

## RECENSIONES

E. Mounier, *Revolución personalista y comunitaria* (Madrid, Edic. Zero, 1975) 376 pp.

Se nos ofrece en esta traducción uno de los libros más conocidos de E. Mounier. El prologuista, Carlos Díaz, orienta certeramente sobre el sentido del mismo cuando nos dice que «en él se agavillan artículos publicados en *Esprit* del 1932 al 1935. Es obra de un infante... Junto al temblor de las primeras grandilocuencias la hermosura de la inspiración generosa».

Este juicio refleja con relevante exactitud el mérito del libro y las ineludibles deficiencias del mismo. El mérito mayor es hacernos asistir al nacimiento de un programa de pensamiento y de acción. Todo nacimiento lleva en sí un mensaje de esperanza y de alegría. Y la obra de Mounier en aquel su momento juvenil, crea una atmósfera espiritual que rezuma entusiasmo y esperanzado porvenir. Por ello, es esta obra de Mounier imprescindible para cuantos quieran sentir el palpar emocionante de aquel espíritu que se encaró con una realidad absurda y enferma. Por absurda y por enferma necesitaba de una luz que la iluminara en el caos de su absurdo y de un médico espiritual que supiera aportar las recetas necesarias para mejorarla.

Esto fue lo que quiso hacer Mounier en aquel momento en el que la nave de nuestra civilización peligraba entre los escollos de un colectivismo que imponía su horma sin entraña y de un individualismo, cerrado herméticamente sobre sí en su endurecido egoísmo. Mounier quiere construir una nueva civilización cristiana sobre otros cimientos. Ver cómo va erigiendo el nuevo edificio es altamente aleccionador. Es lo que el libro nos enseña.

Pero ello mismo importa grandes limitaciones. La primera ya la indicamos al decir que se trata de un programa de pensamiento y de acción. Todos sabemos lo que es un programa. Y la larga distancia que lo separa de un sistema doctrinario. Ahora bien; pese a lo mucho que se ha escrito contra los sistemas y contra el *espíritu de sistema*, no hay ni puede haber una interpretación honda, auténticamente filosófica, sino a la luz de la compleja estructura de un sistema. En él adquieren los diversos elementos hondura y significación. Pues sólo a la luz del todo se puede justipreciar el valor de los elementos que lo integran. Esto falta en esta obra. Ella, ciertamente, no quiso ser sistemática. El lector, por lo mismo, no se lo puede exigir. Pero éste tiene el derecho de saber, al iniciar su lectura, que se trata tan sólo de reflexiones iniciales, que van presentando un pensamiento que se hace cada vez más rico y orientador.

En la disposición del libro, al recopilar los artículos, se ha seguido un orden temático. Hubiéramos más bien preferido el *cronológico*. Entonces se sentiría mejor cómo el espíritu de Mounier va matizando su obra a partir de su génesis primera. Si es bello contemplar la ascensión auroral de la luz, también es bello percibir cómo la verdad va clareando más y más en una inteligencia. Tal como el libro se presenta, presenciamos el espiritual dinamismo de aquella mente, con algo de infantil todavía, pero mostrando ya los brotes de una innegable madurez. Es su mérito y su limitación.

El contenido, polémico en su momento, hoy lo es menos. Hoy la polémica viene suscitada más bien por la interpretación del mismo Mounier. En la presentación de la misma se afirma de modo taxativo: «Mounier pide en esta obra una civilización a la vez socialista y personalista». Que optó plenamente por una civilización personalista, es indudable. Pero que a ésta deba preceder una civilización socialista, es discutible que fuera la opinión de Mounier. Sus simpatías hacia el socialismo y las críticas que le dirige necesitan todavía larga aclaración y comentario.

E. Rivera de Ventosa

José Luis García Rúa, *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad* (Universidad de Granada 1976) 284 pp.

Es motivo de esperanzada satisfacción para la cultura hispánica poder recensionar libros como éste. Preparado como tesis doctoral en la Universidad de Salamanca en el curso 1954-55, bajo la dirección del gran filólogo hispano, A. Tovar, debido a los avatares de la vida y de la política, no ha sido publicado hasta veinte años más tarde por la Universidad de Granada.

Es inquestionable que uno de los temas primarios del espíritu humano es el de la *interioridad*. Por ella, nos sentimos plenamente hombres. Y sin embargo, la interioridad es algo tardío en la cultura como en la vida. Un niño interiorizado es un niño anómalo. Pero llega un día en el que el sofrenazo juvenil interiorizador le hace hombre. Igual pasa en las culturas.

Este estudio nos introduce en la génesis de la *interioridad* en la gran cultura greco-romana. Está dividido en dos partes. En la primera se adentra en la génesis de la interioridad tanto en Grecia como en Roma. En la segunda, investiga este gran tema en el filósofo Séneca.

Por lo que hace a la primera parte dedica un capítulo a la interioridad en la historia helénica. En él contraponen con cierto radicalismo el *nous* y el *logos*, los cuales determinarán dos visiones distintas del mundo y de la vida. Más objetiva, inmediata y vinculada a la realidad la visión del *nous*. Más replegada, existencial y dinámica la visión del *logos*. Parménides y Heráclito son contrapuestos una vez más. Y frente a la fría objetividad del *nous* de Parménides se quiere ver en el *logos* de Heráclito una interiorización potente, pese a ser todavía inicial.

Sobre el tema en Roma se hace notar con fina penetración que el romano no trata, como el griego, de interpretar el mundo, sino de dar razón de su mundo. Este mundo romano el autor lo ve cruzado por tres supremos valores: *virtus*, *pietas*, *voluntas*. *Virtus* significa capacidad de acción en cuanto función psico-moral del *vir* romano. *Pietas* implica una vinculación con los padres y los antepasados, inspirada en el culto respetuoso del *mos majorum*. *Voluntas* es la energía psíquica dirigida a la gloria de encadenar el futuro, el mundo venidero.

Complemento de estos valores es para la mente romana la *humanitas*, definida y ponderada por Cicerón. El autor le interpreta como una selectividad exterior frente a la barbarie, carente de educación y de formación social.

Desde estos preámbulos, discutibles en algunos aspectos, pero que penetran en lo más entrañable de la gran cultura greco-romana, se aborda la *interioridad* en Séneca. Se hace en tres capítulos muy incisivos. El primero lo estudia a través de los psicónomos de que hace uso el reflexivo pensador. El segundo busca los caminos del yo hacia una immanencia siempre más lograda. El tercero inquiere si el yo intimizado alcanza la trascendencia y los caminos que sigue en su ascensión a la misma.

Imposible recoger la cantidad inmensa de sugerencias, muchas veces de primera mano, del docto investigador. No podemos, sin embargo, silenciar su penetrante análisis acerca del estoicismo de Séneca. Reconoce que éste declara pertenecer a dicha escuela. Pero nuestro investigador no se deja llevar de esta confesión del filósofo y penetra en la diferente mentalidad que la separa del estoicismo clásico. En efecto; para el estoicismo clásico la interioridad importa siempre un *poseerse* de modo cada vez más pleno, una tendencia a la «*autárkeia*» total, mientras que Séneca busca algo más: los caminos íntimos por los que asciende el espíritu a lo superior y más elevado. De aquí, el reflejo en la manifestación externa. Mientras que el estoico clásico cultiva la fría «*apatheis*», el «*rigidus et tristis vultus*», Séneca prefiere la tranquilidad que irradia paz y alegría.

Juzgo momento cumbre del libro la problemática afirmación de que con Filón, San Pablo y Séneca nace en nuestra cultura la *conciencia psicológica*. Lamenta el autor de que en español no tengamos la doble palabra alemana: *das Gewissen* —conciencia moral— y *das Bewusstsein* —conciencia psicológica—. No creemos de importancia esta deficiencia de nuestro hablar. Pese a ella, podemos bien comprender el enorme hecho histórico que se afirma aquí: la conciencia moral es anterior a estos pensadores. La conciencia psicológica nace con ellos.

Ante un libro como éste una reseña da para poco. Pero lo apuntado nos parece

suficiente para advertir que nos hallamos ante un estudio de valor extraordinario. Por lo que contiene y por lo que sugiere. No todos compartirán sus afirmaciones. Pero todos han de rendirse ante la profunda temática, estudiada con máxima seriedad.

Como temas de discusión pudiéramos apuntar el que no vemos claramente que el *logos* de Heráclito tenga un sentido más subjetivizado que el *nous* de Parménides. Más tarde, el *logos* de Heráclito, recogido por los estoicos, será el núcleo central de una visión del mundo, radicalmente objetivizada. También nos parece que exagera la exteriorización de la *humanitas*. No la veían así los humanistas del siglo XVI. Y mientras no haya razones de peso, no tenemos por qué desechar la *humanitas* como plenitud de formación. Por lo que toca a las relaciones mentales entre Séneca y San Pablo, pensamos que este último está más bajo la impronta de la conciencia moral que de la conciencia psicológica. Por otra parte, el retrasar la génesis de la conciencia psicológica a Filón, San Pablo y Séneca, cuando ya Sócrates tiene por lema el *conócete a ti mismo* y consulta a su «*daimon*», implica desestimar en demasía la interiorización que manifestamente se inicia y se despliega en el gran filósofo griego.

Temas a discutir. Pero que incitan a que la mente investigue las ideas más fértiles y más luminosas de aquella cultura greco-romana, que es todavía lo mejor de nuestra cultura humanística.

E. Rivera de Ventosa

Fernando Savater, *De los dioses y de los hombres* (Valencia, Fernando Torres, editor, 1975) 73 pp.

Recogemos la presentación que se hace de esta obra en la guarda final del libro: «Aquí presentamos un opúsculo que tiene algo de catecismo, de manifiesto y de panfleto. De estos dos últimos acepta la insolencia provocativa y del primero la desafortada pretensión de resolver fulminantemente lo insoluble... ¿Qué significa el monoteísmo? ¿Fueron los dioses el mayor proyecto político de los hombres?... Pasen y vean». El formato del libro nos dice que no es posible aceptar seriamente la invitación que se nos hace. Tan desmesurados temas piden inicialmente un mayor volumen de reflexión.

Si ulteriormente nos preguntamos por el sentido de esta clase de obras, tenemos que confesar no saber responder. No alcanzamos a ver alguna aportación intelectual, ni como tesario, ni como programa. Lamentaríamos que con ello se diera culto a una de las máximas plagas de la hora: la frivolidad. Consiste ésta en abordar los más serios problemas humanos y divinos y revestirlos de cuatro fórmulas llamativas e hirientes que se quedan en la periferia de los mismos. Algo de lo que sucede en la frivolidad del Carnaval: lo más sacro y lo más humano bordean con frecuencia el ridículo.

Sentimos tener que emitir este juicio sobre el libro de Fernando Savater. Pero es que su mismo talento juvenil nos incita a decirle que deje a un lado la frivolidad intelectual y que se lance al *maremagnum* de los problemas del espíritu para dar de ellos una visión propia y clarificante. ¿No sería tomar un camino mejor y más constructivo?

E. Rivera de Ventosa

Antonio Escotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates* (Barcelona, Edit. Anagrama, 1975) 236 pp.

A una doble reflexión puede dar pie el estudio que presentamos. La primera se refiere a la elaboración del tema. La segunda, al trasfondo que traspira la obra. Se revela este trasfondo en el epílogo cuando, comentando un libro de C. Rosset, A. Escotado escribe que la meta que este autor propone al hombre es «renunciar progresivamente a un conjunto de representaciones naturalistas, cuya falta de equivalente en la realidad no ha dejado jamás de conducir a la decepción y a la angustia». Según esto, no sólo se opta por la *polis* frente a la *physis* sino que se juzga a ésta como radicalmente incapaz de proporcionar al hombre las categorías básicas para su existencia. De aquí el considerar a la *polis*, donde las pasiones subjetivas del hombre la conforman según sus particulares intereses, como una superación de la *physis*, objetiva e inerte, fuente sólo de múltiples decepciones.

Pensamos que este trasfondo no se halla justificado. Algo tendrá la *physis* para que todavía sea reclamada hoy como punto de apoyo para no extraviarnos en las arbitrariedades de la *polis*.

Pensamos que lo mejor del libro se halla en la exposición serena de ese tránsito que indudablemente se da en el pensamiento griego entre una preocupación primordial por la *physis* en los presocráticos hasta llegar a preguntarse preferentemente por la *polis*, a partir de la sofística. Sócrates la siguió en esto. Y su preocupación primera fue centrar a la *polis* en el camino del Bien.

Por lo que atañe al desarrollo de la temática propuesta nos parece método muy adecuado la relevante preocupación que se muestra por el desarrollo de las ideas más que por la tipificación de los personajes. El pensamiento tiene su lógica interna. Y si necesita del sustentáculo del pensador es innegable que una íntima dialéctica motiva el impulso primario de su vitalidad.

Anotamos como temas discutibles la aproximación entre el *Logos* de Heráclito y el Abarcante —*das Umgreifende*— de K. Jaspers. También disintimos de la interpretación que se hace en torno a la acusación de Sócrates —de Platón, por boca de su maestro— a Anaxágoras en el *Fedón*. No le acusa de querer volver atrás, como aquí se afirma, sino más bien de no seguir adelante. Anaxágoras, según Sócrates, se había puesto en buen camino hacia lo Trascendente. Y cuando ya divisa sus playas, se detiene y renuncia a la segunda navegación —*deuteros plous*— que le hubiera llevado al inmortal y eterno mundo de las ideas.

Pese a estas divergencias, juzgamos que la obra es una aportación seria al conocimiento de la cultura clásica en cuanto ésta se proyecta sobre nuestras máximas preocupaciones actuales.

E. Rivera de Ventosa

Enrique Tierno Galván, *España y el socialismo* (Madrid, Tucarc ediciones, 1976) 383 pp.

Este libro del profesor Tierno recoge un conjunto de pequeñas publicaciones, conferencias, declaraciones periodísticas y estudios menores del mismo. Su prologuista, Fco. J. Bobillo de la Peña, nos orienta con precisión sobre su contenido: «La temática es de vario orden, pero toda ella está guiada por idéntica preocupación: España y el socialismo... Los diferentes escritos cubren un período de la reciente historia española caracterizado por la mayor intensificación del proceso político conocido desde el fin de la guerra civil... La lucha sindical, el resurgir de las nacionalidades y regionalismos, el despegue del socialismo español del letargo de las organizaciones del exilio, la universidad y sus conflictos, los profesionales y las actitudes políticas de los cristianos... Todas las inquietudes de un protagonista de excepción en la oposición política española, durante los últimos veinte años, aparecen a lo largo de estas páginas».

Ante esta declaración plenamente objetiva cabe preguntar si éste es un libro de *Ciencias Sociales*, como se indica en el frontis de la colección, o un atestado valioso, más apto para la historia que para la ciencia. Decimos esto porque ningún tema de las *Ciencias Sociales* se aborda con una elemental amplitud, pese a que sean múltiples los que se mentan de una u otra manera.

El profesor Tierno lamenta con razón el babelismo de nuestro momento actual, no debido, como el bíblico, al uso de diversas lenguas, sino a que muchos usan la misma pero dando a las palabras diverso valor. Este defecto pasará a ser nota de nuestro momento histórico. Recordemos, por vía de ejemplo, la palabra «democracia», entendida a la americana o a la soviética. Nos tememos que este libro del profesor Tierno pueda contribuir a acrecentar este babelismo, pues se utilizan en él diversos conceptos, como razón mecánica y razón dialéctica, concepción estética y metafísica, que pueden ser entendidos de manera muy diversa.

Juzgamos que la obra cae más bien del lado de la propaganda política que del lado de la ciencia como tal. No cabe, ciertamente, propaganda política sin motivaciones. El profesor Tierno las prodiga. Y en muchas ocasiones con clarividencia innegable. Pero estas clarividencias no logran que se alcance aquí el rigor y exigencia intelectual, necesarios en toda ciencia.

Entre las clarividencias recogemos algunas que nos parecen más dignas de ser tenidas en cuenta: la adulación colectiva es esencialmente inmoral, es demagogia

pura; las grandes reservas morales del futuro se hallan en las masas «orientales» de Occidente; en una Universidad sin exigencia de docencia y profesorado puede salvarse la genialidad, pero se pierde la inteligencia, etc...

Desde su visión socialista es de alabar la fuerte garra de su enemiga a la explotación del hombre por el hombre. Pero nos parece manifiestamente exagerado y anti-histórico el profesor Tierno cuando afirma: «Lo que llamamos lucha de clases es, por lo que a nosotros respecta, la lucha por la implantación del código moral más alto que hasta ahora se ha formulado». No la mesura, sino cierta latente *hybris* traspasan estas palabras. Afortunadamente para la humanidad, ésta ha conocido códigos de moral elevadísimos, insuperados e insuperables, y ha habido infinidad de almas que han sacrificado su vida por esta «más vida» del ideal. El profesor Tierno ciertamente no lo ignora. Y apenas que en más de una ocasión dé la impresión de ignorarlo.

E. Rivera de Ventosa

C. Flórez Miguel, *Kant, de la Ilustración al Socialismo* (Salamanca 1976) 192 pp.

Este trabajo del profesor C. Flórez Miguel es un núcleo en el que confluyen gran parte de sus preocupaciones y trabajos anteriores. Con el propósito de hacer llegar al lector su temática, me mantendré deliberadamente a un nivel impresionista.

En un sentido, real y quizá el más inmediato, se trata de una interpretación o «lectura» (como gusta escribir el autor) de la *Crítica del juicio* de Kant. Se trata, así, de una nueva muestra del reciente interés que entre nosotros va despertando afortunadamente el gran clásico de la filosofía moderna. A este nivel, el estudio es muy valioso porque son escasos los trabajos sobre este aspecto del kantismo, a pesar de que, como se afirma con toda razón (cf. v. gr., 10-1, 70), la empresa de Kant sólo es comprensible a la luz de toda su obra.

