos puntos, lleva consigo un mensaje que incita a la rumia serena del pensar.

E. Rivera de Ventosa

Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über des Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Herausg. von Hildegard Flick (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971) 237 pp.

La literatura escolástica de los «reportata» tiene una réplica al día en esta obra de M. Heidegger sobre Schelling. De la transcripción de una lección, pronunciada por Heidegger en el semestre de 1936, en la universidad de Friburgo, H. Feick ha ordenado este texto, autorizado por el mismo Heidegger, después de tener en cuenta sus observaciones. Se hace notar que, aún conservando el texto la espontaneidad del lenguaje coloquial, se eliminan las repeticiones y observaciones marginales, propias del mismo.

El escrito es un comentario de Heidegger a una obra de Schelling, sobre la esencia de la libertad. Pero nos parece todavía más interesante para conocer el propio pensamiento de Heidegger que el del filósofo del roman-

ticismo alemán. En efecto; el tema de la libertad, que cada vez domina más la interpretación heideggeriana del ser, aparece en este escrito en toda su significación. Es de temer, por lo mismo, que haya habido un trasvase de la mente de Heidegger a la de Schelling, al exponer la obra de éste, juzgada por Heidegger: «*la cúspide de la metafísica del idealismo alemán*».

El intento de estos comentarios es hacer ver que la esencia de la libertad es lo más íntimo y profundo de la filosofía. Y que la libertad, interpretada por Schelling, nos abre la oculta senda que conduce a los impenetrables arcanos de la filosofía.

Heidegger lamenta el que Schelling haya sido interpretado por el prisma histórico de su disensión con Hegel. Para Heidegger, al margen del rudo ataque de Hegel a la *Absoluta Indiferencia* de Schelling, ve en ésta una declaración de panteísmo. Pero advierte muy luego que este panteísmo no sucumbe al necesitarismo que envuelve generalmente a otros sistemas panteístas, sino que coloca en el centro del mismo a la libertad que viene a ser el constitutivo del ser. Estas frases lo dicen bien claro: «*Wollen ist Ursein*». «*Das ursprüngliche Sein ist Wollen*».

Dentro de esta visión panteísta, en cuyo centro mora la libertad, Heidegger estudia en la parte central de su comentario el problema del mal en la visión filosófica schellingiana. Halla la raíz del mismo en ese radical dualismo, inserto en el hombre, que implica la dualidad de luz y tiniebla, claridad y sombra. Ello es debido a que el hombre es un *ser espiritual*. Sólo un espíritu es capaz del mal. Pero un espíritu deficiente, como el del hombre. Por ello, ni en Dios ni en el bruto cabe el mal. Metafísicamente la posibilidad del mal señala el grado que ocupa el hombre en la escala de los seres.

En un apéndice recoge H. Feick unos esbozos de Heidegger para su *Seminario* de 1941. Lo más interesante de estos esbozos es la precisa determinación que hace Heidegger sobre las diversas concepciones del tiempo: desde la netamente externa de la filosofía griega hasta su propia visión del tiempo como constitutivo del mismo ser.

Este estudio hará pensar a cuantos se preocupan de estudios comparativos entre los diversos filósofos. Distancias que parecen desmesuradas, como la existencia entre el idealismo alemán y el existencialismo, se acortan y al mismo tiempo los sistemas más antagónicos mutuamente se iluminan.

E. Rivera de Ventosa

Javier de Lorenzo, *La filosofía de la matemática de Poincaré* (Madrid, Editorial Tecnos, 1974) 384 pp.

Javier de Lorenzo, catedrático de ciencias y doctor en filosofía pura, era el indicado para realizar el profundo estudio sobre lo que representa Poincaré en el mundo contemporáneo. Poincaré pertenece a una corriente, llamada por algunos *crítica de la ciencia*, compone ensayos, su obra carece de presentación sistemática y el estilo literario oscurece a veces la profundidad científica. Se encuentra en él una triple proyección que afecta a la filosofía, ciencia y matemáticas, temas todos de máxima actualidad. Javier de Lorenzo sintetiza, interpreta y valora las reflexiones del gran matemático francés, con gran conocimiento y competencia.

Javier de Lorenzo realiza su trabajo en dos partes, sistematizando en la primera el pensamiento de Poincaré (pp. 53-188) y en la segunda hace una

valoración histórico crítica (pp. 189-364). Ambas van precedidas de un capítulo introductorio, de unas cincuenta páginas, donde se plantea el problema fundamental del hacer matemático con las mismas palabras de Poincaré: las matemáticas son, por un lado, una de las creaciones más maravillosas del espíritu humano, pero, por otro, su certeza parece reducirse a una enorme tautología. El quehacer matemático se justifica, para Poincaré, al concebir las matemáticas como una ciencia simultáneamente inductiva y deductiva. La posibilidad y justificación del hacer matemático reside en que es el reflejo de la virtud creadora del razonar matemático, que une el aspecto inductivo o generalizador y el rigor característico de la deducción. La unión de ambos aspectos hace del quehacer matemático un proceso operatorio totalmente singular, que no se puede reducir a la analítica de la lógica deductiva ni tampoco a los procesos experimentales. La insistencia de Poincaré en la virtud creadora del hacer matemático aparece así cargada de psicologismo y en oposición al logicismo de Leibniz y otros.