La «lectura» de Kant exige poner en marcha una metodología histórico-filosófica. Esta puede ser presentada como «hipótesis de trabajo» y, entonces, su justificación dependerá de la fecundidad que reporte en sus resultados. Pero puede darse un paso más y buscar una justificación teórica y epistemológicamente fundada, en cuyo caso se implica una teoría de la ciencia histórica. No se arredra el autor frente a esto último y, partiendo de suscitaciones de Ortega y Gasset, propone entender las filosofías dentro de la noción de *programa de investigación*: «Cada filósofo está dentro de un 'programa de investigación' y la tarea del historiador de la filosofía consiste en explicar dicho programa y clarificar la relación del autor y la obra analizada con respecto al mismo» (10). Esto exige una labor de «contextualización de la obra kantiana dentro de la época ilustrada, pues «Kant representa el punto nodal en cuyo espacio va a configurarse claramente el 'programa de investigación' de la filosofía ilustrada» (55-6); contextualización, en segundo lugar, de la problemática de la teología dentro de la preocupación filosófica global de Kant; ambas funciones están reforzadas por un cuadro cronológico final (cf. 163-72) y presentan aspectos teóricos y prácticos en cuya discusión pormenorizada no puedo entrar aquí. Queda delimitado de este modo el hilo conductor de su lectura de la tercera Crítica, enunciado claramente ya al comienzo: «Su importancia... está, a mi modo de ver, en la profundidad y riqueza con que Kant enfrenta la confrontación entre el mecanismo y la teleología» (13).

Pero aquí se cruza un nuevo interés. Esta problemática está en la base teórica del nacimiento y constitución de las ciencias humanas, con lo que Kant aparece como figura clave de su desarrollo (decisivo aquí el cap. 3, 107-26, cuyo contenido fundamental puede leerse en el número anterior de esta revista). La idea del «programa de investigación» aplicada a este problema permite juzgar la importancia de la revolución kantiana por el hecho de generar una problemática que, con muy distintas soluciones, sigue hoy presente; una parte de esta misma problemática son las consideraciones teóricas de la historia, a que antes aludí, y ello justifica la introducción que, a primera vista, podría parecer gratuitamente larga. Pero justifica también el título: Kant significa una ruptura epistemológica (influencia de Foucault) al descentrar la cuestión del hombre desde la naturaleza hacia la sociedad; digo *hacia* porque ofrece incentivos y materiales en germen para un replanteamiento íntegro del problema del cual sólo se posesionará de modo pleno el socialismo. Las nociones de ruptura y discontinuidad históricas son adoptadas por el autor a partir

de importantes corrientes epistemológicas actuales y ayudan a iluminar el difícilísimo problema de la relación Kant-ilustrados.

Quiero aludir a otro aspecto que me parece muy positivo: el cuidado formal de que hace gala la obra. En primer lugar, una redacción fluida y de gran precisión terminológica, con un compromiso formal de claridad (abundan a este respecto los cuadros esquemáticos) que, según nota muy bien el autor, no significa renunciar a una terminología «técnica», sino ofrecer los elementos necesarios para hacerla realmente expresiva. El volumen contiene también una selecta bibliografía con comentarios críticos orientadores; a notar únicamente entre los libros españoles, el lapsus del importante trabajo de Llano Cifuentes que en este mismo número comento. Se incorporan también tres índices: onomástico, temático y de fuentes kantianas, cuya utilidad no es preciso encarecer. Finalmente, la impresión está muy cuidada, apenas si hay erratas y, desde luego, no son nunca importantes.

Después de lo dicho, es claro que esta obra es una pieza, a su vez, del programa de investigación del autor, una obra con posibilidad de numerosos complementos *a parte ante* y *a parte post* que el autor debe continuar y que darán todo su relieve a esta pieza importante que ahora ofrece.

A. Pintor-Ramos

C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, Archives Internationales d'Histoire des Idées, 34 (The Hague, M. Nijhoff, 1970) XIII+327 pp.

A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, no queremos silenciar en estas páginas este importantísimo estudio sobre la gran figura del Renacimiento, que parece no haber tenido entre nosotros la audiencia que merece. Su autor es un español «autoexiliado» y la obra tiene todas las apariencias de un trabajo académico en la Universidad de San Diego (California). La redacción en inglés, piensa el autor (p. XII), servirá precisamente para su difusión internacional, especialmente en el área inglesa donde Vives es poco conocido.

En un sentido, la obra es una *Summa* vivista, con una documentación amplia y segura. Se divide en dos partes perfectamente equilibradas. La primera (pp. 1-120) es un amplio estudio en seis capítulos sobre la vida de Vives, con un interesante primer capítulo sobre los estudios y repercusiones de su pensamiento.

La segunda parte se titula «Pensamiento de Vives» (pp. 121-299) y abarca en siete capítulos un detenido estudio de los aspectos del enciclopédico pensamiento de Vives; importante el primer capítulo de esta segunda parte, cuyo título «En los pasos de Erasmo y más allá de ellos» expresa la reacción del autor contra los intentos de reducirlo a mero discípulo de Erasmo, postura no del todo ausente, dada la misma índole del tema, en los conocidos estudios de M. Bataillon. Esta es la base sobre la que se estudian sucesivamente el criticismo ecléctico de Vives, su pedagogía, sus ideas éticas, su gnoseología, su psicología, para cerrarse con unas ajustadas reflexiones de conjunto. La impresionante documentación de fuentes y bibliografía garantizan la perfección técnica de este trabajo.

La obra lleva dos apéndices. En el primero se recogen las ediciones de las obras de Vives entre 1520 y 1650, indicando las bibliotecas que disponen de ejemplares. El segundo apéndice es una lista cronológica de las obras de Vives. Se añade aún una amplísima bibliografía (pp. 308-21) de fuentes y literatura, más un índice de nombres.

Todo ello hace de la obra un magnífico instrumento de trabajo para el estudio de Vives. Pero, con ser esto muy valioso, no es lo que aquí quería resaltar. Todo ello está al servicio de una lectura definida desde el comienzo como la antítesis de la interpretación tradicional que hace de Vives algo así como el ideólogo de la Contrarreforma y lleva a estrecheces injustificadas: «Mi interpretación de Vives como un europeo cosmopolita, indiferente al sectarismo religioso, vulnerable a la duda, de ideas seculares y mundanas es la contrapartida radical de esas provincianas falsificaciones» (p. XII). Así se explica la importancia del origen judío de Vives, supuesto por A. Castro en 1948, pero no documentado satisfactoriamente hasta 1964; el hecho no es accidental porque destruye la leyenda construida sobre su vida, objeto de una dura, pero justificada crítica.

Naturalmente, no todos los puntos de la interpretación de la autor ofrecen la misma solidez. Pero es innegable que significa un hito en los estudios sobre el valenciano universal y una contrapartida, quizá exagerada, pero absolutamente necesaria de

la imagen habitual. En medio de tanta futilidad que inunda las librerías, sería de agradecer que un editor hiciera a la cultura española el servicio de traducir esta obra que interesa sobremanera —o debería interesar— a estudiosos del humanismo, filósofos, moralistas, teólogos, pedagogos y psicólogos. El acreditado editor holandés ha puesto una envidiable presentación, como es habitual en sus importantes colecciones internacionales.

A. Pintor-Ramos

M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, tr. por J. Cabanes. Historia, ciencia, sociedad, 121 (Barcelona, Ed. Península, 1975) 476 pp.

No se puede poner en duda el servicio que se hace a la cultura filosófica española con esta nueva traducción de una obra que goza de la categoría de clásica y que, sin lugar a dudas, es una de las fundamentales producidas por la filosofía francesa en nuestro siglo. Obra, sin embargo, escrita en la juventud de su autor y que, no obstante, presenta una rara madurez; otra cuestión es si se trata de la exposición adecuada y suficiente del pensamiento de su autor, postura en la que cayeron, por razones obvias, la mayoría de los primeros intérpretes, pero que también se va separando.

Nunca buscó M.-P. halagar al lector ni tampoco ahorrarle el trabajo camino de la reflexión. De ahí la constatada dificultad de la obra, fundada en un replanteamiento de los principios de la Fenomenología clásica —aquí en una típica postura de claro-oscuro— y la incidencia de los resultados de toda la investigación psicológica de la *Gestalt*. Sus tres partes, dedicadas respectivamente al cuerpo, al mundo percibido, y al ser-para-sí y ser-del-mundo, además de su importantísima parte introductoria y su famoso «prólogo» son actualmente una pieza clave del pensamiento contemporáneo. No obstante su aparente plenitud, las cuestiones aquí tratadas y sus mismos fundamentos quedan abiertos a toda una ulterior labor de profundización en la que trabajaba su autor cuando lo arrebató una muerte prematura, aunque haya dejado suficientes datos para captar la dirección del ulterior desarrollo que se cifra, a mi entender, precisamente en el cuestionamiento del papel central que aquí se atribuye a la percepción. Si el lector tiene en cuenta esto y añade las coordenadas de la situación histórico-filosófica francesa en la que surgió la obra, quizá disponga de los elementos para entender el texto fundamental de la que se ha denominado, quizá no sin ciertos equívocos, «filosofía de la ambigüedad» (Alquié, de Waelhens).

El creciente interés por M.-P. también entre nosotros, aunque no será nunca un filósofo en olor de multitudes, dispone ahora cómodamente de uno de sus textos claves. La traducción, por una vez, no es meramente «de consumo», sino que el traductor se propone un ideal de rigor, encomiable siempre, pero sobre todo en un texto difícil. Los lances que se presentan son resueltos conforme a unos principios básicos que el traductor explicita (cf. 5-6) y recurriendo a veces a notas a pie de página; algunas soluciones siguen siendo discutibles, pero me parece que este punto no es litigioso ya que el interesado en los matices recurrirá fácilmente al texto original; de este modo, la labor del traductor es encomiable y supone un innegable adelanto respecto a la traducción anterior que del texto se había hecho, hoy por lo demás no fácilmente asequible. El editor merece tan sólo plácemes por haber incluido esta obra en una colección sobradamente conocida con una presentación no ostentosa, pero siempre cuidada y agradable.

A. Pintor-Ramos

J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, tr. por C. Solís; Biblioteca de Filosofía, 3 (Madrid, Rev. de Occidente, 1974) 194 pp.

El número anterior de esta revista ofrecía una reseña de una importante contribución española al estudio de Hume. La obra que ahora presento es anterior y de matiz distinto. De todos modos, habría que notar un creciente interés por los clásicos del empirismo, hasta ahora entre nosotros poco estudiados e incluso poco leídos, bien que tengan que ser incluidos entre las lecturas obligatorias para todo filósofo. La obra del profesor canadiense J. Noxon es un estudio especializado, pero fácilmente accesible por su ligereza en la redacción, sobre un punto litigioso en la interpre-

tación de Hume: «El propósito del siguiente estudio es trazar el desarrollo del pensamiento de Hume en lo que atañe a dos problemas profundos íntimamente relacionados. Desde el primer momento, estaba igualmente interesado tanto por determinar los límites de validez del conocimiento y creencia humanos como en comprender las preferencias, relaciones e instituciones humanas» (16). Cuando Hume escribe el *Treatise* está deslumbrado por el método newtoniano y piensa que su aplicación a una teoría general de la naturaleza solucionará ambos problemas; a medida que avanza por esta senda se va percatando de su fracaso y el escepticismo teórico, si bien desbroza el campo científico de restos metafísicos, lleva a un callejón sin salida. La posible salida sería un «cambio en los planes» primeros, hasta que un escepticismo «mitigado» (28 ss.) deje libre un plano para los impulsos vitales. De lo que aquí se trata precisamente es de estudiar ese cambio.

El problema de la evolución interna de Hume, que viene planteado directamente por su expreso rechazo final del *Treatise* (cf. texto básico, 30-1), se explicaría por el fracaso reconocido por su propio autor al no poder realizar el programa que se había propuesto en la «introducción», salvo en su parte negativa y crítica que es la que permanecerá invariable. De este modo, las triviales explicaciones por el oportunismo deben ser olvidadas.

Lo esencial de la tesis aquí defendida es lo siguiente. Hume comenzó a trabajar bajo la influencia determinante del método newtoniano, pero topó con insolubles problemas a la hora de aplicarlo a las ciencias humanas. Un progresivo desapego respecto a la atmósfera mental del newtonismo lleva a Hume a buscar un nuevo método para los asuntos morales, políticos y estéticos, como se muestra a partir de los *Enquiries*, aunque los inamovibles resultados críticos del primer libro del *Treatise* le vedarán el camino hacia el nuevo sistema integral con el que soñaba en su juventud. Aquí adquiere sentido una reflexión de Noxon al hacer la historia de Hume algo aleccionador hoy, en el sentido de que «ciertas rutas que aún hoy siguen siendo transitadas no conducen a ningún sitio» (15). Con ello, el problema de Newton, del que el autor ofrece un agudo y detallado análisis, se convierte en el eje de la obra, sobre todo su III Parte (77-124).

Esta argumentación se desarrolla con un detenido análisis de los textos, sus matices, sus estructuras y de la literatura sobre Hume, de la que el autor ofrece a lo largo del libro un cuadro notable. Su profundo conocimiento de la época y, sobre todo, su mencionado estudio sobre la importancia real de la influencia de Newton ofrecen conquistas quizá definitivas en este embrollado problema. Al final, parece que Hume opta por un dualismo metodológico en el mundo de las ciencias que, no sólo preanuncia posturas posteriores, sino que da al traste con su ambición juvenil de un nuevo sistema integral.

Es mérito de esta obra el recurso constante a los textos y el tratamiento detenido de sus caminos sinuosos; con ello, el lector queda introducido por mano segura en el estudio del filósofo escocés. Por lo demás, Noxon restituye el Hume histórico un tanto desfigurado por las modas de cierta literatura unilateral, un Hume preocupado fundamentalmente por los problemas humanos a los que en último término subordina siempre sus restantes preocupaciones, sobre todo poniendo como centro de la problemática la «creencia» (153-74, sobre todo). Esto quiere decir, guste o disguste, que el punto de vista lógico o epistemológico abstracto, con toda la importancia que tenga y que no se le puede negar, sólo puede ofrecer un Hume amputado y, en último término, desfigurado. Considero un pleno acierto esta traducción de una obra que da un paso importante para la mejor comprensión de una de las figuras decisivas del mundo filosófico, más útil aún al disponer de dos cuidados índices de nombres y de materias.

A. Pintor-Ramos

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

En el número anterior de esta Revista, presentaba yo el vol. IV de esta obra al que a los pocos meses siguió el V; ambos completan el siglo XIX y forman un todo unitario. Las características generales de aquél se conservan en éste y, por tanto, podré referirme al contenido concreto.

El socialismo forma el primer núcleo ideológico, tratado quizá un poco sumaria-



mente por no dar el debido relieve a fechas y momentos concretos de la problemática. Le sigue un tratamiento del materialismo mecánico, centrado acertadamente en Büchner y un largo estudio del «materialismo dialéctico» de Marx-Engels (64-176), donde el autor, «sin pretensión alguna original ni exhaustiva» (67), hace una exposición conjunta de ambos autores. El esquema de base es crítica de las alienaciones, crítica de la economía, sistema y ética. Ya se sabe que esto se prestará siempre a discusiones y, en primer lugar, el hecho de tratar a Marx y Engels como defensores de una actitud idéntica; no digo que esta opción no sea válida, pero quizá hoy fuese conveniente tratar con detención las discusiones por ello provocadas. Me parece que el esquema de fondo está tomado de la obra de Calvez, muy respetable en su momento, pero hoy lógicamente desbordada en muchos puntos; esto se nota sobre todo en «el marxismo ante la crítica» (170-8) que deja fuera importantes aportaciones recientes.

El segundo núcleo importante está formado por el estudio del positivismo. Comte, St. Mill y Spencer son las cabezas de tres grandes tendencias. Aunque otros lugares matiza estas expresiones, no dejará de resultar chocante que se incluya al segundo dentro del «utilitarismo» y se le defina como su «principal representante» (240). El autor quiere retrazar el abigarrado cuadro de la influencia positivista; a mi modo de ver, la figura de Wundt, por olvidada que hoy esté, merecería más detenida consideración y, desde luego, la alusión a Latinoamérica es completamente insuficiente (221-2) e irrelevante frente a la importancia que allí adquirió el positivismo y la función social que jugó. Después de un breve estudio de la reacción antipositivista, que hay que complementar con temas incluidos en el tomo anterior, dos amplias monografías tratan dos filósofos independientes, aunque quizá más integrados en su mundo de lo que se quiere suponer.

Me sorprendió agradablemente la larga monografía dedicada a Kierkegaard (422-81) donde el autor hace un loable esfuerzo de sistematización y comprensión de solitario danés. Quede positiva constancia de ello.

Por contraste, el desagrado frente a la incompreensión total de que se hace gale frente al núcleo filosófico del pensamiento de Nietzsche (482-588). La biografía se convierte en novela con errores de monta con acritudes historiográficas hoy superadas y un notable desconocimiento de la bibliografía actual. Romper una lanza por la interpretación nazista (565), decir que Lukács atrae a Nietzsche a su causa (567), son cosas bien chocantes. Como botón de muestra, este sumarisimo juicio: «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).

La pretensión del autor de reíregar al siglo XX las escuelas neokantianas (570) no me parece justificada. Ello no por veleidad alguna, sino porque creo que el retorno a las filosofías escolares es un componente que marca decisivamente el último tercio del siglo XIX y merece detenido estudio; de ese núcleo ideológico, con todas las diferencias que se quiera, forman parte también el neohegelianismo y la neoescolástica, que el autor incluye aquí. Por lo demás, es errónea la falsilla histórica de que el autor de la famosa «vuelta a Kant» es Liebmann, así como reducir el grupo de Marburgo a la tríada Cohen-Natorp-Cassirer. También resulta muy extraño ese «neokantismo historicista», uno de cuyos representantes es Dilthey (570, 574), también relegado al siglo XX. Advierto esto con la leal intención de que se estudien a fondo estos difíciles problemas cuando se traten detenidamente en un próximo volumen. ¿No hay un cierto abuso de los «ismos», a veces no definidos con precisión?

La obra termina con una apología de la neoescolástica, lo cual confirma la orientación general definida en la reseña anterior. Una muestra: «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 cualquiera otra corriente del pensamiento moderno» (646). Hasta qué punto no sea «arrimar el ascua a su sardina» incluir aquí filósofos como Balme (614-21), E. Hinojosa (623-4), Gratry (635-6), es cuestión que dejo al juicio del lector.

De nuevo el uso, quizá inevitable, de citas indirectas; pero también dos magníficos índices de nombres y materias que facilitarán su manejo, así como la cómoda y agradable impresión tradicional en el editor.

Con sus luces y sus sombras estos dos gruesos volúmenes sobre el siglo XIX son una realidad con la que hay que contar dentro de la bibliografía filosófica. ¿Será

posible que un solo autor acometa al nivel de esta Historia los difícilísimos problemas historiográficos que presenta la filosofía de nuestro siglo?

A. Pintor-Ramos

A. Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant* (Pamplona, Eunsa, 1973) 374 pp.

Si no me equivoco, esta obra es por el momento el fruto más destacado de un reciente interés por la figura de Kant entre nosotros, interés aún minoritario, pero esperanzador, pues «hacer hoy filosofía implica tomar postura frente a Kant; porque el regiomontano es, para el pensamiento contemporáneo, el filósofo clásico. Aunque no seamos todos kantianos, todos somos postkantianos» (20).

El autor toma como hilo conductor un tema absolutamente nuclear para esclarecer el sentido de la filosofía crítica. «Fenómeno» es el dato-punto de partida imprescindible en todo conocimiento y en toda acción; «trascendencia» comprende las posibilidades e instrumentos de que dispone el hombre para salvar la inmediatez escurridiza del fenómeno. De este modo, surgirá por sí misma la originalidad de la tarea kantiana que no es una corrección, ni siquiera a fondo, del empirismo o racionalismo, sino un replanteamiento nuevo del mismo sentido de la filosofía. Por ello, frente a cualquier dogmatismo o escepticismo, la filosofía crítica se centra en el «problema del fundamento de la objetividad» (28), con lo que quedan descalificadas las lecturas racionalistas o empiristas de Kant. No se tratará aquí de algo meramente especulativo, sino que «el fin que la filosofía kantiana persigue no es otro que la *autonomía racional del sujeto humano*» (251); ello cristalizará en la concisa fórmula final, perfectamente inteligible en el contexto: «El kantismo es un humanismo» (366).

Es imposible exponer aquí de modo fiel e inteligible el laborioso camino que sigue el autor y la multitud de temas que va recogiendo; por ello, me veo forzado a una caracterización un tanto anecdótica, a sabiendas de que así no se hace plena justicia a este decisivo trabajo. Creo que es una apreciable novedad entre nosotros el que se trabaja sobre un conocimiento directo de *todo* el opus kantiano. Dos cosas a destacar en este sentido: el autor entiende la tarea kantiana como asentada sobre una preocupación constante a lo largo de su vida que, por coherente evolución interna, desemboca en la filosofía crítica, sin necesidad de recurrir a períodos estancos ni rupturas cualitativas; ciertamente, el manejo íntegro de Kant deshace por sí mismo pretendidas aporías establecidas por lecturas fragmentarias y ofrece una imagen del filósofo distinta de la convencional. Lo segundo puede parecer más marginal, pero creo necesario señalarlo: se desvela el pseudomisterio del llamado *Opus Posthumum*, condenado frecuentemente como una recaída en el dogmatismo cuando no como síntoma de demencia senil, cosa inconcebible ya desde los resultados de la crítica histórica; con los textos por delante, se dice en castellano lo que el especialista sabía, cuando menos desde el fundamental estudio de V. Mathieu en 1958: no hay allí otra cosa que importantísimas precisiones para entender el kantismo, que no rompen en absoluto con lo anterior.

La obra tiene, además, una dimensión polémica que un conocedor de Kant percibirá rápidamente: la impostación de la problemática kantiana en torno a la «cosa en sí» es una vía muerta en la que fue introducida ya por Reinhold: «Lo que de verdad interesa al pensador de Königsberg no es el problema de las relaciones entre el fenómeno y la cosa en sí —no lo aborda nunca temáticamente—, sino el de las relaciones entre el fenómeno y el sujeto trascendental; el proceso de construcción objetivante» (266-7). El autor va poniendo de relieve cómo el colocar en el centro aquella problemática conduce a aporías que esconden el verdadero núcleo de la filosofía crítica (es decisivo en este tema y en toda la obra el cap. 5). Dejo al lector las consecuencias que de aquí se desprenden para la historia del kantismo.

La perfección formal del trabajo es notable. Indica el autor la «oportunidad» que tuvo de trabajar al lado del fallecido maestro de los estudios kantianos que fue G. Martin (22); quizá ello le permitió, no sólo el manejo cuidadoso de los textos, sino la utilización de una selectísima bibliografía, recopilada al final (367-74), y que incluye todo lo importante que ha producido la investigación kantiana. Se equivocaría quien concluyese de la anterior referencia que esta obra se inscribe íntegramente en la lectura *metafísica* de Kant; por el contrario, el autor mantiene reservas frente a ella en puntos importantes.

No se puede pasar por alto el esfuerzo de síntesis que, dada la dificultad y magnitud de la problemática abarcada, a veces hace difícil este estudio y sentencia en pocas líneas problemas que ofrecen más caras y exigirían más detención; esto sucede por el afán del autor en pasar rápidamente sobre las cuestiones no centrales de su trabajo, afán explicable, pero que a algún lector quizá lleve a malentendidos. No obstante, esta tesis doctoral es ejemplar, significa una importantísima contribución en castellano que no clausura la investigación —¿quién podría pretenderlo nunca?—, pero puede figurar honorablemente al lado de los mejores frutos de la actual investigación kantiana internacional.

A. Pintor-Ramos

J. A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty* (Madrid, Fragua, 1975) VIII+214 pp.

El pensamiento difícil y riguroso de M.-P. sigue atrayendo la atención de los filósofos y en ello quizá incidan razones de forma —una filosofía no concluida y ambigua— tanto como razones de fondo —un estudio atento descubre en el filósofo el germen de muchas ideas que luego saltaron al primer plano del escenario filosófico francés. Presento aquí una contribución española, prologada brevemente por el difunto M. F. Sciacca, que pretende « plasmar el centro de la investigación de M.-P. » (p. 5).

Piensa el autor que todo el interés de la obra del filósofo estudiado está « en postular una posibilidad de poner en relación el cuerpo con la conciencia... Este es, casi nos atrevemos a afirmar, el problema central y el único problema de M.-P. » (6; cf. 9, 11, 205). Por ello, se zanja el problema de su evolución diciendo que sus distintas obras « en lo fundamental, vienen a decir lo mismo » (10; cf. 205), afirmación que me parece un tanto equívoca porque juega sobre dos frentes distintos: continuidad de una problemática básica y continuidad de las soluciones fundamentales. El cuerpo se pone, así, como noción fundamental, lo que explicaría el título « antropológico » del trabajo, noción elaborada sobre el frente de una crítica constante a empirismo e idealismo. El cuerpo será el eje sobre el que gire la reconquista de la conciencia —« subjetividad carnal »—, el problema de la percepción y finalmente, en tanto que totalidad significante, será el centro en que concluya la relación ambigua hombre-mundo. A ello antecede un breve estudio del punto de partida: teoría de la forma —« filosofía de la forma »— y del método: utilización de la fenomenología; cerrará el estudio una breve conclusión que esquematiza detenidamente el recorrido del trabajo.

El autor centra su estudio en una pieza fundamental del pensamiento estudiado y, desde ahí, despliega su problemática. Esto no sólo es válido, sino el único camino posible de lectura filosófica y concuerdo plenamente en que la mera glosa historicista de las distintas obras no es suficiente. Pero de aquí no se sigue que el problema de la génesis del pensamiento carezca de importancia; si el autor lo deja de lado un tanto sumariamente, en realidad es al precio de centrar su investigación sobre las dos primeras grandes obras del filósofo y utilizando las restantes como confirmativas. Sin embargo, me parece osado pasar por alto las advertencias del propio M.-P. sobre su evolución, sin que medie un detenido estudio. A este respecto, sigue vigente la pregunta: ¿el giro ontológico de *Lo visible y lo invisible* no pone en entredicho la pluralidad de la conciencia y no desborda el marco de la percepción?

Sciacca en el prólogo (VIII) considera un mérito de este trabajo el centrarse en los textos y prescindir de los comentarios. A mi modo de ver, mantenida la debida medida, esto es problemático, pues el dato puro en historia no se da. Tampoco el autor lo hace completamente y creo que el único medio de afrontar la complejidad de este pensamiento es desmenuzando sus implicaciones y retrazando rigurosamente su génesis. Me fijaré en un solo ejemplo. Me parece artificioso el esquema del primer capítulo sobre el esbozo de una influencia temática (filosofía de la forma) y otra metodológica (fenomenología). Quizá el autor no conoce suficientemente a fondo el mundo del pensamiento de Husserl y el ambiente inicial de la fenomenología francesa para comprender el alcance de una problemática que es mucho más que metodológica. Si el autor señala muy bien que se parte del « último Husserl » (27 ss.), no podrá menos de extrañar que toda la exposición gire sobre las primeras obras

de Husserl y las primeras páginas de *Meditaciones cartesianas*, cuando sólo hacia el final de éstas (IV Meditación) y, sobre todo, en *Krisis* tiene verdadero relieve el programa de M.-P. sobre un mundo pre-reflexivo. Por ello, me parece muy ambiguo el debate con la «reducción fenomenológica» (35 ss.) centrado en exceso en su «mecánica», oscura para el mismo Husserl, escapándose en cambio su sentido, que es lo importante. Pero «la fenomenología», cuando M.-P. escribe, no es sólo Husserl; en los últimos trabajos de Scheler, en Pfänder, en Heidegger y en la incipiente fenomenología francesa hay una serie de incitaciones que M.-P. utilizada ampliamente. Esto es todavía más chocante cuando el primer volumen de la obra de T. Geraets, que el autor cita (20, 27), permite mayores precisiones.

Quiero decir con ello que separar el problema del sistema y la génesis de un pensamiento no siempre es lo más oportuno; es cierto que sin un esquema sistemático no se ve el relieve que tiene cada factor, pero ese esquema funciona como hipótesis que hay que poner a prueba. Es cierto que en una investigación histórica los textos son el argumento último, pero de aquí no se sigue que deba prescindirse de los comentarios cuya función es precisamente esclarecer aquéllos y, además, de hecho no se hace nunca.

Creo que la obra de Arias tiene el valor de afrontar un núcleo indudablemente esencial, estoy dispuesto a conceder que *el* esencial de un pensamiento tan difícil como decisivo. Pero no es la obra definitiva que este pensamiento necesita; para ello, el problema de la génesis y el ambiente del que el filósofo parte tendrán que ser tratados más a fondo, y el autor puede hacerlo. Mientras tanto, el pensamiento de M.-P. será un tanto esotérico y seguirá ahuyentando a los no iniciados. Hay erratas de impresión, a veces importantes, y parece que le falta —supongo que por razones del editor— una bibliografía para resolver algunas citas incompletas y uniformar metodológicamente las referencias.

A. Pintor-Ramos

R. Xirau, *El desarrollo y las crisis de la Filosofía occidental*, El libro de bolsillo, 595 (Madrid, Alianza, 1975) 213 pp.

«Nuestro mundo, el mundo contemporáneo, está en crisis y está consciente de vivir una época de crisis» (11). El intento de este ensayo del filósofo mexicano es ayudar al esclarecimiento de esta crisis en el mundo intelectual. Para ello, ve que este problema no es nuevo, que han existido otras épocas de crisis y que quizá eso ilumine la actual. Lo más original del ensayo es proponer unas secuencias rítmicas en las grandes épocas del pensamiento: época de ascenso, de síntesis y de crisis; el autor lo aplica a tres momentos: Grecia, Cristianismo y modernidad. Insiste el autor en que no se trata de establecer leyes rígidas ni proponer una filosofía de la historia (7-8), que a alguien le podría recordar a Spengler; se trata de pautas de comprensión de la realidad. Ello permite definir las crisis filosóficas como la confusión del todo con las partes, la absolutización de lo relativo (8-9) que cristaliza en escisiones inconciliables dentro de la realidad (201-3). El ensayo, producto de dos cursos en el Colegio Nacional de México, es muy sugerente y está escrito en un estilo cautivador; aún cuando algunos extremos se prestan a la discusión, habrá que tener en cuenta que no está escrito directamente para especialistas, sino para el hombre culto en general que, sin duda, sacará provecho de estas páginas.

A. Pintor-Ramos

M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Madrid, BAC, 1975) XIX-222 pp.

Feuerbach es uno de esos filósofos mucho más citados y discutidos que realmente leídos o estudiados. La obra del profesor Cabada, surgida a raíz del centenario (1972), es el primer intento de un estudio directo y concienzudo de la obra íntegra del filósofo que se realiza en España. La preocupación directa es caracterizar la actitud de Feuerbach hacia la religión y la teología y contribuir así al conocimiento de los orígenes filosófico-teológicos de la secularización (cf. IX-X).

La obra se divide en dos partes. La primera y más amplia se titula «Feuerbach en sí mismo» (3-147) y es un estudio de ese pensamiento que, como iré poniendo de relieve, puede ser utilizado y leído a niveles distintos. Así, además del breve apunte

biográfico (XI-XII), hay un notable estudio de su evolución, unido con maestría a los datos biográficos; en este punto, el autor acepta una *inversión* que va desde una actitud hegeliana a una actitud humanista: «El cambio es verdaderamente radical, de tal forma que la verdadera crítica al Feuerbach posterior se podría encontrar netamente en el primer Feuerbach» (92); esto quiere decir que el mismo término sirve para caracterizar su relación con Hegel. A la hora de buscar el núcleo básico de su pensamiento, el autor lo encuentra, tal como ya señala el título, en su preocupación tozudamente humanista: «Feuerbach no es primeramente ateo por razones teóricas o especulativas, para convertirse *después* en antropólogo o humanista... Es más bien a la inversa: su visión del hombre, su entrega a él y el deseo de su liberación plena es la motivación oculta, pero real, de su negativa a un dios alienante» (114). El concepto básico de esta antropología es la *sensibilidad*, que el autor, acertadamente a mi entender, intenta separar de la habitual y equívoca clasificación de «materialismo» (cf. 11-4), incluso con un laudable esfuerzo por restituir a su contexto expresiones duras y muy citadas a raíz de su contacto con Moleschott (cf. 117-20). Desde aquí se despliega con coherencia interna el largo tratamiento de la crítica religiosa.

La segunda parte se titula «Feuerbach y su relación con Hegel y Marx» (149-216) y no es un apéndice, como podría sugerir la disposición externa, sino retomar la misma problemática a otro nivel. Buscar sus raíces hegelianas y la inversión operada va a restituir a Feuerbach en su exacto puesto histórico: «Feuerbach se encuentra así entre el idealismo y el empirismo, entre la teología y la antropología, entre la teoría y la praxis, a caballo entre los dos extremos, en una constante ambigüedad e indecisión teórica» (218). Con ello queda explicitada otra línea que recorre toda la obra: no es sólo una exposición de Feuerbach, sino una constante crítica a todas luces pertinente, desde el momento en que está hecha siempre desde los propios principios de Feuerbach y poniendo de relieve la ambigüedad de sus conceptos básicos; claro es que el ser pertinente no significa que en algún punto no suscite alguna reserva, pero importa más destacar aquí su base. Tal ambigüedad es la que hace posible y necesaria la *Aufhebung* de Feuerbach por parte de Marx tomando como base esa posición inestable, que Stirner denunció con gran claridad, punto que me parece de extremada importancia para comprender las complejas relaciones Feuerbach-Stirner-Marx (cf. 105-9, 179-80, etc.). Todo ello permite determinar la posición histórica de Feuerbach, que las continuas referencias a la teología de la secularización ayudan a precisar.

Aún puede ser utilizada a otro nivel que, probablemente, será el más habitual. Su continua referencia a *toda* la producción escrita de Feuerbach, incluida la correspondencia, la hará útil como introducción a la lectura del filósofo. Si a ello se añaden las referencias bibliográficas, de las que se ofrece un notable catálogo (XIII-XIX) y que el autor utiliza con notable pericia, se tendrá un panorama general de la investigación que puede servir como punto de partida para estudios más pormenorizados. A este respecto, es muy útil el índice onomástico; en cambio, me parece que el índice temático tendría que ser rehecho por demasiado pobre y vago.

La obra del profesor Cabada debe convertirse entre nosotros por derecho propio en punto de partida de toda lectura de Feuerbach y de todo intento serio de penetración en su problemática. No diré que todos los puntos sean igualmente convincentes ni que algunos no exijan un estudio más detallado, pero ello no obsta para que sea una contribución destacada. La BAC ha puesto su habitual presentación e impresión tipográfica, que hay que calificar de magníficas.