Desde este planteo general del primer capítulo, pasa a la exposición sistematizada y detenida de la primera parte, donde desarrolla principalmente la matemática como virtud creadora, el valor de la intuición, la recurrencia e inducción completa como características especiales del pensar matemático y el constructivismo finitista como camino para evitar las paradojas, admitiendo sólo el infinito potencial; destaca también como algo fundamental la distinción entre definiciones impredicativas o autorreferentes, causantes de la circularidad, y su contraposición a las definiciones y clasificaciones predicativas. Igualmente estudia la crítica de Poincaré al formalismo neopositivista, al axiomatismo de corte hilbertiano y al logicismo de B. Russell. Así resplandece la posición peculiar de Poincaré, donde ni todo se reduce a la experiencia, ni la lógica es suficiente para fundamentar las matemáticas, ni tampoco bastan la axiomatización y la metamatemática de Hilbert.

La segunda parte matiza mejor, con una valoración crítica del pensamiento de Poincaré, insistiendo en las ideas anteriores. Para valorarlo mejor, Javier de Lorenzo lo compara con Gödel, Frege, Hilbert, estudiando la problemática de la aritmética desde 1880. Para Poincaré, el quehacer matemático individual, articulado mediante la creación, la intuición y la inducción recurrente. Ese quehacer se objetiva en lenguajes técnicos, más o menos formalizados, que son su herramienta y lo convierten en algo social.

El trabajo de Javier de Lorenzo interesa mucho a la filosofía actual, a la matemática y a la teoría de la ciencia. En realidad es una síntesis de los problemas más graves que hoy nos acucian, estudiados desde el pensamiento de Poincaré, con múltiples referencias a grandes autores de filosofía y matemáticas, como Descartes, Kant, Leibniz, Russell, Hilbert, Cantor, Dedekind, Frege, Peano, Zermelo, etc. Me gusta mucho el tema y la manera de organizarlo, que revela una profunda asimilación. Primero hace un planteo general, sigue la exposición de Poincaré sistematizado y vuelve sobre los mismos temas, con una valoración comparada con los mejores autores. La sensibilidad de Javier de Lorenzo ante esos graves problemas, su sentido de la modernidad, su amplísima documentación y hasta su lenguaje me llevan a una profunda admiración por este estudio y me hacen concebir grandes esperanzas en el presente momento cultural español. La obra lleva un índice general al principio y, al final, una bibliografía selecta y un índice onomástico. La Editorial Tecnos nos tiene ya acostumbrados a la presentación pulcra de libros difíciles tipográficamente. Algún día habrá que

hacer el recuento de los grandes méritos de dicha editorial, como una enorme contribución a la divulgación sería de temas que se habían cultivado muy poco entre nosotros.

Vicente Muñoz Delgado

José M.<sup>a</sup> Ciurana Fernández, *El fin del materialismo filosófico y ateo* (Barcelona, Bosch, Casa Editorial, 1974) 251 pp.

Se trata de una obra de nivel científico medio, asequible a la generalidad de nuestros universitarios, sin que por ello pierda en rigor. Su propósito principal es mostrar, desde los resultados de la ciencia actual, que la materia y el Universo no son eternos y que, por tanto, tuvieron un principio. Para ello, estudia en el primer capítulo, el concepto vulgar de materia y el concepto científico, en contraposición a lo espiritual. La posición de la antimateria es similar a la de la materia en cuanto contrapuesta a la de espíritu. Establecida esa distinción, refuta, en el cap. II, el materialismo filosófico, especialmente en la versión de Marx y Engels, haciendo ver que los progresos de la astrofísica no permiten hoy sostener las tesis del s. XIX. Para ello, aporta numerosos testimonios de científicos de primerísima categoría.

Sigue el mismo tema en el capítulo III, dedicado a mostrar que, en el supuesto de la eternidad de la materia, no hay manera de explicar el origen de la vida y, sobre todo, el del hombre racional. Examina los llamados saltos cualitativos de la materia, las grandes leyes del materialismo filosófico, las doctrinas evolucionistas, sobre todo la doctrina de Teilhard de Chardin, la problemática más actual de la bioquímica de la vida, para concluir que, dentro de cualquier teoría científica, no se puede explicar, desde la sola materia la aparición de la vida y del hombre. El cap. IV insiste aún más en la temporalidad de la materia y del Universo desde la ciencia, examinando la edad del mundo desde los últimos descubrimientos sobre la desintegración de las sustancias radioactivas y de la expansión de las galaxias. Recuerda los últimos adelantos y las técnicas más recientes para medir la edad de la tierra, del mar, de la luna y de las estrellas. Los científicos están de acuerdo en reconocer la edad del Universo y, por tanto, su temporalidad. De ahí no hay más que un paso para llegar a Dios, quedando libre el camino para la idea de la creación. Finalmente, el último capítulo, el V, estudia las maneras que tienen algunos para soslayar las consecuencias de la temporalidad del Universo, estudiando y refutando algunos modelos del universo (universo estático, oscilante o cíclico, estacionario en creación continua), haciendo ver que se basan en suposiciones gratuitas contrarias a los supuestos de la misma ciencia. La conclusión que fluye es que el universo es temporal y no eterno. En las pp. 228-41 da un resumen sintético de la argumentación de toda la obra.

Es una obra de alta divulgación, de gran interés en nuestra situación cultural presente. Conoce y maneja con talento los resultados de la ciencia actual; se lee apasionadamente por su amenidad y fluidez. Merece todos los elogios y hacían falta muchos libros como éste, para desenmascarar las numerosas falacias del marxismo, basadas en la ciencia del siglo pasado y superadas en los resultados enormes de nuestro siglo.

Vicente Muñoz Delgado

Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Salamanca, Sigueme, 1975) 375 pp., 15,5x23 cms.