A. Pintor-Ramos

A. Aróstegui, *Iniciación al estudio del pensamiento actual* (Madrid, Marsiega, 1975) 319 pp.

El autor de este trabajo deja bien claro su propósito: «presentar al lector no iniciado el panorama de las principales corrientes actuales del pensamiento filosófico» (9). Ello obliga a la opción de dar preferencia a los filósofos en función, más que de su valor intrínseco, de su influencia efectiva. La tarea no es fácil por el constante peligro de trivialización y también por la posibilidad de que la buscada claridad de los esquemas generales fuerce un tanto la realidad histórica en una etapa cronológica en la que se presenta hartamente compleja.

Se busca referir la filosofía a la realidad social de la que emerge, pero hoy «la situación filosófica se presenta desfasada respecto al progreso alcanzado por la humanidad contemporánea, lastrada por viejos hábitos y supuestos, absorta en preteridos problemas y cuestiones. Ninguna de las actuales corrientes de la filosofía, ni aún las que abrigan pretensiones más utópicas, responden de veras a la realidad humana tal y como empieza a manifestarse en el presente y a perfilarse en un futuro próximo» (11). Rotunda y chocante afirmación; no se trata de discutir su exactitud, pero sí cabría preguntar por los hechos en que se fundamenta y, sobre todo, tiene un carácter chocante estampada en las primeras páginas de un libro dedicado al no iniciado en estos problemas y cuya tentación inmediata supongo que será no seguir el esfuerzo que le supondrían las páginas restantes. Sea de ello lo que se quiera, la presentación del autor es todo menos revolucionaria y se sigue el tradicional orden cronológico, bien que, dado su planteamiento, tengan preferencia las «corrientes» sobre los autores concretos.

Que el «pensamiento actual» comience en los últimos años del siglo XIX y precisamente con la «Renovación de los sistemas modernos» (I), he aquí una opción cuyo carácter «convencional» no escapa al autor, bien que la verdadera «Iniciación» (II) esté reservada luego a Kierkegaard, Darwin, Marx, Freud, Wundt y Brentano. El III capítulo está reservado a «El vitalismo», bien que el único modo de dar un sentido al término capaz de abarcar a los autores allí comprendidos es utilizarlo quizá en plural. Siguen «El pragmatismo» (IV), «El historicismo» (V), «Husserl y la Fenomenología» (VI), «La Filosofía de los valores» (VII), «La nueva ontología» (VIII), «El existencialismo (IX), «Humanismo y personalismo» (X), «Las tendencias marxistas» (XI), «El estructuralismo» (XII) y «El pensamiento tecnocrático» (XIII). Los dos últimos capítulos me parecen los más conseguidos. Entre las originalidades de este estudio está la inclusión de alguna figura no habitual como el caso del mexicano Vasconcelos (105-6). Claro que la colocación de muchos autores es discutible, sobre todo por la laxitud que comportan la mayoría de las denominaciones, «ismos», con que se trabaja; por poner un ejemplo ya tópico: es muy discutible la inclusión de Heidegger dentro del existencialismo y la consiguiente necesidad de buscar un «último Heidegger» también con fechas bastante imprecisas.

Uno de los defectos, a mi entender, de este ensayo es su interés en abarcarlo todo, lo cual lleva también a valoraciones problemáticas; ¿qué pueden significar para el nivel de los lectores a que se destina la obra nombres como los de B. Bauch (30) o C. Ehrenfels (137), cuando no se tratan expresamente a Merleau-Ponty (mencionado de pasada como seguidor (!) de Sartre) o a Zubiri? ¿Es realmente orientadora la extensa «Bibliografía» (273-84), o será más bien un índice de lecturas, no igualmente bien orientado en los distintos capítulos, del autor? Muy valiosos, en cambio, son los preciosos índices onomástico y temático.

Me pregunto, finalmente, si el intento de autor de aislar un factor común a todo el pensamiento actual en el hecho de que «es más partidario del devenir que del ser» (20) es suficientemente comprensivo y, sobre todo, sale airoso al final del trabajo.

Estas posibles dificultades no lo son tanto del autor en concreto cuanto del tipo de obra que ha querido escribir. Sin embargo, estos estudios no son inútiles y el autor muestra una notable familiaridad con el tema. Si la obra consigue su propósito inicial, teniendo presente el tipo de lectores a que va dirigida es algo que no me atrevo a contestar, sobre todo considerando que el genérico «lector no iniciado» recubre los grados más variados y, sobre todo, los intereses más dispares; confío más bien en que la amplia experiencia del autor en Institutos de E. M. sea un buen apoyo.

A. Pintor-Ramos

A. Segura, *El estructuralismo de Althusser* (Barcelona, Diosa, 1976) 350 pp.

Entender con rigor y sin gesticulaciones la joven filosofía española es empresa nada fácil, pero extremadamente sugestiva. Parece evidente que hay un sensible cambio de tono, de preocupaciones, de intereses. La tesis doctoral de A. Segura es significativa y digna de tenerse en cuenta tanto por su originalidad como por su rigor.

No se trata de una de tantas glosas del pensamiento de Althusser. Más bien es un estudio sobre el «fenómeno» Althusser, cuya seductora brillantez y tono rotundo

le han valido el prestigio de que goza hoy en el mundo intelectual; afrontar con valentía los riesgos de las modas, de lo demasiado próximo a nosotros no es el menor de los méritos de este estudio.

Althusser toma como modelo de lectura la que Marx hizo de la Economía política y la ve como lectura doble: al lado de la lectura directa, hay otra más profunda, «sintomática», que busca las lagunas, los silencios del discurso. Althusser se propone hacer lo mismo con la obra marxiana y, más en concreto, con *El Capital*, texto científico base de una operante teoría marxista. Así se consigue una sistematización aparentemente rigurosa, con apariencias científicas y de un refinamiento teórico cuyas consecuencias más visibles son el antihumanismo, la supresión del sujeto humano bajo el imperio de la estructura.

Frente a ello, A. Segura propone, a su vez, una doble lectura de Althusser. Piensa que las consecuencias extremas de su filosofía dependen de un retorno enmascarado del hegelianismo, al cual aparentemente Althusser convierte en blanco de su crítica, y esto termina por alejarlo de la problemática esencial de Marx. En el fondo, Althusser sirve para mostrar lo contrario de lo que pretende: «El descubrir que todo encadenamiento por brillante que sea es opresivo, que todo sistema por tranquilizador que parezca es humillante, es una deuda que tenemos para con Althusser y de la que éste no aceptaría seguramente ser acreedor» (9). De ahí que el primer título de este trabajo —«La esencia hegeliana del fenómeno althusseriano»— fuese quizá más preciso que el que ahora tiene.

El estudio se organiza en tres partes, con una introducción y unas conclusiones. En la introducción, se estudia el fenómeno del althusserianismo, la formación de su obra y su contexto sociológico. La primera parte dedica un amplio capítulo a las «fuentes» del pensamiento althusseriano, siendo de destacar la enorme influencia teórica de G. Bachelard (27-40) y la de Lacan del que depende un concepto tan fundamental como el de «sobredeterminación» (45-7); otro capítulo trata de los «métodos»: el formulado y el de hecho aplicado por Althusser. La segunda parte, en cuatro capítulos, expone los conceptos teóricos fundamentales del filósofo. La tercera parte, la más amplia y original, intenta verificar la hipótesis del hegelianismo de Althusser; un capítulo preliminar recoge las principales críticas hechas a su intento, y ocho capítulos examinan la filiación hegeliana de las principales nociones althusserianas. La conclusión es clara y fundamentada: «En definitiva, Althusser, a través de su versión aparentemente estructuralista de Marx, nos ha dado una interpretación de 'El Capital' más hegeliana que la de Marx mismo» (333). De modo más claro: «Lo que Althusser ha retenido de Hegel es su lado *estático*, el sistema, no el método. Por eso se permite con facilidad atacar el historicismo hegeliano. En su ataque subyace el Hegel de la Enciclopedia y de la Ciencia de la Lógica, no el de la Fenomenología, pero excluye de él al sistema y sobre todo excluye la identificación entre método y sistema» (199). En resumen: la doble lectura de Marx se apoya en una subrepticia doble lectura de Hegel y el retorno inconsciente del espíritu hegeliano del sistema total —no de sus contenidos, expresamente rechazados— hace inviable la lectura propuesta por Althusser que deja de lado la batalla marxiana por la liberación del hombre. La «ruptura epistemológica» sería su más notorio resultado.

Se trata de un estudio sugestivo y apasionado, conducido con un notable rigor y un buen conocimiento de los textos, que me parece una importantísima contribución española al conocimiento de Althusser, demostrando que un tema actual y polémico también en España puede ser tratado sin mimetismos serviles y de un modo más riguroso que el tradicionalmente ensayístico. La obra se cierra con una importante bibliografía de y sobre Althusser.

A. Pintor-Ramos

José Luis Abellán, *El erasmismo español* (Madrid, Ed. Gráficas El Espejo, 1976).

La extensa investigación de Marcel Bataillon sobre el tema de las relaciones entre Erasmo y España, produjo el espejismo de que, tras de aquella ingente aportación, no quedaba nada que añadir. El interés que ofrece el nuevo libro de Abellán está precisamente en mostrar que no es así. No sólo porque el libro de Bataillon tuviera alguna laguna, inevitable en ese tipo de estudios, sino porque, tras una investigación de ese calibre, parece imponerse una labor de rastreo, de exégesis y de interpretaciones.

El libro del profesor Abellán es precisamente de este último carácter. En aproximadamente trescientas páginas caracteriza el movimiento erasmista español con una serie de notas que lo encuadran dentro de la historia intelectual española, dotándole de determinada significación. En primer lugar, se muestra con abundancia de datos y de razonamientos la existencia de un renacimiento filosófico español, del cual el erasmismo es a la vez una de sus etapas y caldo de cultivo de otras manifestaciones posteriores, como pueden ser las importantes aportaciones de los médicos-filósofos. En segundo lugar, se intenta definir por primera vez lo que constituye el núcleo esencial del erasmismo español, con lo que se nos ofrece un criterio —hipotético, desde luego, pero hasta ahora único— para delimitar lo que sea o no erasmismo. En tercer lugar, se subraya a lo largo del libro la actualidad de diversos aspectos del erasmismo; sobre todo, desde el punto de vista religioso, en el evangelismo de la Iglesia Católica, tras el Concilio Vaticano II; y desde el punto de vista político, en el movimiento de europeización que mueve los impulsos de la actual sociedad española.

Dentro de esta triple caracterización, indudablemente el segundo punto ofrece una especial importancia en el ámbito de la historia del pensamiento. Era sabido que la metáfora del cuerpo místico de Cristo ocupaba un lugar excepcional en el movimiento erasmista, hasta el punto de que el nombre con que ha solido conocerse —«Philosophia Christi»— aludía directamente a ello. El problema está precisamente en que esa metáfora era un lugar común de la literatura religiosa prácticamente desde San Pablo, que la había formulado por primera vez. La aportación de Abellán está en haber sabido ver lo más peculiar en la interpretación erasmiana de esa metáfora. Esa peculiaridad queda situada en lo que el autor llama la interpretación horizontal de dicha metáfora. La interpretación contrapuesta era la vertical, característica de la Edad Media, según la cual se da predominio a la cabeza sobre los miembros; es cierto que todos formamos parte del mismo cuerpo, pero en la relación entre la cabeza (Cristo) y los miembros (hombres), los medievales enfatizan la dependencia de éstos con respecto a aquélla, de tal modo que esa relación aparece con marcado carácter jerárquico. Por el contrario, entre los erasmistas el acento se pone en la relación igualitaria de los distintos miembros entre sí; de aquí que Abellán hable de interpretación horizontal. Por eso, frente a la medieval hermandad de filiación, los erasmistas contraponen la renacentista hermandad de naturaleza. Los valores de la solidaridad y la fraternidad quedan puestos de relieve en esta interpretación horizontal, frente a los de la obediencia, dependencia y pasividad que daban el tono de la interpretación vertical.

José Luis Abellán resalta además —en una indagación sociológica digna de nota— la raíz de esa interpretación horizontal en los problemas socio-religiosos del XVI español, resaltando cómo entre los erasmistas se daba un fuerte componente judeoconverso; éstos habían intentado subrayar la igualdad de todos los cristianos —hijos del mismo Padre—, con el deseo, al menos en parte, de paliar una injusta estructuración social donde los cristianos nuevos eran claramente discriminados frente a los viejos. Con ello el autor ilustra un tipo de investigaciones donde el mundo de las ideas y el de las estructuras socio-económicas se involucran recíprocamente, influyendo unas sobre otras.

El desarrollo de las tesis del libro a través de los capítulos dedicados al mito de Cristo —así lo llama el autor—, donde se dedica amplia atención al pensamiento de fray Luis de León, fray Luis de Granada, Juan de Avila, Alejo de Venegas, Andrés Laguna, prestan especial interés a este estudio.

J. M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras

Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976) 850 pp., 46 ilustr.

Presentamos un libro nuevo en la historia de la cultura española. Nuevo no ya por su reciente publicación cuanto por ofrecer una visión nueva y unitaria de la historia de los planteamientos radicales de nuestra religiosidad desde 1500 a 1700. No se trata de una monografía sobre un autor concreto, o sobre una familia religiosa, o sobre una de las llamadas escuelas espirituales, o sobre algún movimiento religioso más o menos limitado de la época, como la obra de Bataillon sobre Erasmo y España, o la de A. Márquez sobre los alumbrados. Se trata de un corte vertical



y horizontal, a la vez, en uno de los caminos o vías espirituales españoles del siglo de oro, llamado por los autores que lo vivieron y nos lo transmitieron *via de los recogidos* o del *recogimiento*. El constituye la mística española primera de aquel siglo en el orden cronológico, y la primaria y fundamental, si atendemos a su importancia. Todas las demás vías espirituales contemporáneas están en estrecha relación de dependencia, oposición o complementación con la mística española.

El recogimiento comenzó a ser vivido en las casas de oración, de retiro o de recogimiento de los franciscanos observantes en torno a 1470 ó 1480; se alimentó con las obras editadas por el cardenal Cisneros, que había sido guardián y recogido en el convento de la Salceda, a la que legó su rica biblioteca; fue codificado por Francisco de Osuna, recogido en la Salceda durante varios años en su *Tercer Abecedario Espiritual* y en el *Cuarto o Ley de Amor*, por Bernabé de Palma en *Via Spiritus* y por Bernardino de Laredo en *Subida del monte Sión*. En esta espiritualidad se formó Santa Teresa de Jesús, que siguió este camino con todas sus fuerzas (*Vida*, IV, 6) y tuvo por maestro al *Tercer Abecedario* de Osuna a lo largo de cerca de veinte años.

El libro se titula *Los recogidos* para contradistinguirlos de los *alumbrados*, que vivieron a la par desde 1510 hasta 1523 en la Alcarria. Estos últimos constituyeron una mística desviada, nacida de la mala inteligencia de la mística de los recogidos, y propagada en un medio muy espiritualizado de conversos judíos en la provincia de Guadalajara. No fueron primero los alumbrados y después los recogidos, sino por el contrario primero se desarrolló la mística auténtica, ortodoxa, de los recogidos y de ella nació la de los alumbrados, como mala inteligencia de buena doctrina. Eso indican expresamente Francisco de Ortiz y Francisco de Osuna, que convivieron varios años con los grupos alumbrados y trataron de ayudarlos e iniciarlos en la oración mental y en la doctrina sobre el amor. La palabra *recogido* y *recogimiento* no ha sido inventada por los autores del libro, sino sacada de los escritos místicos de la época, pertenecientes a esta vía, los cuales justifican el empleo de ese nombre con muchas e importantes razones (p. 36).

El libro se subtitula *Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, porque desde la del recogimiento, como mística primera, primaria y fundamental, la obra ofrece una visión unitaria de los problemas espirituales que por razón de la oración afectiva se desarrollaron dentro de la orden franciscana, a partir de 1523; en la orden dominicana, especialmente desde 1550 a 1560 y en la Compañía de Jesús, recién fundada, antes de fijar Mercuriano el modo de oración de la orden en 1575. Así mismo esta mística es puesta en relación con la de los alumbrados, con la de Erasmo, con las demás vías espirituales contemporáneas y con el índice de libros prohibidos de Fernando de Valdés de 1559. La mística recogida es presentada en extensión a lo largo de dos siglos y en profundidad, dando a conocer sus sistemas y sus ideas fundamentales.

La obra consta de dos partes. La primera, pp. 20-391, expone los antecedentes y sistemas principales del recogimiento en las obras maestras y en los autores principales de esta experiencia mística. Antecedentes (cap. 1), historia (cap. 2), protagonistas (cap. 3), primeros pasos (cap. 5), esquema de la vía del recogimiento (cap. 6), sistema de Francisco de Osuna (cap. 6), de Francisco de Ortiz (cap. 7), de Bernabé de Palma (8), Bernardino de Laredo (9), fray Juan de los Angeles (11), Antonio Sobrino, San Pedro de Alcántara, Beato Nicolás Fáctor, Antonio Ferrer, Antonio de Panes y de otros franciscanos (caps. 10 y 12).

La segunda parte, pp. 392-778, compara la mística recogida con otras vías espirituales de la época y trata de dar una idea de los problemas que creó y de su supervivencia dentro y fuera de la orden del Poverello, en la orden dominicana, en la Compañía de Jesús, en los benedictinos, cartujos, jerónimos, trinitarios, mercenarios, mínimos, capuchinos, carmelitas, agustinos y autores del clero secular. Así mismo dedica un capítulo breve y apenas indicativo a las fuentes de esta espiritualidad, a algunos de sus reflejos en la poesía española y a su extensión a Portugal. Lástima no haya hecho lo mismo con otras naciones de Europa, especialmente con Francia. Los capítulos dedicados a las crisis que la espiritualidad recogida produjo en la orden de Santo Domingo y de San Ignacio resultan en extremo interesantes.

El libro termina con unas reflexiones a modo de conclusiones, bibliografía, índices de autores y de materias.

Realmente constituye una nueva visión de la mística española. Numerosos pro-

blemas quedan iluminados desde una misma realidad. Por otra parte abundan los temas totalmente nuevos en la historia de nuestra mística, tales el de la aniquilación o conocimiento de nuestra contingencia, el del engrandecimiento del alma, la reflexión de las potencias a su unidad, el fondo del alma, el conocimiento por amor, el acallamiento del entendimiento especulativo y práctico, el tocamiento del Espíritu al alma, la integración del hombre en sí mismo, como punto de partida de la mística, y tantos más.

La obra ha sido compuesta en equipo por el Seminario Francisco Suárez de la Fundación Universitaria Española de Madrid, que tan buenos servicios está prestando a la cultura española. Esta Fundación ha sabido crear un grupo de investigación y de pensamiento que está abriendo cauces abandonados en la actual historiografía española. Preside este equipo Melquiades Andrés, profesor de historia de la espiritualidad en Salamanca y en Burgos. El ha sido alma de esta investigación. Le han ayudado otros profesores. Fruto de su trabajo es la obra que reseñamos. Ella constituye una aportación importante en la historia de la espiritualidad y de la cultura española. Desde ahora en adelante no podrá ya ser escrita *sub specie Erasmi*, o de los alumbrados, o de los protestantes. Ha quedado patente el hilo conductor al aislar y precisar la naturaleza de esa mística primaria y fundamental. Ese es el valor más importante de esta obra. También es de destacar el acopio amplísimo de materiales utilizados. Es buena la presentación, pero abundan las erratas de imprenta.

Nuestra enhorabuena a los autores y a la Fundación que ha posibilitado la realización de obra tan importante.

J. M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras

Melquiades Andrés Martín, *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporáneos (1523-1580)* (Burgos 1976) 64 pp.

He aquí un valioso intento de clasificar la naturaleza de los alumbrados de Toledo de 1525. Sobre ellos se ha tratado hasta ahora de proyectar la luz de antecedentes gnósticos, neoplatónicos, de las herejías medievales, de los sadilíes, de los erasmistas, de los protestantes, pero no se había preguntado a los autores contemporáneos españoles. Más aún se decía que después del decreto inquisitorial de 1525, nadie había hablado de ellos hasta Juan de Maldonado, conqunse avecinado en Burgos en sus *Opusculos*, publicados en 1541 y el cronista Alonso de Santa Cruz, en su *Crónica del Emperador Carlos V*, en 1551. El autor de esta obra recoge 17 testimonios, a veces se trata de series de testimonios directos, no alumbrados, entre 1523 y 1575, es decir, hasta la segunda oleada de alumbrados, llamados extremeños.

Estos testimonios provienen del capítulo general de los franciscanos reunidos en Toledo en 1524, decreto inquisitorial de 1525, afirmaciones de Francisco de Osuna (1527-1530), Francisco de Ortiz (1529), Diego Gracián de Alderete (1529), Alfonso de Valdés (1928-29), Doctor Vélez (1531), Bernardino de Laredo (1529-35), Luis de Maluenda (1532-39), Juan de Maldonado (1541), San Juan de Avila (1523-56), Alonso de Santa Cruz (1551), Melchor Cano (1559), Bartolomé de Carranza (1559), Juan de la Peña (1559), Jerónimo de Nadal (1550 ss.), Baltasar Alvarez (1575). El autor está convencido de que estos términos se pueden multiplicar leyendo a los autores de entonces, en especial los que escribieron en la década de 1550 a 1580. Existen además otros muchos testimonios indirectos, que el autor no ha querido tratar largamente en este estudio, a los que se refiere en las pp. 43-46.

El conjunto de testimonios, unos más descriptivos, otros más impresionistas, constituye una aportación de primera categoría para conocer la naturaleza del movimiento alumbrado. Por ello el autor, después de encuadrar cada afirmación y a su autor, deduce unas conclusiones o notas que a juicio de los autores contemporáneos tipifican decididamente la naturaleza de aquel movimiento. Según parecer de los escritores contemporáneos, se trata de una vía espiritual, o de perfección, recién inventada, y llamativa, o escandalosa, por los tropiezos a que daba lugar, basada en una mala interpretación de la ley del amor cristiano, como abreviación del Nuevo Testamento. Esta vía no armoniza bien acción y contemplación, practica una caridad no universal sino de grupo o secta, y es una mala interpretación de la mística recogida en lo referente a la iluminación divina y tocamiento de Dios al alma, al dejamiento a la acción de Dios, al cultivo de la oración mental solamente, con exclusión de la vocal, a la consideración del amor de Dios en el hombre como Dios,

y a otros extremos. Este complejo doctrinal y práctico lo vivieron y propagaron con exagerada suficiencia un grupo de personas, reducido de número, *de ascendencia semita*, que creían que habían encontrado el atajo más breve y seguro para ir a Dios y transformarse en El. Se trata, pues, de una vía de espiritualidad nueva, ocasión de múltiples tropiezos, española por sus cuatro costados, autóctona cién por cién.

Estas afirmaciones de los contemporáneos coinciden sustancialmente con las de los alumbrados, que consideran su espiritualidad como vía abreviada y segura de perfección, basada en la ley del amor, y reducida en última instancia a echarse en los brazos de la acción de Dios, en lo que los místicos llamaban *pati divina*, saber no hacer, no pensar nada, proceder por vía de recepción no de aprehensión. Este aspecto pasivo místico no es rectamente entendido por los alumbrados o perfectos.

El autor está convencido que el parecer de estos autores no puede ser preterido en el futuro cuando se trate de fijar la naturaleza del movimiento alumbrado de 1525. Además cree que ellos en conjunto hicieron diana.

Magnífica y luminosa aportación la del autor en esta pequeña obra que constituye la primera lección del curso 1976-77 en la facultad de teología de Burgos.

J. M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras

Melquiades Andrés Martín, *La supresión de las facultades de teología en las universidades españolas (1845-1855)* (Burgos 1976) 307 pp.

Se trata de un libro de documentos, precedido de una larga e interesante introducción, que desgrana los aspectos prácticos de la cuestión. Los documentos contienen la historia de la supresión de las facultades de teología en nuestras universidades en 1852, como consecuencia del concordato firmado con la Santa Sede el año anterior. ¿Cómo se llegó a este extremo? ¿Fue una persona determinada la que terminó con cinco siglos de historia gloriosa de nuestras facultades de teología universitaria? ¿Fueron todos a una, como en el famoso drama de nuestra literatura? ¿Fue efecto de negociaciones entre la Iglesia y el Estado? ¿Cómo se resolvió el problema de la graduación de los eclesiásticos? ¿Cómo es la ciencia teológica, necesaria en toda iglesia viva? ¿Contribuyó esto a unir o a dividir a nuestro pueblo durante el siglo XIX y lo que va del XX? Porque el aspecto práctico, a juicio del autor, no se reduce sólo a la desaparición de una institución centenaria. Los efectos de esta medida se reflejan de modo llamativo en la historia de la iglesia española. «Si los españoles no hemos tenido teólogos en la segunda mitad del siglo XIX y XX han sido por falta de instituciones adecuadas. Si el clero español, tan humanista en los siglos XVI, XVII y XVIII no ha dado sino un número reducido de sabios y literatos en la centuria 1850-1950, ha sido por lo mismo» (p. 17). Nos ha faltado una ciencia eclesiástica que ilumine por su base las grandes decisiones.

El libro consta de introducción y documentos. Estos van clasificados en seis apartados: antecedentes, preparación del concordato de 1851, redacción del famoso artículo 28 y nota diplomática secreta adjunta al mismo, supresión de las facultades de teología por decreto real, exigido por la nota aneja al artículo 28 del concordato, elaboración del nuevo plan de estudios eclesiásticos y de grados académicos en los seminarios y para solos efectos eclesiásticos, restauración de las facultades de teología en las universidades civiles en 1854 y supresión definitiva de 1868. Todos los documentos pertenecen a la década 1845-1855, salvo el primero y los dos últimos, fechados en 1842, 1868 y 1893 respectivamente.

Aparte de los documentos como instrumento importante de trabajo para el historiador de la iglesia y de la cultura española del siglo XIX, merece ser destacada la larga introducción dividida en los mismos seis apartados en que se clasifican los documentos, con alusiones múltiples a los seminarios centrales, carrera breve, reducción del valor de los grados académicos de la Iglesia al ámbito eclesiástico, etc. Hay que destacar la reflexión final, pp. 51-56, cuya lectura recomendaríamos a cuantos ocupan alguna responsabilidad en la organización de centros universitarios eclesiásticos. Además del conocimiento de este episodio de nuestra historia se desprenden lecciones de interés en el campo de las relaciones Iglesia-Estado, merecedoras de análisis cuidadoso.

La supresión de las facultades de teología fue decisión del Nuncio, apoyándose en quejas razonables de los señores Obispos, pero no encaminadas tanto a la supre-

sión de las facultades cuanto a la solución de las dificultades que la presencia de los seminaristas dentro de la universidad civil entrañaba en unas circunstancias determinadas de nuestra historia. No se intentó enderezar y coordinar, se acudió a la solución de matar una institución secular. Los efectos fueron graves: empobrecimiento de la ciencia teológica, divorcio entre universidad y teología, falta de instituciones teológicas universitarias, decadencia cultural del clero, separación entre cultura eclesiástica y civil, lenguaje diferente. «Hay que aprender la grave lección de este episodio de nuestra historia. Otros países encontraron solución para no suprimir las facultades de teología. Francia no las conservó, pero creó los institutos católicos que las suplieron con creces. En España no las conservamos ni creamos algo que las sustituyera adecuadamente» (p. 56). Destruimos antes de construir y sustituir. Proyectamos una solución que nunca realizamos durante el siglo XIX ni en los primeros cuarenta años del XX.

Esta es la problemática del libro, bien presentado, que describe el proceso de secularización de la universidad española en los cincuenta primeros años del siglo pasado y el ámbito cultural en que se cultivó la teología desde 1850 hasta 1940.

J. M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras

José Luis Villar Palasí, *La interpretación y los apotegmas juridico-lógicos* (Madrid, Editorial Tecnos, 1975) 270 pp.

Se trata de una obra de hermenéutica jurídica centrada sobre la interpretación aplicativa. El Código civil, ante la presencia de lagunas legales, permite al juez, al abogado y al jurista en general, la utilización de apotegmas o aforismos generales (la analogía, argumento *a pari*, *a fortiori*, etc.), que se estudian aquí desde la situación actual de la lógica, en su aplicación al derecho. Toda la obra puede tenerse como un comentario al nuevo título preliminar del *Código civil*, publicado el 9 de julio de 1974, en el *Boletín Oficial del Estado*, n. 163. Ahí se señala el modelo interpretativo a seguir en España, teniendo en cuenta que las normas «se interpretarán según el *sentido propio de sus palabras*, en relación con el *contexto*, los antecedentes históricos y legislativos y la *realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas*, atendiendo, fundamentalmente, al *espíritu y finalidad de aquéllas* (cap. II, art. 3 y 4). La presente obra, aunque desciende a casos concretos, pretende un estudio teórico de las nuevas perspectivas, destacando, principalmente, la importancia de la lógica, como instrumento auxiliar del que aplica la norma jurídica.

Para conseguir esa finalidad pretendida, divide la obra en cinco capítulos. El primero, a modo de introducción general, trata de la *interpretación jurídica* (pp. 7-40), estudiando el enfrentamiento entre la norma y su aplicación concreta, dentro de un contexto socio-político. Así ventila la problemática del modelo interpretativo general y del modelo a seguir en la práctica, según la nueva legislación. El cap. II, *la interpretación en conexión* (pp. 41-86), señala cómo la nueva redacción del *Código* impone la interpretación en relación con el *contexto*. Pero, el contexto de un ordenamiento apunta a la estructura de un sistema jurídico y esa estructura puede entenderse en orden a la totalidad de la ley, a las leyes relacionadas o conexas y también a una conexión *extra legem*. Esto le permite relacionar derecho y estructura, estudiando los caracteres fundamentales de la estructura, su funcionalidad y su relación con la teoría de clases y conjuntos. Diríamos que el jurista aparece subordinado a la teoría estructuralista, base de la metodología jurídica y de una hermenéutica coherente. Con esto, Villar Palasí piensa que ha definido el sentido de las nociones jurídicas. El paso siguiente es el de sacar las inferencias pertinentes.

Por eso, en el cap. III, *interpretación y lagunas de la ley* (87-128) se detiene en la peculiaridad semántica del derecho, en la definición, división y descripción, aplicadas a la claridad en derecho y en el mundo de los hechos. Los postulados jurídicos nacen, precisamente, para subsanar la duda interpretativa, completar las lagunas legales, aclarar la evidencia y notoriedad jurídicas. *La interpretación operativa e integrativa* (129-46), objeto del cap. IV, estudia la especial naturaleza de los principios generales del derecho, la distinción entre las máximas jurídicas y los apotegmas lógicos, contrastando la visión filosófica con la estrictamente jurídica. Y es ahora, cuando aparece, con mayor acento, el contraste entre normas y aplicación, entre principio general y mundo concreto. La política determina el contenido y oportunidad de la norma; la lógica se hace más necesaria para hacer transparente la

norma, ante la complicación creciente de la vida social. Finalmente, el último capítulo, *los argumentos lógico-formales y los apotegmas lógico-decisionales* (147-256), estudia, con extensión, el valor de la lógica, para explicitar el contenido de la ley, su misión de hacer claras, distintas y coherentes las nociones jurídicas. Señala también el autor, que la lógica tiene una función social: no sólo asegura la coherencia del derecho, controla su racionalidad y regula su aplicación, sino que también obtiene el consenso de la sociedad a que se dirige. Este último capítulo, que corona la obra, es el de mayor importancia, dada la actualidad de la problemática de las relaciones entre derecho y lógica. Señala, muy acertadamente, el perenne valor del Estagirita, cuyo pensamiento oscila entre la lógica de lo concreto y abstracto, entre lo necesario y lo probable. La analogía en sus múltiples variedades, la inducción, el ejemplo, la continua mezcla entre inducción y deducción son otros tantos aspectos de la lógica, en sentido amplio, que permiten ayudar eficazmente a la aplicación de la norma. Especialmente importantes son las vías que abre el autor, para analizar algunos principios jurídicos, desde las propiedades de las relaciones implicadas, que pueden influir en la inferencia aplicativa. Señala, como fallo fundamental de toda lógica deontica, el querer aplicar el principio de no contradicción al derecho y se detiene en las dificultades especiales planteadas por las normas permisivas y prohibitivas, en orden a la inferencia lógica, da una visión de la posible logización del derecho y de sus límites internos y externos.

La obra es sumamente interesante para el jurista y el lógico, ambos pueden enriquecerse mucho del mutuo contacto. Pero no se trata de ninguna obra de lógica jurídica y pienso que el autor tiene algunas confusiones en su terminología. Dice que no utiliza el metalenguaje. Probablemente entiende por metalenguaje el lenguaje técnico-formal de la lógica deontica. Pero eso es una confusión, porque metalenguaje puede ser el castellano que utiliza para explicar sus nociones y el lenguaje formal de la lógica deontica no siempre es metalenguaje.

La misma palabra *silogismo* la utiliza confusamente, sin que parezca tener claridad acerca de su sentido estricto y de sus extensiones; lo mismo le sucede con la palabra dialéctica. La lógica de las preguntas o erotemática no tiene necesariamente que ser formalizada dentro de una bivalencia y no parece conocer las lógicas polivalentes y sus posibilidades al respecto. Igualmente creo que el principio de no contradicción debe aplicarse a toda lógica, aunque sin darle el valor absoluto que le da Villar Palasí. Expresiones como éstas «argumentos pseudo-lógicos o formales» (p. 150), revelan igualmente poco conocimiento de la lógica, ya que lo estrictamente lógico es precisamente lo formal, aunque comprendo que sea necesario extender la noción de lógica, en sentido riguroso, para algunas aplicaciones jurídicas. Igualmente, las máximas jurídicas encontrarían un hermoso paralelo en los apotegmas lógicos o reglas generales de la consecuencia y no parece tener claridad al respecto, ni tampoco está bien informado de la historia de la lógica.

Algo aparece claro en esta obra y es la necesidad de que los juristas, de todo tipo, estudien seriamente la lógica formal y sus extensiones. Los lógicos encontrarán en el derecho un enorme campo de posibilidades aplicativas, que iluminan grandemente su naturaleza, la necesidad de ampliar sus cuadros y de hacer un reajuste extensivo de algunas nociones fundamentales. Y me parece muy acertada su referencia a las grandes posibilidades de la lógica, retórica y tópica del Estagirita, aunque sea insuficiente.

Vicente Muñoz Delgado

Eloy Terrón, *Ciencia, técnica y humanismo* (Madrid, Las Ediciones de El Espejo, Editorial Gráficas Espejo, 1973) 261 pp.