Esta obra de Ludwig Feuerbach es un texto clave para la historia del marxismo, así como de otras corrientes del pensamiento del siglo XIX, y, en general, para la comprensión del ateísmo contemporáneo. Es sabido que Marx aceptó la crítica de la religión de Feuerbach, a pesar de reprocharle su concepción excesivamente teórica y contemplativa de la realidad, que le incapacitaba para integrar la historia en su sistema y abrirse a la praxis.

Las tesis de «La esencia del cristianismo» son conocidas, al haber sido divulgadas por los autores marxistas y en la actualidad hasta por los mismos teólogos de las corrientes diversas de las teologías de la praxis. Feuerbach critica en este libro la religión cristiana, pero su intención va más allá. Se trata de denunciar la mixtificación de toda religión en cuanto tal y de todo ser superior absoluto propuesto a la veneración y obediencia de los hombres. Intenta demostrar que el fundamento de los misterios sobrenaturales de la religión está en verdades totalmente simples y naturales. La antropología es el misterio de la teología. El ateísmo es el secreto de la religión. La religión no es más que un sueño del espíritu. Por la conciencia el hombre no sólo se capta como individuo particular, sino también como perteneciente a la esencia del género humano. Mediante la razón, la voluntad y el corazón se abre a lo infinito del género humano, que es el objeto adecuado de su conciencia.

La razón de que el hombre proyecte su propia esencia sobre un absoluto imaginario encuentra su explicación en la distancia entre el individuo y la esencia humana genérica. Esto permite al individuo dejar escapar la esencia infinita que le habita.

La religión es para Feuerbach la conciencia infantil de la humanidad. Con ello anuncia la ley de los tres estadios de A. Comte. El hombre desplaza fuera de sí su propia esencia. Desde esta perspectiva la lucha antirreligiosa de Feuerbach se presenta como una obra de liberación, concepto de inspiración judeo-cristiana de enorme peso en los pensadores proféticos del siglo XIX. Liberar al hombre equivale a desplazar a Dios de su horizonte, permitirle recuperar su propia esencia, hacerle tomar conciencia de que lo divino para el hombre es el hombre mismo.

La multiplicidad de objetos y fuerzas que han sido objeto de veneración y la infinidad de determinaciones atribuidas a Dios confirman a Feuerbach en la convicción de que lo infinito no es otra cosa que la suma y repetición indefinida de predicados que dicen relación a existencias particulares, sensibles, materiales. El infinito de Hegel es rechazado como simple representación abstracta. La teología negativa es ya ateísmo, porque anula el sujeto divino, al negarle predicados y determinaciones. Toda lucha contra el antropomorfismo de los predicados divinos es ya irreligiosidad.

En cuanto al cristianismo, Feuerbach no niega su validez histórica, sino que le reprocha sus contradicciones y su sentido mixtificador. En relación con el judaísmo se presentó como la religión de la pureza interior, de la libertad y de la crítica. Significó un paso gigante en el proceso encaminado a colocar al hombre en lugar de Dios. Pero pronto aparece el cristianismo institucionalizado, teológico, ideológico, negador de la libertad, para desembocar en el cristianismo moderno, estético, confortable, desvirilizado. Es preciso dar cumplimiento al espíritu inicial del cristianismo.

En el ateísmo materialista de Feuerbach aparece una ambigüedad difícil-

mente justificable para la razón. Por una parte admite la apertura de la conciencia a lo infinito y por otra identifica lo infinito con la suma indefinida de todas las particularidades individuales repartidas en el espacio y en el tiempo. Lo infinito o es primero o no existe, sostenía Descartes. Y Hegel tenía esto presente cuando distinguía entre verdadero y falso infinito. La apertura a lo infinito no se explica sin el infinito que la precede y la suscita. De nada vale identificarlo con las potencialidades humanas que se habrán realizado (y esfumado) al término del devenir o con la esencia humana genérica que se encarna en individuos mortales.

En cuanto al cristianismo, que Feuerbach elige para su obra de «antropologización» de toda creencia religiosa, es el que mejor resiste sus ataques contra las contradicciones de la teología negativa y de la «antropologización» de los atributos divinos. El Dios del cristianismo no es reductible a la condición humana, pero se revela en las obras de sus manos y asume la humanidad concreta de Jesucristo.

En el prólogo de la edición española, Marcel Xhaufaire, el discípulo y divulgador de la teología política de J. B. Metz, considera esta obra de Feuerbach como *no ilustrada* en relación al objetivo propio de la teología política. Su antropología, con el concepto de género humano, puede considerarse como una religión que intenta «hacerse mundo». Ya en su época recibió el reproche de haber construido una religión antropológica. Pero seguramente nunca pudo sospechar que, pasando el tiempo, un teólogo católico le iba a reprochar ser un teólogo reaccionario.

La traducción de José L. Iglesias es clara y cuidada, aunque se nota claramente que ha tenido ante sus ojos con asiduidad la traducción francesa de 1968.

José M.<sup>a</sup> Rodríguez

Guy Rocher, *Introducción a la Sociología general*, tr. José Pombo, (Barcelona, Ed. Herder, 1973) XXII-712 pp., 22x14 cm.

Abundan los manuales y textos introductorios a la sociología. El que reseñamos del profesor Rocher se distingue por su forma de llegar al estudio de los problemas en cuestión. No trata tanto de ofrecer una disección analítica de las variables, categorías y temas con los que se construye esta disciplina, cuanto de acercarnos a su contenido en compañía de los maestros que han dejado obra significativa al caso. Sobre los capítulos centrales, en efecto, de que suele tratar la sociología general, sin descuidar las delimitaciones del asunto y la concreción del significado de la terminología empleada, insiste particularmente en presentar las aportaciones que sobre la materia vienen haciéndose, desde los orígenes de los estudios propiamente sociológicos, a mediados del siglo pasado. En gran parte, pues, se nos introduce en la temática sociológica presentando el modo cómo ha sido tratada por sus más destacados cultivadores; es decir, haciendo historia del hacerse de la disciplina. El procedimiento resulta tanto más válido cuanto que se trata de estudios carentes de una última estructuración consagrada. Las aportaciones más ampliamente recogidas en las páginas del volumen proceden de la tradición europea, si bien el autor es de nacionalidad canadiense. No debe asustar el grueso de páginas del libro; no tiene la pesadez de un parto escolástico, y está escrito con gran claridad.

Su contenido queda señalado en la introducción en esta forma: «Tres problemas principales presiden la indagación teórica y empírica en socio-

logía general. Cabe enunciarlos en los términos siguientes: ¿Cómo explicar la existencia y permanencia de las colectividades humanas, y, correlativamente, cómo explicar la inserción del individuo en esas colectividades? ¿Cómo se organizan o estructuran los marcos sociales de la vida humana? ¿Cómo se produce y explica el cambio, la evolución de las sociedades humanas?» (p. 5). Comenzando por el examen de la «acción social», desarrolla en segundo término la problemática de la «organización social», exponiendo por fin lo relacionado con el «cambio social» y la «acción histórica». Cada una de estas partes se ve suplementada por la bibliografía básica sobre el particular. El volumen se cierra con doble índice, de nombres y de materias.

S. Alvarez Turienzo

*II Congreso Nacional de Filosofía. Actas, I: Sesiones plenarias; II: Simposios* (Buenos Aires, Sudamericana, 1973) 710+584 pp.

Se celebró este Congreso en la argentina ciudad de Córdoba, del 6 al 12 de junio de 1971, coincidiendo con el cuarto centenario de la fundación de su universidad. El material es muy amplio: un pequeño volumen editado con motivo del congreso, un número (n. 3) de la revista *Eidos* sobre tema monográfico, los dos gruesos volúmenes actuales y un nuevo volumen de comunicaciones que debe seguirlos.

Material tan vasto no puede menos de ser heterogéneo, pero es también un índice de la vida filosófica de un país que supo atraer numerosos participantes extranjeros, también de Europa. Las actas se editan en las lenguas originales, si son latinas; en los demás casos, se darán traducidas.

El primero de los volúmenes aquí reseñado está dedicado a las sesiones plenarias y recoge 69 trabajos agrupados en las cinco secciones del congreso: 1) «Sentido, función y vigencia de la filosofía»; 2) «Lenguaje y comunicación»; 3) «Verdad y enmascaramiento»; 4) «Filosofía y técnicas del poder». 5) «Presencia y ausencia de Dios en la filosofía». Entre los firmantes buen número de extranjeros, entre ellos también una nutrida representación española.

El segundo volumen está dedicado a los ocho simposios y recoge no menos de 62 trabajos: 1) «El problema del ser en la filosofía actual»; 2) «El arte como expresión y revelación»; 3) «La enseñanza y la investigación filosófica»; 4) «Lógica y filosofía de las ciencias». 5) «El hombre, el universo, la nueva cosmología y la nueva historia»; 6) «Filosofía y ciencias humanas»; 7) «Balance y perspectiva de la filosofía en La Argentina»; 8) «América como problema».

Empresa inútil resulta el intento de aislar algunas líneas directrices en un material esencialmente pluralista. Es muy arriesgado juzgar un congreso así por sus actas que son sólo el recuerdo fósil de lo que allí tuvo vida. Sin embargo, parece que los problemas que preocupan allí son los mismos de otras latitudes, con sus modas incluidas, aunque choca un tanto la relativa ausencia de la filosofía dialéctica; en conjunto, se ofrece un cuadro bastante completo de las líneas claves de la actual filosofía argentina. Hay también una relativa ausencia de filósofos alemanes significativos, sobre todo si se compara con el congreso anterior de 1949 en el que estuvieron presentes casi todas las grandes figuras del mundo filosófico de entonces; pero, a pesar de los proclamados progresos del ecumenismo, quizá esto se

haga cada vez más difícil o quizá el encuentro es ahora más habitual en los congresos internacionales.

No es nunca fácil la tarea de dar a la publicidad este enorme material; tanto el Secretario ejecutivo, A. Caturelli, como el Secretario de publicaciones, E. Sosa López, habrán tenido sus desvelos que debemos agradecer. El editor ha hecho posible su publicación de un modo digno.

A. Pintor-Ramos

H. D. Mandrioni, *Sobre el amor y el poder* (Buenos Aires, Columba, 1973) 333 pp.

Nadie podrá tachar de fútil o de evasión este estudio del filósofo argentino; tampoco de aburrido o falto de interés. Se trata de un problema candente y el libro tiene un mensaje encaminado a la formación del hombre nuevo, servido además en un estilo brillante y dentro de un texto perfectamente articulado.