La obra se centra en su totalidad en la naturaleza y función social de la ciencia. Se trata de comprender la ciencia en el entramado de la actividad humana, en la doble perspectiva histórica y actual. Desarrolla el tema en siete capítulos. El primero de ellos, *la actividad humana, raíz del conocimiento* (pp. 17-46), estudia la relación entre trabajo y conocimiento, el trato de los hombres como fuente de experiencia, componentes intelectuales y emocionales del conocimiento humano y sitúa la perspectiva general de la obra. El cap. II, *ciencia, técnica y humanismo* (pp. 49-75) dilucida la naturaleza y el papel de la ciencia, la concepción antigua y nueva de la ciencia, la ciencia en la etapa preindustrial y en la industrial, la relación entre

ciencia y técnica, técnica y humanismo. El cap. III, *raíces de la tecnología moderna* (78-97), estudia el conocimiento técnico productivo hasta el siglo XIX, dentro de la tradición intelectual, y continúa con la relación entre industrialismo y técnica en el mundo actual. *La novedad como valor categórico del mundo actual* (pp. 101-15), tema del cap. IV, estudia la glorificación de lo nuevo en las llamadas naciones democráticas, donde el cambio permite la evasión de la sociedad por innovaciones tales como la televisión, el cine o el coche, conduciendo a una postura acrítica, respecto del presente y a un rechazo de la experiencia histórica. Sigue el tema en el cap. V, *cambio y permanencia* (pp. 119-81), donde estudia el neo-empirismo, que pone la ciencia al servicio del capitalismo industrial, haciendo hincapié en la necesidad de unir experiencia y conciencia, en concebir la investigación como recogida especializada de la experiencia y en que la ciencia de la época de la superespecialización es un conocimiento integrado y un asidero permanente del hombre. Los caps. VI y VII estudian, respectivamente, *la importancia y las condiciones de la crítica científica* (185-215) y *la libertad como creación* (219-227). Finalmente, la obra lleva un apéndice acerca de la educación como problema capital de la sociedad industrial.

Se trata de un libro escrito por un hombre que conoce la teoría y la práctica de la investigación científica. Por eso, se fija tanto en la ciencia en concreto, como actividad humana, como resultado y base de la productividad. De ahí la distinción tan destacada en toda la obra entre el solemne aparato de la ciencia como las teorías, leyes, fórmulas, instrumentos y aparatos de investigación, por un lado, y la experiencia humana con el verdadero conocimiento, por otro. Terrón rechazaría sin duda el famoso tercer mundo de Popper. El objetivo de la ciencia, tanto en el pasado como en la actualidad, no debe despegarse de su origen humilde y transformarse en actividad independiente del hombre. De ahí se deriva la perfecta comprensión de la ciencia hecha y la ciencia en acción, de la relación entre ciencia y tecnología. La ciencia es la guía de la acción, la tecnología es la ciencia aplicada y ambas facilitan el crecimiento del conocimiento humano. Así se llega también a la verdadera noción de ciencia, eliminando concepciones erróneas, debidas a la exagerada especialización y a la renuncia a una organización del conocimiento. La verdadera ciencia es humana, inspiradora de confianza y seguridad, es una fuerza decisiva en la liberación del hombre. Amor a la técnica y a la humanidad son la misma cosa.

Vicente Muñoz Delgado

J. González Ibeas, *Introducción a la Física y a Biofísica* (Madrid-Barcelona-Bilbao, Editorial Alhambra, 1974) XI+533 pp.

Reproduce fundamentalmente unas lecciones de Física para médicos, en la Universidad Autónoma de Barcelona. Se divide en seis partes, tratando sucesivamente estos temas: Mecánica, Termología y Termodinámica, Electricidad y Electrónica, Ondas, Óptica, Física atómica y Física nuclear. Constituye una excelente introducción, donde se extrema la claridad y lucidez, para hacer asequible los temas a los alumnos de primero de Medicina. El cuerpo humano y, en general, todos los seres vivos tienen mucho en común con las máquinas, pudiendo aplicarles casi todas las leyes de la física y gran parte de los instrumentos físicos, como rayos X, oscilógrafos, encefalógrafos, etc. Como son unas lecciones para médicos, se centra en las aplicaciones biofísicas, procurando evitar, en la medida de lo posible, la técnica que exige conocimientos superiores. En cada una de las partes señaladas, después de la doctrina general, vienen las aplicaciones biofísicas e instrumentales. Por ejemplo, al estudiar la física de los fluidos, saca las aplicaciones a la sangre humana y a la respiración.

La obra es de enorme interés, no sólo para médicos. Pienso, especialmente, en la importancia para los filósofos, tanto en la exposición puramente teórica como en las aplicaciones.

Vicente Muñoz Delgado

R. Sierra Bravo, *Técnicas de investigación social. Ejercicios y problemas* (Madrid, Paraninfo, 1976) 462 pp.

Es una obra de metodología teórico-práctica de gran importancia. Se divide en cinco secciones: Operaciones básicas preliminares, Muestras, Observación, Clasificación y Análisis. La estructura de la obra corresponde a la metodología general de

las ciencias, con las aplicaciones a la ciencia social positiva. Enseña cómo se ha de determinar el problema a investigar, la formulación de hipótesis, operacionalización de variables; manera de emplear las muestras, con la determinación de su tamaño y del posible error, como punto especial de las ciencias sociales; los tipos de observación y recogida sistemática de datos empíricos, como las encuestas; manera de clasificar y tabular los datos observados, su análisis, manera de deducir relaciones entre esos datos y valoración de los resultados. Tiene ejercicios y problemas, agrupados según los diferentes estadios de la investigación social, siempre precedidos de una introducción teórica, poniendo las soluciones con indicaciones pertinentes, cuando le parecen necesarias. Procura mantenerse dentro de cierto carácter general, evitando problemas de alta técnica.

Una obra muy completa y de mucha utilidad en el presente momento cultural de España.

Vicente Muñoz Delgado

Manuel Garrido y otros, *Aspectos de la filosofía de Quine* (Universidad de Valencia, 1976) XIV+168 pp.

Contiene las comunicaciones presentadas al V Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia, celebrado los días 28 y 29 de agosto de 1974 en un hotel de Cullera, organizado por el Departamento de Lógica y Filosofía de la ciencia de la Universidad de Valencia. Los trabajos incluidos se refieren a problemas de lógica formal, filosofía de la ciencia y semántica como teoría del significado y como teoría de la referencia. Entre los referentes a la formalización, está el trabajo de R. Beneyto, que presenta cuatro programas de computación de los algoritmos veritativo-funcionales, siguiendo el estilo de Quine de calcular las funciones veritativas. Utiliza la notación polaca invertida, es decir, poniendo los funtores después de los argumentos, que considera ventajoso, desde el punto de vista de la mecanización. El primer programa es de carácter general, el segundo decide si un esquema es o no tautológico, otro presenta la prueba de la consistencia y otro decide si un esquema es contingente, contradictorio o tautológico. Sanmartin continúa su trabajo de *Teorema* (n. 8 de 1972), buscando la prueba del sistema de Quine, titulado *Nueva fundamentación de la lógica matemática*, tratando de mostrar que la consistencia implica la renuncia al axioma de elección. Eso no parece tan grave, si se considera que los conjuntos que violan dicho axioma son suplementarios y auxiliares y continúa siendo válido en los dominios usuales.

En cuanto a filosofía de la ciencia, se publica aquí un trabajo de J. Mosterín, partiendo de la duda de la dicotomía analítico-sintético, analizando el holismo de Quine, entre teorías matemáticas y teorías físicas, poniendo en duda el abismo entre física y matemática, apoyado en los análisis de Sneed, con especial referencia a las teorías axiomáticas y de modelos. Estos tres trabajos son los de mayor interés técnico. Los restantes se refieren a la semántica y filosofía de la lógica.

Jesús Rodríguez Marín discute los problemas suscitados por la teoría de la opacidad referencial en los contextos *opacos*, es decir, en los que no se puede aplicar el principio de sustituibilidad de los idénticos, ni poner cuantores, ni usar la regla de generalización. R. Marín aplica esa doctrina a los enunciados imperativos y deónticos. R. Quesada estudia la teoría de la referencia de Quine en orden a la identidad, como relativa al vocabulario entero de una teoría, basado en la doctrina de Geach, explicando la actitud de Quine hacia los términos singulares y la existencia. Josep Ll. Blasco estudia largamente el compromiso óntico y la relatividad ontológica en Quine. Finalmente, el profesor M. Garrido estudia la tesis de Quine de la indeterminación de la traducción en su función, alcance, supuestos e implicaciones y Mario Bunge los supuestos de Quine para negar las proposiciones.

Así tenemos un conjunto de trabajos sobre las doctrinas más características de Quine, con importantes indicaciones críticas, avaladas por la respuesta de Quine, que puntualiza en cada caso las interpretaciones de su pensamiento. El profesor Quine estuvo presente y sus respuestas se transcriben en su castellano, que maneja con bastante soltura.

Esta colección de trabajos es un homenaje al gran autor norteamericano y constituye una exposición crítica y autorizada de un pensamiento, tan importante como difícil.

Vicente Muñoz Delgado

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

Javier de Lorenzò, catedrático de ciencias y doctor en filosofía pura, era el indicado para realizar este profundo estudio sobre lo que Poincaré representa en nuestro mundo actual. Poincaré pertenece a una corriente, llamada por algunos *crítica de la ciencia*, compone ensayos, sin presentar su pensamiento de manera sistemática y con un estilo literario que oscurece, a veces, la profundidad científica. En Poincaré hay una triple proyección que afecta a la filosofía, a la ciencia y a las matemáticas, en temas de máxima actualidad. Javier de Lorenzo sintetiza, interpreta y valora las reflexiones del gran matemático francés, con gran competencia y conocimiento.

Divide su trabajo en dos partes, sistematizando en la primera el pensamiento de Poincaré (pp. 53-188) y, haciendo una valoración histórico-científica, en la segunda (pp. 189-384). Esas dos partes llevan un capítulo introductorio, donde plantea el problema fundamental del hacer matemático, siguiendo los textos 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 mera tautología. El quehacer matemático se justifica, para Poincaré, concibiéndolo como una ciencia simultáneamente inductiva y deductiva, que permite unir el rigor característico de la deducción con el aspecto generalizador o inductivo, reflejando la virtud creadora del razonar matemático. La unión de esas dos perspectivas hace de la actividad matemática un proceso operatorio totalmente singular, que no se puede reducir al mero análisis de la lógica deductiva, ni tampoco a los procedimientos experimentales. La insistencia de Poincaré en la virtud creadora del hacer matemático se presenta así cargada de psicologismo, en oposición al logicismo de Leibniz y otros.

Desde ese planteo general del primer capítulo, pasa Javier de Lorenzo a la exposición detenida de la primera parte, donde desarrolla, principalmente, la matemática como virtud creadora, valorando la intuición, la recurrencia e inducción completa, como características del pensar matemático, el constructivismo finitista, como camino para evitar las paradojas, admitiendo solamente el infinito potencial; destaca también, como algo fundamental, la distinción entre definiciones *impredicativas* o auto-referentes, 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 de Poincaré, donde la lógica es insuficiente para fundamentar las matemáticas y tampoco basta la axiomatización y metamatemática de Hilbert.

La segunda parte matiza mejor, con una valoración crítica del pensamiento de Poincaré, insistiendo en las ideas anteriores. Para estimarlo mejor, lo compara con Gödel, Frege, Hilbert, estudiando la problemática de la aritmética desde 1880. El quehacer matemático, para Poincaré, no es mecanizable, porque es una actividad antropológica individual, articulada mediante la creación, la intuición y la inducción recurrente. Este quehacer se objetiviza 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 Poincaré, con múltiples referencias a grandes autores como Descartes, Kant, Leibniz, Russell, Hilbert, Cantor, Dedekind, Frege, Peano, Zermelo, etc.

Me gusta mucho la organización de la obra, que revela una profunda asimilación de tan importantes problemas. Primero, hace un planteo general, sigue la exposición sistemática de Poincaré y después vuelve sobre los mismos temas, para valorar la aportación del eminente francés, mediante la comparación con los mejores autores. La obra lleva un índice general al principio, al final un índice onomástico y una bibliografía selecta. Javier de Lorenzo tiene amplísima documentación, gran sentido de la modernidad y un lenguaje escogido.

Algún día habrá que hacer un balance de los enormes méritos de Tecnos por su inmensa contribución a la divulgación seria de temas que se habían cultivado poco entre nosotros. La ciencia y su filosofía, desde que apareció esa editorial, se han enriquecido enormemente entre nosotros, con aportaciones originales y con traducciones sabiamente escogidas.

Vicente Muñoz Delgado



Andrés Ortiz-Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976) 240 pp.

La meta de Ortiz-Osés es llegar a una reconstrucción crítico-hermenéutica del universo del discurso humano, mediante el principio totalizador y relativizador del lenguaje humano, en sus dimensiones semiológicas. Con ello, intenta determinar el papel interpretativo de la realidad que hoy corresponde a la filosofía. Divide la obra en dos secciones, precedidas de una introducción.

En la introducción de esta obra, que presentamos, nos sumerge en el pensamiento actual desde Cassirer a Habermas, pasando por el estructuralismo, descubriendo que lo más típico del pensamiento contemporáneo es el *talante hermenéutico*. La hermeneutización de la filosofía, en la visión de Osés, inaugura la representación de un lenguaje relativizador de toda posición, en contra del absolutismo del pensamiento lógico y del pensamiento mítico.

La sección primera y segunda se ocupan, respectivamente, del planteamiento analítico y sintético de la hermenéutica, partiendo de la escuela de Gadamer. Concluye, en el último estadio de su exposición, postulando una teoría hermenéutica diacrítica, basada en la interpretación de la realidad primigenia, tal como nos la ofrece el lenguaje humano. Y el lenguaje humano interpreta la realidad como un todo articulado, como el lugar de mediación intersubjetiva y correlacional entre el hombre y el mundo. La hermenéutica diacrítica, que propugna Osés, trata de distinguir e interpretar los signos del lenguaje, tiene la exigencia de universalidad y atiende, primariamente, a que el lenguaje y el diálogo hagan posible el entendimiento del hombre, de las cosas del mundo y de las relaciones interhumanas. Por eso, ve la necesidad de formular un *lenguaje comunitario*, que será plenamente válido, cuando se haga totalmente crítico. Osés hace interesantes aplicaciones, del modelo hermenéutico propugnado, a la antropología filosófica, donde el hombre es el propio intérprete de su realidad y del mundo, en el lenguaje.

Esta obra, al mismo tiempo que abre horizontes ilimitados para el futuro, da una visión bastante completa de las actuales teorías de la interpretación, reinterpretación y de la antropología, con reseñas bibliográficas críticas, al final de cada sección. Termina con un epílogo sobre la filosofía como interpretación crítica de la realidad, que condensa los puntos de vista del autor.

Es una obra densa, profunda, difícil y muy documentada. El resumen que lleva al final y las muchas reiteraciones ayudan a penetrar el pensamiento del autor.

Al principio de la obra, va una interesante entrevista del autor con Gadamer, jefe espiritual de la llamada neohermenéutica de Heidelberg.

Vicente Muñoz Delgado

Alfredo Deaño, *Introducción a la lógica formal. 1. La lógica de enunciados. 2. La lógica de predicados* (Madrid, Alianza Universidad, 1975) 190 y 225 pp.

Los dos volúmenes constituyen, respectivamente, los nn. 64 y 142 de la colección Alianza Universidad, publicados por Alianza Editorial. El vol. I es ya la segunda reimpression de la edición de 1974, corrigiendo las pocas erratas sorprendidas y modificando ventajosamente la portada, que permite ver, con mayor claridad, el contenido y ordenación de toda la obra, dividida en dos grandes temas, lógica de proposiciones y lógica de predicados. La exacta apreciación de la obra exige tener en cuenta los dos volúmenes, porque, entre otras cosas, en el tomo último hay ejercicios para los temas doctrinales del primero.

El primer volumen contiene una introducción general acerca del lenguaje y sus usos, lenguaje y metalenguaje, noción de cálculo, de lógica y de inferencia, distinción entre lógica y metalógica. Un primer capítulo hace una exposición informal, explicando las principales nociones y operaciones lógicas. Sigue la lógica de enunciados, como un sistema axiomático, utilizando como base la versión de B. Russell en *Principia Mathematica*. Otro capítulo presenta la lógica de enunciados, como un sistema de reglas de inferencia, siguiendo el modelo de los métodos N de Gentzen, que no presuponen el método de matrices, explicado en el primer capítulo. Al final, da unas breves indicaciones metalógicas. *Cuadernos salmantinos* 1 (1974) 339-40 ha hecho la recensión de la edición de 1974 de este volumen primero, a la que me remito.

El volumen segundo está dedicado, principalmente, a la lógica de predicados de primer orden, extendida a predicados poliádicos con especial atención a la identidad, cuantificadores numéricos y descripciones de objeto. Después de una introducción explicando las nociones básicas y la situación de esta parte de la lógica, expone la lógica de predicados, como un sistema de reglas de inferencia, basado en las cuatro reglas de introducción y eliminación de cuantores, vulgarizando los métodos N de Gentzen. Omite aquí, intencionadamente, la presentación axiomática de esta lógica, perdiendo así la simetría con los procedimientos utilizados en el vol. I. Tanto en el primer volumen como en el segundo, hace ver en numerosas notas la interpretación en clases de la lógica de enunciados y de la de predicados. Un segundo capítulo del volumen II propone 32 ejercicios de inferencia, referentes a la lógica de enunciados y a la de predicados con sus soluciones.

El vol. II contiene una autojustificación de la omisión de temas importantes, por ejemplo, omisión de la axiomatización de la lógica de predicados, brevedad de las referencias a las propiedades metalógicas, etc. No entraba en su plan, porque se sitúa en un nivel elemental. Pero aún así da unas breves nociones de la lógica de orden superior, de metateoría, de las lógicas polivalentes, modales y deónticas. Piensa Deaño que, en vez de contraponer lógicas clásicas y no-clásicas, sería más adecuado llamar *lógica normal* a la bivalente y *lógicas desviadas* a la polivalente, modal, intuicionista, etc. A pesar de la literatura sobre esa nomenclatura, me parece muy discutible la nueva terminología, que equivaldría a calificar de *anormales* a las lógicas no bivalentes y no veritativo-funcionales.