El poder es hoy un gigante anónimo cuyo espectacular desarrollo es una de las características de nuestro tiempo y, lo que no es menos importante, tiene todas las apariencias de ser el protagonista de nuestro inquietante futuro; este es el punto de partida del autor. El aspecto más estremecedor de ese poder es su «desmesura»; ante semejante situación, el autor piensa que cualquier arreglo técnico parcial será a la larga insuficiente y se exige nada menos que una *conversión* del corazón humano. La fuerza de ese corazón, que debe humanizar el poder, no es otra que la del *amor*, entendido en toda su profundidad. Esto nos hace comprensible la tesis de fondo resumida en esta frase: «Ante la actual 'desmesura' del poder sólo cabe la actitud humana interior que se nutre de la 'desmesura' del amor» (p. 14).

El libro está articulado, después de un breve y ajustado capítulo metodológico, sobre una recogida y reflexión cuya base es el material experiencial que nos da el problema. Dos capítulos (II y III) definen los conceptos de poder y de amor, evitando la tentación de confundir sus ámbitos, que invalidarían el trabajo, pero a la búsqueda de las últimas raíces comunes, sin las cuales sería imposible. Cuatro capítulos (IV-VII) están dedicados al estudio de cuatro modelos que pueden servir como expresiones típicas de las relaciones amor-poder: «el amor subordinado al poder» (ejemplificado en la filosofía de Nietzsche), «el amor contra el poder» (en la obra de Dostoievski), «el poder contra el amor» (experiencia del *homo technicus*) y «el amor separado del poder» (ejemplificado en la filosofía de Scheler). Esto, junto con una referencia constante al mensaje y la experiencia cristiana, aporta el material con el que se construye la reflexión.

La tesis de fondo, ya aludida, es desplegada ampliamente en el cap. VIII, que cierra la obra. Según él, el amor puede «sobredeterminar», «apropiar» y «transfinalizar» el poder y esté, entonces, se convertirá en un hecho positivo y esperanzador para el futuro del hombre.

Este es el pálido reflejo del contenido de un ensayo lleno de sugerencias vivas que el marco de una reseña no puede traducir. Como no se trata de un estudio con pretensiones de exhaustividad o de erudición sobre el inmenso problema que enuncia el título, el ensayo cumple con brillantez los límites modestos que el autor le asigna. Presentación sencilla, pero digna, del editor.

A. Pintor-Ramos

T. Urdániz, *Historia de la Filosofía. IV: Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo; V: Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche* (Madrid, BAC, 1975) XIX-670+XV-665 pp.

«Esta *Historia de la Filosofía. Siglo XIX* quiere continuar, en nuestra intención y en la de los Editores, la general *Historia de la Filosofía* que el ilustre y malogrado P. Guillermo Fraile acometió con tanto empeño y llevó a cabo con resonante éxito en sus tres primeras partes» (IV, p. XIII; cf. V, p. XIII). El propósito es bien definido y no se puede negar empeño a una tarea, indudablemente difícil, máxime si se tienen en cuenta las peculiares dificultades de este periodo que ponen a prueba las capacidades de cualquier experimentado historiador.

Los dos copiosos volúmenes que sobrepasan ampliamente el millar de páginas, publicados con sólo unos meses de diferencia, recogen en líneas generales el espacio cronológico que va desde Kant hasta finales del s. XIX. La ordenación del material queda suficientemente indicada en los subtítulos arriba transcritos.

El grueso del primer volumen está ocupado por extensas monografías dedicadas a Kant, los tres grandes idealistas, pero acordando también un espacio notable a Schopenhauer, a Herbart o al krausismo. El segundo tiene una amplia monografía sobre el marxismo, un tratamiento amplio de los tres positivistas fundamentales (Comte, Mill y Spencer), dos monografías sobre Kierkegaard y Nietzsche, para cerrarse con un amplio tratamiento del surgimiento de la Neoescolástica en el siglo XIX. Ello responde a una concepción historiográfica tradicional que se centra en las figuras estelares, unidas entre sí por referencias a otras corrientes que sirven sólo de tránsito y que, lógicamente, son las menos favorecidas.

No sabemos por qué se ha prescindido de la «escuela histórica» y del importante pensamiento de Dilthey plenamente desarrollado en esta época; tampoco convence mucho la razón del autor (V, p. 574) para relegar, al siglo XX los más importantes movimientos neokantianos, incluyendo aquí sin embargo al empiriocriticismo (V, pp. 393-9). En definitiva, se tratará de un problema de ordenación del material histórico y la cuestión es opinable y completamente marginal.

No se trata tan sólo de una exposición histórica; se trata, al mismo tiempo, de una interpretación y una crítica, a pesar de la protesta de «objetividad» (IV, p. XIV; V, p. XV) fundada en realidad en un equivoco. ¿Cuál es la clave? «La sana filosofía realista» (V, p. XIV); esa «sana» filosofía no es otra que la Neoescolástica de la que «puede decirse que su vida es tan actual y pujante como en los siglos de la cristiandad medieval. Y que, por el número, calidad e influencia de sus pensadores, es la filosofía más extensa e intensamente cultivada y seguida que cualquier otra corriente del pensamiento moderno» (V, p. 646). Dejando aparte que sea así o no, el argumento me parece poco convincente; en el contexto del autor, se quiere dar al argumento un relieve que supone la falacia de asentar una ley de validez general en un hecho histórico, como tal contingente. No voy a entrar en la disputa de fondo, pero calificar a una filosofía como la «sana» significa poner las cosas bastante difíciles para un diálogo a todo aquel que disienta del autor; me pregunto tan sólo si es lícito *metodológicamente* esto a quien pretende escribir con objetividad la historia. Y, sin embargo, el dato no es nada anodino; sin él no se pueden entender las interpretaciones y valoraciones del autor.

A nadie puede extrañar, por ello, que, con la mejor voluntad, se llegue a inevitables falsificaciones. No es éste el lugar para un análisis pormenorizado y sólo me referiré a algún punto a título de ejemplo.

Creo que el largo capítulo dedicado a Kant es de los más desafortunados de la obra. Me parecen completamente anacrónicos los intentos de refutar la filosofía kantiana con el tomismo (IV, 29, 38, 63-4, 68-9, 73, 80, etc.) y, además, no añaden absolutamente nada a la comprensión histórica de su pensamiento; en todo caso, la dificultan al poner en el mismo plano cosas que pertenecen a modos de pensar radicalmente distintos. Tampoco es nada provechoso el abuso de calificativos; así, Kant es «idealista» (IV 6, 22, 23, etc.), «subjetivista» (7, 32, 72); «escéptico» (7), «trascendental» (6, 27, 31, 74), «fenomenista» (39, 58, 73); ante ello cualquiera se siente realmente incómodo para hacer compatibles estos calificativos, pero lo peor es que hacen sospechar que no se ha comprendido bien el sentido de la empresa kantiana, punto absolutamente esencial porque sin ello tampoco se comprenderá lo que le va a seguir.

El tratamiento que se ofrece de Nietzsche es esencialmente anacrónico a la altura de la investigación actual. Querer hacer de su enfermedad la explicación suficiente de su filosofía (V 500-1), sintetizar su juicio en frases de este calibre: «Nietzsche es sin duda un enfermo con atisbos de locura en su vida y en su pensamiento, que no puede ser presentado como modelo y guía para *mentes sanas*» (567-8), es una postura que recuerda aquellos retazos pseudocientíficos del positivista decimonónico M. Nordau e indica que no se capta el peso de la problemática por él suscitada. En efecto; si se interpreta a Nietzsche como un «rebelde» y un iconoclasta puramente negativo, el mismo filósofo decía que no se podría comprender nada de su incómodo mensaje. Confundir el «superhombre» con el «hombre superior», identificarlo con el «bruto rubio germánico» (545-9) fundándose en un texto *adulterado* de la versión Ovejero, hacer de él el defensor del nihilismo; todo ello es flaco servicio a la propia causa. Sólo falta romper una lanza por la interpretación «racista» (565) y hacerlo padre de todos los «vitalismos» contemporáneos, jugando con la esencial ambigüedad de una denominación que habría que clarificar antes. Si se le acusa de «irracionalismo» (565) no acabo de entender por qué escandalizarse a renglón seguido de la interpretación de Lukács (567); me pregunto cómo se ha leído al filósofo húngaro para decir que éste intenta salvar a Nietzsche para su causa (!). Es de muy mal gusto la morbosa *novela* de la vida amorosa de Nietzsche (495-6); su rivalidad con P. Rée debe tener un sentido muy distinto porque éste no se casó nunca con Lou Salomé, como se afirma (495), sino que ésta se casó con un orientalista llamado Andreas. La malévola alusión a la sífilis (501) podía haberse ahorrado porque lleva al lector a confusiones innecesarias y, además, falsas.

Todo ello quiere decir que el exceso de celo es mal consejero. Lo cual es lástima porque habrá que reconocer que el material reunido es notablemente amplio, aunque un poco desigual; hay que reconocer, asimismo, que no está a la altura del aportado por el P. Fraile en los volúmenes anteriores, pero esto no es ningún reproche porque la dificultad de la tarea es enorme y no sería justo pedir a nadie la competencia que en este punto tenía su hermano de religión. Las bibliografías, desgraciadamente, son poco orientadoras; al lado de trabajos bastante anodinos, faltan otros fundamentales y está ya anticuada en la fecha de su publicación. Esto lleva defectos

formales como el modo impreciso y hoy inaceptable críticamente de referirse a los textos de Kant.

No se puede ignorar que la tarea que el P. Urdániz ha cargado sobre sus espaldas es muy comprometida e indudablemente meritoria; el trabajo que ello habrá exigido debe ser hercúleo y es perfectamente natural que un momento tan abigarrado y tan decisivo del pensamiento occidental suscite reacciones encontradas. No se pueden despachar de un plumazo la mole de más de un millar de páginas, presentadas en un espacio de tiempo relativamente corto; pero no seríamos justos si no reconocieramos que en muchos puntos esta obra, más que orientar al principiante, va a conducirlo por el camino de interpretación que, en nombre únicamente de la objetividad histórica, son extremadamente débiles. Ciertamente que no es tal el tono de toda la obra y hay capítulos muy aprovechables como el dedicado a Herbart, al tradicionalismo o a Kierkegaard. Gracias al P. Urdániz, la *Historia de la Filosofía*, comenzada por el P. Fraile y magníficamente editada por la BAC, avista ya las costas del final de su larga singladura; esto sí es un mérito que sería mezquino escatimar porque, con todas las deficiencias que se quiera y que indudablemente existen, estamos ante la más amplia y documentada obra que en su género se ha redactado en castellano.

A. Pintor-Ramos

Carlos Valverde, *Los orígenes del marxismo* (Madrid, BAC, 1974) 273 pp.

El autor de esta obra intenta comprender el marxismo en sus fuentes y en el contexto cultural en que nació. Se trata de un movimiento heredero de la Ilustración, con su característico entusiasmo por la búsqueda de la felicidad terrena, su deísmo y su deseo impaciente de superar el oscurantismo mediante el triunfo de la Razón empírica, de la voluntad general y de la proclamación de los derechos del ciudadano. En muchos aspectos el marxismo se presenta como una prolongación de la Enciclopedia, de Rousseau, del liberalismo y de la revolución francesa.