Tal es el contenido y la estructura de este nuevo manual. Una exposición clara, bastante completa, con gran sentido pedagógico y numerosos ejemplos que la hacen especialmente apta para alumnos de letras. La omisión de los temas referidos es ventajosa, desde un punto de vista didáctico, y podrán enseñarse mejor en el segundo ciclo de la presente ordenación universitaria.

Vicente Muñoz Delgado

Pascual Martínez Freire, *Lógica matemática. Primeras lecciones* (Madrid, Editorial Biblioteca Matemática, S.L., 1975) 176 pp.

Está concebido como un manual de iniciación, con gran sentido pedagógico. Comienza con unas nociones elementales acerca del lenguaje y la inferencia. Pasa, luego, a la lógica de enunciados, exponiendo, con enorme claridad, las operaciones lógicas, tablas de verdad y enumeración de algunas leyes principales, distribuidas en grupos. Propone, después, una versión vulgarizada de los métodos N de deducción natural, omitiendo todos los demás, como los métodos L de Gentzen, los métodos semánticos de Beth, árboles lógicos, axiomática, etc. Siguiendo, probablemente, a Menne, Lorenzen, Bochenski y otros, utiliza el profesor Freire dos operaciones, omitidas en la mayoría de los manuales: la *replicación* (número matricial: 1101) y la *contravalencia* (número matricial: 0110). Pero tales operaciones se emplean poco a lo largo de la obra.

La lógica de predicados, además de las nociones elementales, utiliza las dos reglas de introducción y eliminación de cuantores. Suprime también los otros métodos, pero hace ver con claridad algunas aplicaciones de esta parte de la lógica. Extiende el tema de los predicados a la identidad, cuantificadores numéricos y descripciones de objeto. Un capítulo explica también la presentación de la lógica, en términos de clases, con una ampliación al álgebra de Boole, proponiendo una axiomatización, interpretable en clases y en proposiciones. Finalmente, explica brevemente la lógica de relaciones, aprovechando ventajosamente las notaciones de clases y predicados de primer orden.

No hay nada de metalógica ni de las propiedades metateóricas de los cálculos; pero esos temas, como tantos otros, no entraban en la intención propedéutica del autor.

Es un placer leer un manual tan claro, con unos ejemplos tan agradables y una exposición tan diáfana de los temas de lógica. Escribir un manual, con esas cualidades, supone un conocimiento profundo de la lógica y un gran sentido de la didáctica de la enseñanza.

Vicente Muñoz Delgado

María Luisa Dalla Chiara Scabia, *Lógica* (Barcelona, Ed. Labor, 1976) 178 pp.

La autora toma, como punto de partida, cuatro grupos de problemas, considerados como los temas lógicos fundamentales: la inferencia válida y el análisis de los conceptos de demostración y definición; problemas semánticos ligados al análisis del significado y la verdad; las paradojas lógicas; los conceptos de cantidad, infinito, conjunto, etc., unidos a las ciencias matemáticas. Ese conglomerado de problemas lo aplica a la breve síntesis que hace de la evolución de la lógica desde Grecia hasta nuestros días. Me gusta especialmente el análisis que hace de nuestra situación actual, distinguiendo las principales líneas de desarrollo (algébrica, conjuntista, constructivista, axiomático-formalista), partiendo de la contraposición leibniziana entre intensión y extensión. Tal es el contenido de la introducción.

En los tres primeros capítulos trata de la demostración, en la perspectiva sintáctica y en la semántica. Este segundo aspecto ofrece novedades interesantes, poco exploradas entre nosotros, distinguiendo la semántica extensional, semiextensional y la intensional. El pensamiento de Tarski, Frege y, especialmente, los éxitos y fracasos de la semántica de Kripke se resumen de manera sucinta y clara. El cap. 4 está dedicado al problema de los fundamentos de las matemáticas, indicando las orientaciones más recientes. El cap. 5 aborda el importante problema de la relación entre lógica y ciencias empíricas, con especial atención a los estímulos derivados de la mecánica cuántica. Finalmente, el último capítulo se consagra al incitante tema de la pluralidad y unicidad de la lógica, por el que tiene una constante preocupación desde el principio de la obra. Piensa que la lógica no puede considerarse única y que dos hipotéticos personajes pueden comunicarse con lógicas diferentes. Por ello, niega la situación de privilegio de la lógica bivalente.

Termina con unas tablas de las reglas de deducción natural, un ejemplo de demostración en símbolos, enumeración de leyes lógicas importantes, sistema de Peano para formalizar la aritmética, sistema de Zermelo-Fraenkel, etc. Concluye con una bibliografía comentada, una bibliografía general y el índice.

No se trata propiamente de un manual. Es un compendio de lo más característico de la problemática actual, expuesto con claridad y con gran sentido de lo histórico y sistemático. Supone conocimientos anteriores para leerla con fruto. Es algo así como una reflexión sobre los temas más candentes. El traductor María Valderas Gallardo ha hecho un gran esfuerzo, destacando su fidelidad al texto original.

Vicente Muñoz Delgado

J. M. Bochenski, *Compendio de lógica matemática* (Madrid, Paraninfo, 1976) 120 pp.

En 1949 publica Bochenski su *Precis de logique mategmatique* en F. Kroonder de Holanda. Menne-Bochenski, con el título de *Grundriss der Logik* hacen una refundición de esa obra, publicada en Paderborn (1954), que ha tenido sucesivas ediciones. Otto Bird con el título *A precis of mathematical Logic* (Dordrecht, Reidel, 1959) hace la traducción inglesa de la obra primitiva, con algunas adiciones de la refundición de Bochenski-Menne. Rodolfo Fernández González presenta la traducción española, que reseñamos, partiendo de la edición de O. Bird. Tanto Menne como Bird y el adaptador español han estado en íntimo contacto con Bochenski, para sus respectivas ediciones.

La obra de Bochenski sigue de cerca el *Abriss* de Carnap (Viena 1929), poniendo la notación polaca al lado de la de Peano-Russell. Contiene unos principios generales, explicando la noción de lógica, su lenguaje, sus operaciones y sus reglas de sintaxis. Sigue la lógica de enunciados, la lógica de predicados y clases, la lógica de relaciones y algunos temas complementarios (formas normales, lógica modal, polivalente, combinatoria, metalógica y categorías sintácticas). En cada tema, se añaden indicaciones históricas sucintas, de gran valor. Así resulta un manual muy claro y adaptado, especialmente, para filósofos. En Bochenski hay siempre un gran dominio de los temas y un gran sentido pedagógico.

La presente edición española lleva un prefacio de Bochenski, firmado en 1976, una nota del traductor castellano y una selección bibliográfica en nuestra lengua, como complemento de la del original.

Vicente Muñoz Delgado

Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Madrid, Revista de Occidente, 1974 207 pp.)

Es una excelente traducción de la edición inglesa de 1973. Se trata de una de las famosas exposiciones del pensamiento de Wittgenstein, autor de no fácil comprensión. Kenny presenta, como novedad principal de su obra, el hincapié que hace en la continuidad del pensamiento de Wittgenstein y en haber trazado su evolución, fijándose, especialmente, en las obras intermedias entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, atendiendo mucho a las *Bemerkungen* y a la *Grammatik*, menos estudiadas en las décadas anteriores. No hay duda que Kenny logra así una exposición más coherente y más lógica de un pensamiento que continúa dentro de una profunda evolución. Dedicó todo el cap. 12 al problema de la continuidad y a las versiones que se han dado de la ruptura entre el llamado primero y segundo Wittgenstein, centrándose en 8 tesis fundamentales, destacando que, en la evolución del autor, las semejanzas son tan importantes como las diferencias. Este mismo tema lo había tratado de una manera más general en el cap. I. Un segundo capítulo proporciona una base filosófica y lógica suficiente, para la inteligencia de los escritos de Wittgenstein. Esa base sería el legado de Frege y Russell; pero me parece insuficiente, porque sería necesario atender también a la formación vienesa, como han destacado otros expositores. Los restantes capítulos se dedican a un solo tema, en orden a una sola obra del gran autor: la crítica de *Principia*, siguiendo los primeros cuadernos de notas; la teoría pictórica de la proposición y el atomismo lógico (*Tractatus*); desmantelamiento del atomismo lógico (Notas de F. Waissmann); anticipación, intencionalidad y verificación (*Bemerkungen*); comprensión, pensamiento y significado (*Grammatik*); juegos de lenguaje, lenguajes privados (*Investigaciones*); escepticismo y certeza (*On certainty*). De ese modo se logra una exposición, siguiendo la obra de Wittgenstein en sus principales temas. Wittgenstein se nos presenta como un filósofo muy importante, aunque no queda bien situado dentro de la filosofía de su tiempo, ni apenas se toca su entorno vienes, decisivo para entenderlo y valorarlo.

Me gusta mucho la versión española de A. Deaño, gran conocedor del tema. Su traducción de *Bild (picture)* por *pintura* es ya clásica entre nosotros. Tierno Galván la traduce por *figura*. Tengo serias reservas sobre ambas versiones y sobre la misma palabra inglesa *picture*. A tenor de trabajos más recientes, y que insisten en la educación austríaca de Wittgenstein, habría que buscar una palabra que respondiera mejor al pensamiento de Hertz, Boltzmann y Mauthner, como *modelo* o *estructura*, en el sentido de la mecánica, y en contraposición al lenguaje como reproducción o representación de lo sensible.

Vicente Muñoz Delgado

K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (Madrid, Tecnos, 1975) 195 pp.

Es una traducción española, realizada por Miguel Ángel Bertrán, sobre la edición inglesa de 1969. Esa fecha es muy importante, porque impide tener en cuenta aportaciones fundamentales como *Philosophische Grammatik*, *On certainty*, el *Prototractatus* y algunas cartas de Wittgenstein. Esto quiere decir, que a Fann le faltan elementos esenciales para la comprensión de Wittgenstein, tanto en su obra como en los trabajos posteriores a 1969, en los que ha habido gran progreso. Fann considera a Wittgenstein como el creador de un nuevo estilo de pensamiento. Es partidario de la ruptura entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, donde hay dos formas de pensar que «son polos opuestos»; aunque admite una cierta continuidad acerca de la naturaleza y objetivos de la filosofía. El método de las *Investigaciones* puede considerarse «como un desarrollo de sus primeros puntos de vista, pero el último método es la negación de su primer método» (pp. 17-18). De acuerdo con esa visión, divide la obra en dos partes: el primer Wittgenstein y el último Wittgenstein. En ambas estudia, principalmente, el lenguaje y la filosofía.

Se nos ofrece una visión demasiado simplista de Wittgenstein, le falta una comprensión integral tanto del hombre como de su pensamiento. No me parece que Fann tenga conciencia de la verdadera dificultad de entender a Wittgenstein, no atiende a los diferentes influjos que recibe ni utiliza un método adecuado de investigación y ha quedado anticuado ante la magnitud de la obra posterior. El resultado es que no queda suficientemente determinado el puesto de Wittgenstein en el pensamiento

contemporáneo, ni se esclarece su problemática en orden a un pensamiento difícil. En cambio, es muy importante la Bibliografía que va al final y que constituye ya un lugar clásico de información. El traductor ha hecho buena labor con las *addenda bibliográfica escogida*, que complementan a Fann y recogen la mayoría de los trabajos en español. Pero, me parece, que la selección añadida, omite obras fundamentales para la interpretación del autor en cuestión como el trabajo de Janik-Toulmin, *La Viena de Wittgenstein* (Madrid 1974), aparecida en 1973, que plantea desde nuevas bases un tema difícil.

Vicente Muñoz Delgado

M. O. Beckner, *El Darwinismo*, versión castellana de A. García Suárez (Universidad de Valencia, 1976) 70 pp.

Es el número 5 de la serie *Cuadernos Teorema*, que viene publicando el equipo del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia. Contiene el *Darwinismo* de O. Beckner, que aparece en la portada, con una exposición general del significado del darwinismo, sus conexiones, repercusiones y el resumen de las críticas de que ha sido objeto. Pero también contiene otro trabajo de T. A. Goudge, titulado *Darwin y Wallace*, resumiendo la aportación biológica y naturalista de esos dos grandes autores. Ambas partes terminan con una bibliografía. Así tenemos, en este opúsculo, un breve resumen autorizado del significado y repercusiones del darwinismo.

Vicente Muñoz Delgado

Jan M. Broekman, *El estructuralismo* (Barcelona, Editorial Herder, 1974) 201 pp.

Es una documentada introducción al pensamiento estructuralista en su naturaleza, en sus orígenes, desarrollo y en su relación a la filosofía. Esa problemática se expone en cinco capítulos: la actividad estructuralista, Moscú, Praga, París y el filosofar existencialista.

El primer punto intenta describir, de alguna manera, lo que es el estructuralismo, que al no ser ni una escuela, ni un movimiento (Barthes), se explica como una actividad que maneja un concepto polisémico de estructura, dentro de un contexto y con la suficiente permeabilidad para pasar del terreno científico al que no lo es. Esa relatividad del contenido de estructura, con la primacía de lo funcional y relacional, se apoya en prácticas y no hay una verdadera teoría del método, lo que se confirma desde la sociología y gnoseología. Moscú-San Petersburgo, Praga, París son tres grandes focos y tres grandes etapas del desarrollo del estructuralismo, que Broekman describe en orden al arte, literatura, ciencia y filosofía, lingüística y antropología cultural, enfrentamiento con el marxismo y tradición idealista, etc.

Finalmente, el último capítulo estudia el significado del filosofar estructuralista, integrado por una filosofía del estructuralismo y por el modo peculiar de filosofar en forma de actividad estructuralista. De ambos elementos, resulta que el filosofar estructuralista es simultáneamente una práctica de la serie y una filosofía del orden.

Finalmente, hay una bibliografía selecta y ordenada por temas sobre el estructuralismo.

Es una visión bastante completa de cómo nace, adquiere desarrollo y se va perfeccionando esta importante dirección. Nos hace ver las interacciones con los diferentes aspectos culturales y el lado expositivo se va completando con cierta visión crítica.

Vicente Muñoz Delgado

J. Emonds, D. Bolinger, E. J. Newmeyer, A. Ponzio y otros, *Lingüística y sociedad*. Introducción y notas de Angel Manteca Alonso Cortés (Siglo veintiuno de España Editores, A.S., Madrid 1976) 196 pp.

Es una colección de trabajos sobre las relaciones entre lingüística, ideología y praxis en la sociedad post-industrial. Se divide en cuatro apartados: 1. *El lingüista en la sociedad americana* (F. J. Newmeyer y J. Emonds). 2. *El interés actual por la lingüística* (Peter Eisenberg y H. Haberland). 3. *Gramática transformacional e ideología política* (Augusto Ponzio). 4. *Lingüística* (D. Bolinger).

A. M. Alonso Cortés, en la introducción, hace una breve presentación de la problemática estudiada por los autores, resumiendo sus diferentes perspectivas. El chomskismo, con la crítica de sus supuestos y motivaciones, ocupa la parte central de los trabajos. La lingüística generativo-transformacional es un producto norteamericano, que no es ajeno a los intereses de aquella sociedad y a sus necesidades expansionistas, que han permitido la financiación generosa, a través del mismo Ministerio de defensa. Pero no todos los factores que impulsaron la nueva lingüística son dependientes de la sociedad norteamericana, como sostienen los dos chomskystas Emonds y Newmeyer. Uno de los trabajos más aprovechables es el de Ponzio, que también es el de mayor extensión (pp. 83-180), haciendo una crítica del formalismo lingüístico y de su aislación respecto a la sociedad.

Bolingues señala, en breves páginas finales, la responsabilidad del lingüística, comparable a la del físico, por las consecuencias que su actividad puede tener para la sociedad.

En conjunto, se trata de una reflexión desde el interior de la lingüista, atendiendo, al modo marxista, a la unidad entre teoría y praxis, en orden a una actividad esencialmente social. Constituye una síntesis de la problemática moderna sobre el tema.

Vicente Muñoz Delgado

Hans Heinz Holz, *Leibniz* (Madrid, Tecnos, 1970) 241 pp.

Más de 50 años tenía Leibniz cuando sus asombrados contemporáneos se enteraron de que la filosofía se encontraba también entre sus numerosas diversiones. Poco más de cinco años de vida le quedaban cuando publicó su *Teodicea*, libro que, por lo demás, no es de estricta filosofía; ésta queda reducida, en público, a algún artículo y a dos libritos ínfimamente pequeños, uno de ellos la *Monadología*. Sus contemporáneos le conocieron como jurista, político, historiador, físico, lógico, matemático, ingeniero, geólogo, economista, teólogo, etc. Pero en este largo etcétera pocos suponían que también entraba, y en muy gran medida, el filósofo. De ahí que la obra de Leibniz sea pasmosa en su variedad; para colmo la mayor parte de ella eran cartas o fue publicada póstumamente, si no yace todavía en lo profundo del archivo de Hannover en ingentes masas de papeles. Sorprende la importancia que nuestro filósofo tuvo en tantos campos tan diversos. Ninguna historia de esas ciencias puede olvidarse de él, cuando no ocurre que es él, precisamente, uno de sus inventores pura y simplemente; así en la historiografía crítica; así en el cálculo infinitesimal; así en la lógica moderna; así en la geología científica; etc. Pero, ciertamente, Leibniz era filósofo, uno de los mayores. Holz le entra por la filosofía, mejor por la metafísica. Antes Russell y Couturat lo habían hecho por la lógica; Gueroult por la física; Grua por lo jurídico, etc. Nuestro autor tomó el toro por los cuerpos: Leibniz no se dispersaba en sus infinitas ciencias, al contrario, todas las unificaba en y por su filosofía. En muy pocos filósofos se ha dado con tanta perfección ese camino de ida y vuelta, esa dialéctica, entre su quehacer científico de primera línea y su pensamiento filosófico englobante. Quizá sólo en Aristóteles. Pues bien, Holz en este pequeño libro intenta presentarnos el pensamiento filosófico de Leibniz en su más estricto meollo central. La tarea nada fácil se presenta. Este filósofo, sobre todo en sus escritos en los que no trata temas científicamente técnicos, es muy sencillo de leer, jengañosamente sencillo! Como tan bien vió Ortega, es el hombre de los principios; principios que se jerarquizan entre sí y se diversifican por todo el ancho y largo espacio de sus escritos. Pocos escritores tan unitarios y diversificados, por no decir dispersos, como Leibniz.