La vinculación con el idealismo es proclamada por los mismos fundadores del marxismo. Existe un claro parentesco entre la acción fichteana y la praxis marxista. Marx y Engels aceptan numerosos planteamientos hegelianos: el sujeto de la historia es la sociedad y no el individuo; la historia es esencialmente conflictiva y dialéctica; la religión equivale a un estadio inferior de la racionalidad; la lucha y la contradicción dialéctica terminan a la larga en la reconciliación. Claro que el idealismo es asumido una vez que ha sido mediatizado por el sensismo crítico de Feuerbach y por las aportaciones críticas de Marx y Engels.

Un capítulo importante de la obra de Carlos Valverde está dedicado al estudio del mercantilismo, de la revolución industrial, de la doctrina de los fisiócratas, de Adam Smith, Ricardo y Malthus. Se trata de encontrar la base para entender las categorías que sirvieron a Marx y Engels para hacer su crítica del capitalismo. El capítulo último estudia el influjo que tuvo en el marxismo el socialismo francés (Babeuf, Saint-Simon, Fourier) y el inglés Owen. Es evidente que el socialismo llamado despectivamente «utópico» proporcionó numerosas ideas e intuiciones a los fundadores del marxismo para construir su ideal de sociedad. Todas las influencias sobre el marxismo de las que se nos habla en este libro han sido hace tiempo detectadas por los estudiosos. El mérito de esta obra consiste en presentarlas con la mayor sencillez y de modo sistemático.

Estudiar el marxismo en el contexto histórico en que surgió no es una tarea inocente. Implica considerarlo como producto de una época orientado a resolver problemas de una coyuntura histórica concreta. Después de un siglo largo de la aparición del marxismo, el estudioso no puede menos de advertir sus limitaciones históricas. El autor de este libro va aún más allá y cree percibir en los signos de los tiempos el ocaso del marxismo, debido, sobre todo, a su vinculación a ideas y problemas de una época superada. Esto podrá provocar la indignación de no pocos, pero tal indignación de nada vale contra ese juicio cuya validez la historia se encargará de demostrar.

M. Arranz

W. H. Kenney, *El fenómeno humano de Teilhard de Chardin. Guía para el lector* (Santander, Sal Terrae, 1973) 260 pp.

Como el mismo título indica, se trata de una obra de divulgación, sin grandes pretensiones científicas. Con ella se pretende facilitar la lectura del «Fenómeno humano» de Teilhard de Chardin al lector de cultura media. El mismo autor reconoce que «este comentario es inútil para quienes tienen la suficiente preparación en las ciencias que presupone *El Fenómeno Humano*... Tampoco sirve esta guía para los eruditos que ya disponen de los instrumentos de investigación necesarios...» (pp. 14-15).

Sin embargo, a pesar de estas modestas pretensiones, se trata de una introducción bastante completa al pensamiento teilhardiano, notable por su claridad y por el don que parece poseer un autor de centrar sus consideraciones en los puntos verdaderamente esenciales. A veces, es difícil para un especialista el exponer con tanta sencillez un tema, porque en lugar de centrarse en los puntos verdaderamente importantes, se pierde en el pequeño detalle erudito, interesante solamente para él.

Para facilitar la lectura del *Fenómeno Humano* se nos propone un cambio en el orden a seguir: tras las páginas introductorias se nos aconseja leer la última parte, donde está condensado el proyecto teilhardiano. A continuación puede seguirse el orden que el mismo Teilhard sigue. Es notable la insistencia del autor por mostrar los presupuestos de orden religioso y apologetico que subyace a toda la investigación teilhardiana.

La obra se completa, finalmente, con un breve pero conciso vocabulario de los principales neologismos de Teilhard y de otros términos que son usados en un sentido diverso del tradicional.

M. Arranz

L. Barjon, *Le combat de Pierre Teilhard de Chardin* (Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 1971) 309 pp.

El hecho de haber convivido durante cinco años con Teilhard y el uso constante de fuentes difícilmente accesibles a otros investigadores, hacen de este estudio de Louis Barjon un documento humano de extraordinario interés. De tal manera que lo mejor de la obra son, sin duda, los capítulos dedicados al carácter y a las cualidades humanas de Teilhard, riquísimos desde el punto de vista anecdótico. También son notables las secciones que se ocupan del Teilhard científico. En cambio hay un cierto olor a «fósil» en las secciones dedicadas a los aspectos filosóficos y teológicos. El mismo autor nos cuenta al principio de su obra que ésta estaba ya redactada y concluida

en abril de 1956. Con su publicación se pretendía «una primera presentación, en el plazo más breve posible, de la vida, obra y pensamiento de Teilhard». Louis Barjon, jesuita como Teilhard, tampoco pudo publicar su obra. Solamente después de quince años ha aparecido la luz verde en el camino que conduce a la imprenta. Ahora bien, la obra, como su mismo autor nos confiesa, ha sido publicada, tal como fue redactada. Ello hace, efectivamente, que aumente su valor de «documento», pero la resta valor científico al no tener en cuenta las innumerables publicaciones de especialistas que más tarde han aparecido.

Llama la atención la insistencia de Barjon en el carácter místico de la obra teilhardiana, reduciendo todo el andamiaje intelectual de su sistema, a un intento de comunicar una «visión irresistible». En el fondo, el teilhardismo no sería más que «la expresión lírica de una certeza».

Por lo demás, la mayor crítica que hace a Teilhard se refiere a su imprecisión terminológica, siendo muy generoso en la interpretación de ciertas ideas discutidas.

La lectura resulta muy amena y nos hace conocer mucho mejor la personalidad humana del autor del *Fenómeno Humano*.

M. Arranz

G. Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios* (Barcelona, Herder, 1975) 150 pp.

La finalidad del autor en esta breve pero densa obra, no es una crítica de las ideas bergsonianas sobre lo divino y ni siquiera una fiel exposición de las ideas del gran filósofo sobre el tema: «Hemos tratado de repetir a nuestra manera, no lo que decía el mismo Bergson, sino más bien lo que había invitado a hablar. No hemos querido repetir a Bergson, sino reasumir por nuestra propia cuenta los problemas que habían puesto en marcha su pensamiento» (p. 141). Se trata, pues, en cierto sentido, de una reelaboración que pretende reactivar la reflexión en torno a un filósofo «que no está de moda» (p. 146).

La obra comienza con una breve nota sobre la actitud *personal* de Bergson ante el problema religioso en general y el catolicismo en particular, pero el autor insiste en que tratará de evitar una biografía espiritual, pretendiendo con ello ser fiel a las intenciones del mismo Bergson, que siempre distinguió cuidadosamente entre sus opiniones personales y el saber filosófico, construido metódicamente.

En un primer capítulo se analiza el marco general del sistema bergsoniano en que se pone el problema religioso (la duración, el impulso vital, la aparición de la inteligencia en la evolución). En los siguientes capítulos se describe la aparición de los «falsos dioses»: el Dios remunerador de las sociedades cerradas, formado por la función fabuladora de la inteligencia, el Dios-concepto de los filósofos, cuya esencia acaba por resolverse en la nada absoluta y el Dios de la evolución, cuyas relaciones con el impulso vital no son demasiado claras. Finalmente llegamos al Dios imprevisible, creador de sí mismo y de todas las manifestaciones de la vida, con quien los místicos entran directamente en contacto en sus experiencias. La obra termina con una conclusión y una nota bibliográfica.

La exposición es densa, pero clara y las constantes citas de Bergson hacen de ella una especie de antología de textos bergsonianos sobre lo divino. El estilo es ágil y ameno, por lo cual se lee con gusto.

M. Arranz

A. Dartigues, *La Fenomenología* (Barcelona, Herder, 1975) 196 pp.

La finalidad de la obra no es tanto la exposición del método filosófico ideado por Husserl, cuanto un análisis de las corrientes ideológicas que, bajo su inspiración, se han elaborado ulteriormente. Para el autor, la idea de Fenomenología se transforma incesantemente, aunque sin renunciar a la inspiración fundamental emanada de Husserl. La Fenomenología se ha convertido «en un río de múltiples brazos que se cruzan sin fusionarse y que no desembocan en el mismo estuario» (p. 13).

La exposición comienza con un análisis sucinto del método husserliano, descrito como una nueva forma de positivismo (fidelidad a lo dado) y que, respetuoso de lo inmediato en la conciencia, culmina en una metafísica idealista.

Hay una notable insistencia en las repercusiones de la Fenomenología en las modernas corrientes de la Psicología. El hecho que el autor sea profesor de Ciencias del Hombre en el Instituto Católico de Toulouse, hace que, a veces, vea Fenomenología en sistemas, cuyos presupuestos, como el mismo reconoce, distan bastante de la visión eidética husserliana.

Interesante, por tratarse de un aspecto menos conocido del pensamiento de Husserl, es el capítulo dedicado a la crítica husserliana de las pretensiones de absolutez y objetividad de las Ciencias Positivas. Tales pretensiones tendrían como fundamento un olvido de los orígenes de la ciencia y de sus primitivas intenciones.

Ante nuestros ojos desfilan, en sucesivos capítulos, los sistemas de Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger, Scheler y Lévinas, de los cuales son expuestas solamente las líneas generales.

La obra termina con unas páginas conclusivas, una bibliografía francesa sobre el tema y un índice de los nombres citados. Es útil como introducción al pensamiento fenomenológico y sus influencias en el pensamiento contemporáneo, pero no se trata, evidentemente, de un estudio en profundidad de la cuestión.

M. Arranz

W. Goetz, *Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970) 263 pp.

Se trata de una obra verdaderamente densa y de difícil lectura. Y es que no se trata de un trabajo expositivo, destinado al público en general, sino de un escrito de habilitación, redactado con el rigor y el tecnicismo propios de estos trabajos.

Pretender resumir la abundancia de ideas que en él se contienen es una tarea imposible en una recensión. En realidad no se trata de ideas originales, sino de una magnífica síntesis de cuanto sobre el espacio se ha dicho en los últimos tiempos, desde los más diversos campos del conocer humano. Cada análisis filosófico, de tendencia marcadamente fenomenológica, es precedido de exposiciones tomadas de la Psicología, de la Física o de las Matemáticas. Incluso las teorías de Plank, de Einstein y las geometrías no-euclidianas son consideradas a la hora de definir la realidad del espacio.

La parte más original es, sin duda, la tercera, en la que el espacio es considerado de una manera existencial, es decir, como una vivencia y no

como posible objeto de un análisis teórico. La espacialidad deja de ser algo abstracto para convertirse en una especie de «existencial» heideggeriano, que entra en la definición del hombre como ser corpóreo, inmerso en la materia. Las consideraciones sobre la corporeidad en sus relaciones con el espacio son notables por su finura y agudeza.

Se trata pues de una obra para «profesionales» de la Filosofía, pues su lectura puede resultar muy difícil para quien no conozca a fondo la temática en cuestión.

M. Arranz