La introducción es necesaria para comprender la actitud polémica y partidista que aquí nos ofrece Holz. (Al pasar, recuerdo que el libro originariamente es de 1958). Pero, ¿se puede ser polémico y partidista hablando de Leibniz? Pues sí. Leibniz está en el principio de la modernidad, es el pensador de su aurora, del esplendoroso amanecer cuyo día todavía no anocheció. De aquí que apropiárselo sea apropiarse toda la modernidad. Nuestro autor es hegeliano-marxista, discípulo de Ernst Bloch. Desde ahí interpreta y comprende a Leibniz. No nos ofrece un imparcial estudio descriptivo de historia de la filosofía, sino, como él mismo nos lo advierte, «la explicación filosófico-sistemática de su pensamiento» (p. 71). La verdad es que cree él hacernos también una descripción histórica, pero de eso no estoy muy seguro por lo que des-

pués se verá. Desde la tradición del materialismo dialéctico en que se mueve nos ofrece Holz su interpretación de Leibniz. Ha concebido su pequeño y precioso libro en dos partes, precedidas de una introducción y de un epílogo. En la introducción (pp. 15-25) nos presenta la idea básica de su filosofía: «la certeza, surgida de la intuición, de que existe un fundamento originario y unificador del ser, del cual depende la multiplicidad de los fenómenos», siendo la fuerza el principio más último de esa unidad (fuerza en el sentido de la que nos habla la parte de la física llamada dinámica, principio interno de movimiento y actividad); Leibniz supera la imagen estática del mundo ofreciéndonos «la primera concepción integral de la dialéctica como ley a la que se encuentra sometido todo ser móvil y unitario». En la primera parte (pp. 29-145), sin duda lo más importante del libro, es donde Holz nos ofrece una lectura de la filosofía de Leibniz. No voy a fijarme en los pormenores. Comenzaré, simplemente, por el final. Cuatro dice que son las afirmaciones fundamentales de la dialéctica: 1º) el mundo es un todo, todo depende de todo; 2º) el mundo y sus partes se encuentran en un perpetuo proceso de movimiento y cambio; 3º) el proceso de aparición de nuevos estadios se hace por transiciones súbitas; 4º) la contradicción se encuentra en las cosas, de ella surge el movimiento. Las dos primeras se encuentran, sin discusión, en el pensamiento de Leibniz; la mónada no es sino la representación del mundo entero desde una cierta perspectiva; si algún filósofo es pensador del cambio, éste es Leibniz. La tercera y la cuarta son de más difícil rastreo en su filosofía, pero podemos acordarle a nuestro autor que se hallan, aunque sea potencialmente. La conclusión más importante respecto al punto de la dialéctica nos la ofrece Holz en las páginas 113-14. Nos encontramos ante dos formas de dialéctica, la hegeliana y la leibniziana, construida ésta con las categorías de posibilidad y composibilidad, por tanto una dialéctica no-antagonista. Leibniz ofrece, así, la posibilidad de completarla: «según esto, el cuarto rasgo fundamental de la dialéctica, sin tener que renunciar a la negación hegeliana y a la contradicción debería ser ampliado con el factor de la posibilidad, para poder aplicarlo a estructuras no antagonistas». El final al que hasta ahora me he referido, va precedido del capítulo II —lo mejor de todo el libro—, donde nos ofrece una interpretación filosófica de la mónada leibniziana desde la dialéctica de sustancia y estructura, presente en ella. En todo caso, y sea lo que fuere la valoración del conjunto, este capítulo merece la pena ser leído. La segunda parte (pp. 149-213) es mucho más convencional. Nos presenta el saber enciclopédico de Leibniz, su actividad en favor de la unión de los cristianos y su obrar político. Está bien e incluso es aguda, pero tiene importancia menor en un libro de tesis. Por fin, el epílogo (pp. 217-36), mostrándonos su influjo, nos convence de que Holz lo que ha hecho es, moviéndose en la utilización filosófica del filósofo Leibniz por los filósofos alemanes, hacer una lectura materialista de esa filosofía.

Holz tiene perfecto derecho de habernos dado esta interpretación de Leibniz. ¡Que haga otra quien no le guste! Ahora bien, dos «apostillas» me parece que deben hacerse a este libro. La primera es que, en el fondo, son pocos los textos que maneja, aunque lo haga agudamente, y además todos ellos filosóficos. La física y la matemática no aparecen, salvo pequeñísimas alusiones. Este Leibniz no es científico, parece, más bien, un filósofo de la escuela alemana posterior. Es muy grave, siempre que uno se ponga en una perspectiva de comprensión histórica, pero no es la que el autor ha escogido. Digo que es muy grave porque, por ejemplo, poco puede comprenderse de la noción de «fuerza» —de la que a la postre Holz no hace uso alguno— sin estudiar la dinámica; poco puede comprenderse de la preciosa noción de «envolvente del mundo» sin paladear el análisis infinitesimal que nos hechó al mundo. La ley de los indiscernibles no puede ser comprendida sin más metafísicamente —como nos hace Holz— sin haber hablado antes de átomos, vacío, torbellinos, espacio y tiempo, y tantas otras cosas de las que ásperamente discutió con Newton. Debería tocar ahora el desaforado afán de nuestro autor por mostrar que cuando Leibniz habla de Dios, no es de Dios sino del mundo y de la materia de quien habla (pp. 36, 63, 68, 74, 154, 159, 187, 220 y 232, por ejemplo). Pero, debemos preguntarnos, ¿cómo se enfrentaría tanto con Spinoza? Georges Friedmann escribió un libro precioso, al respecto muchos años antes que el de Holz, pero éste no parece conocerlo, su tradición es exclusivamente alemana. Hablando de Leibniz es un pecado demasiado grave. En fin, aunque alguno pueda pensar que no viene a cuento después de todo lo que he dicho, sigo pensando que se trata de un libro precioso y muy digno de ser leído, aunque hubiera sido mejor que llevara por título: «Leibniz, una interpre-

tación». La traducción de Andrés Sánchez Pascual, tan buena como las que habitualmente nos ofrece.

Alfonso Pérez de Laborda

Werner Heisenberg, *Más allá de la física. Atravesando fronteras* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974) 258 pp.

Hace pocos meses que Heisenberg murió. Estaba entre la media docena de físicos más importantes de nuestro tiempo. De todos es conocido su «principio de incertidumbre». Perteneció a esa clase de científicos que se hacen preguntas sobre lo que está más allá de la física y, además, aventuran respuestas. Este libro es fruto de esas meditaciones fronterizas. Consta de diez y siete artículos diferentes publicados entre 1946 y 1970. Son de muy diversa índole, desde unas páginas dedicadas a Einstein o a Pauli, hasta el pregón en el octavo centenario —1958— de la ciudad de Munich, su ciudad, pasando por la ciencia según Goethe o lo que llama concepto de teoría cerrada de la ciencia, de los problemas que se plantean en la relación del lenguaje con la realidad física o unas consideraciones sobre la ley natural y la estructura de la materia —sus páginas de mayor ambición filosófica. Aunque esparcidos en el tiempo y de tan diversos fines y procedencias hay algo que alienta siempre, hay temas que son como un leit-motiv musical que vuelve una y mil veces como en una fuga de Bach, siempre igual y siempre distinto. Sobre todo dos: la física relativista significó una revolución con respecto a la física materialista del siglo XIX, pero la física cuántica ha significado una segunda revolución. El segundo tema nos dice que la física moderna da la razón a Platón contra Leucipo y Demócrito. También tienen gran interés las reflexiones que aquí y allá nos libra el Autor sobre el lenguaje de la ciencia, sobre el método científico, la física de Newton, etc. Pero, veamos con algún detenimiento aquellos dos temas principales.

La frase siguiente caracteriza la importancia filosófico-teológica que Heisenberg concede a la segunda revolución en la física: «En la forma final de la teoría cuántica a la que tanto aportó Einstein, se determinó a fines de los años 20 que materia, espacio y tiempo ya no eran realidades tan independientes del hombre como había enseñado el siglo XIX y el mismo Einstein quería suponer. Pero Einstein ya no estaba dispuesto a admitir estos cambios fundamentales. Presintió, aunque sólo vagamente, que con esta formulación de la teoría cuántica ganaban peso también aquellos movimientos espirituales que algunos habían querido calificar despectivamente como «superestructura ideológica» frente a la dura realidad de la materia, y por todo ello le resultaba intranquilizador este desarrollo» (10-11). Ambas revoluciones han logrado invalidar la generalización de las representaciones intuitivas con las que aceptamos las cosas de la experiencia cotidiana. Ya no es posible la distinción cartesiana entre «res cogitans» y «res extensa». Ya no pueden admitirse, como lo hace el positivismo, que lo existente primariamente son las impresiones sensoriales. Lo que prima es «la realidad», en ella ha quedado finalmente establecido un orden cristalino que aclara todos los fenómenos: las armonías ocultas del universo han quedado patentes. Así se resume el segundo de los temas: «La comprensión de la abigarrada multiplicidad de los fenómenos se alcanza porque reconocemos que en ella existen principios formales unitarios, susceptibles de expresarse en el lenguaje matemático» (237). La moderna física, sobre todo la cuántica, ha dejado ver de manera definitiva la existencia de una «ley natural universal» que es una ley matemática, una simetría matemática, o, con otras palabras, «la estructura atómica de la materia puede concebirse como expresión de imágenes matemáticas insitas en las leyes naturales. Casi, casi, puede asegurarse que la física es una ciencia cerrada —por más que todavía quede abierta en sus relaciones, cada vez más importantes, con las otras ciencias, desde la biología hasta la cibernética—, la meta se nos aparece delante: la comprensión de la estructura atómica de la materia gracias a las sencillas leyes de simetría matemática. La moderna física ha terminado decidiéndose por Platón: las unidades mínimas de la materia no son objetos sino formas, estructuras o ideas, de las que debe hablarse en lenguaje matemático.

Las posturas quedan suficientemente claras. Ahora bien, ¿tiene razón Heisenberg? Tentaciones tengo de responder que no. Pero, en tal respuesta quedan implicadas demasiadas cosas de filosofía de la ciencia para poderlas proseguir en esta reseña. Baste añadir, antes de terminar, algunas palabras nada más. La traducción de Carmen



Carreras Matas nos hace olvidar que Heisenberg escribió en alemán: ¡casi íbamos a alabarle su terso y limpio castellano! La publicación de este libro es un acierto de la BAC que podría iniciar —quizá mejor seguir, algo se nota últimamente— un cambio de orientación de la que tan necesitada estaba desde los heroicos tiempos de sus preciosas ediciones de antiguos escritores cristianos.

Alfonso Pérez de Laborda

J. J. C. Smart, *Entre Ciencia y Filosofía. Una introducción a la Filosofía de la Ciencia.* (Estructura y función, 44) (Madrid, Tecnos 1975) 266 p.

El título principal del libro nos deja indecisos. La lectura del índice también. El autor nos dice no querer competir con las clásicas obras del filosofía de las ciencias de Nagel, Hempel y Scheffler, sino querer complementarlas. Este está adaptado a estudiantes que tienen una cierta preparación científica. El autor lo encaja dentro de los libros de filosofía de las ciencias para científicos, aunque reflejando una enseñanza desde la filosofía, quizá sería mejor decir desde la facultad de filosofía. Al final de cada uno de los nueve capítulos nos hace una serie de sugerencias, comentadas, para lecturas posteriores. Con humor, quiere así justificarse nuestro autor de haber escrito su libro desde un punto de vista particular, «ello se debe a que casi todas las cuestiones científicas son todavía objeto de controversia». Permítaseme librar aquí mi impresión de que muchas de estas sugerencias van dirigidas a sesudos varones de su cuerda, a lo que no le falta derecho, por supuesto.

El autor no está desprovisto de humor —y de razón!—, cuando se pregunta cómo explicar el campo en que se mueve la filosofía de las ciencias. Muy sencillo, consúltense algunos números de dos revistas: *Philosophy of Science* y *The British Journal for the Philosophy of Science*. En ellas encontraremos cuestiones de dos tipos: discusiones analíticas y metodológicas acerca de la ciencia y discursos filosóficos que utilizan la ciencia. Pero, ¿qué ciencia? El autor es aquí tajante, «la física, la química, la astronomía, la geología y las ciencias biológicas, incluyendo la psicología experimental, pero no las ciencias sociales y la historia». Los primeros capítulos (Lógica, semántica y probabilidad; Leyes y teorías en física; Inducción e hipótesis) se mueven dentro de una teoría de la estructura científica que sobrepase la lógica de la ciencia siguiendo los caminos abiertos por Chomsky. Luego (Espacio y tiempo; La dirección del tiempo) busca qué puede aportar la ciencia a algunos problemas filosóficos. (El último capítulo lo titula Determinismo, libre albedrío e inteligencia). No tiene, pues, miedo nuestro autor en adentrarse por los —hasta ahora— tan prohibidos caminos de la, llamaremosla, metafísica. Defiende que la filosofía «puede ser una especie de *subestructura* de las ciencias» y «también podría proporcionar una especie de *subestructura* o fundamento de la ciencia». La filosofía, así, «proporciona una habilidad para pensar claramente acerca de cuestiones poco claras»; ayuda al científico a formular mejor sus teorías; en tercer lugar, «puede tener efectos prácticos al sugerir las teorías científicas del futuro». Cuando uno comienza a pasar hacia adelante y hacia atrás las páginas del libro, bien interesante por cierto, se ve que hay mucho de, vamos a llamarle, ciencia, pero ¿y de filosofía? Lo pongo como simple duda, tampoco se muy bien que sea esa cosa y no me atrevo a dirigir los pasos del lector al *Répertoire bibliographique de la philosophie*, no ocurra que no vuelva y pierda la afición. Sin embargo, no puede negarse al autor su conocimiento de la materia y el habernos hecho un libro de gran claridad, relativa por supuesto, y cuya lectura reposada estará plagada de sugerencias. En la óptica en que se mueve y por la tradición analítica de la que procede, fuera de su consideración queda, como hemos visto, las ciencias sociales, la historia, el psicoanálisis, etc. Confieso no estar en absoluto de acuerdo con tamaña exclusión, pero no hay aquí lugar para defender mi postura, lo cual me libra de intentar algo para lo que muy posiblemente me faltarían fuerzas. Detengamos un momento nuestra prisa. El autor afirma que en las consideraciones sobre el espacio absoluto y relativo de Newton, «su problema era esencialmente matemático», poco antes nos dice que lo expone «en un lenguaje bastante metafísico» y que, en parte, lo que mantenía «es, sin duda, realmente metafísico». Respecto a su primera afirmación no puedo dejar de apostillar que es esencialmente falsa. La segunda y tercera nos hace volver a una utilización insultante de la palabra metafísica que pareció dejar de lado. Pero, en fin, vamos a dejarlo, ¡es un punto tan mínimo en un libro de valor! La traducción de María Esperanza Guisán Seijos es buena.

Alfonso Pérez de Laborda

J. Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y Ciencias humanas* (Madrid, Ediciones Istmo, 1976) 368 pp.

Asistimos en la actualidad a una fase de intensa preocupación por el estudio del hombre que da nacimiento a las llamadas ciencias sociales o ciencias humanas. Las cuestiones epistemológicas y metodológicas planteadas en relación con ese estudio centran buena parte de la reflexión del presente en orden a discutir y, en lo posible, fijar el estatuto de ciencia que corresponde a esos estudios. En el centro de esta reflexión caen los métodos, resultados y presupuestos teóricos convertidos en fenómeno cultural de actualidad por el estructuralismo. Lévi-Strauss focaliza de alguna manera todo lo que ese movimiento implica, tanto en cuanto a la fecundidad de resultados como en cuanto a la demasía de pretensiones.

Por ello este libro viene a situarse en el núcleo mismo de la intrincada madeja de problemas científicos y filosóficos con los que la mente de hoy tiene que medirse. Ponerse a navegar por esas aguas exige un equipo de viaje que no está al alcance de todas las fortunas. No se ven claramente los límites del océano en el que la investigación se mueve, ni tampoco se dispone de instrumental orientador que fije direcciones. Por eso la obra de análisis tiene que ser más de clarificación que de toma de posiciones, no ya definitivas, sino ni siquiera definidas.

En esta situación el presente libro ha de tomarse como obra de consulta exploratoria. Las ciencias humanas andan aún en lo tentativo para constituirse en tales. Cierto que el estructuralismo ha creído encontrar la clave para decidir esa constitución. En particular Lévi-Strauss ha entrado en la lid con talante taxativo prometiendo sacar la investigación al caso del arcaísmo y traerla a la racionalidad. En esta obra se muestra, sin embargo, cuánto debe a sus predecesores, cómo la metodología aplicada recorre etapas de inseguridad hasta llegar a la conciencia de sí misma, cómo se generaliza, y también cuántos presupuestos exteriores a ella, confesados o no, deben darse por concedidos para que el todo se sostenga en pie. En discusión amplia con la literatura epistemológica del presente aparece lo que el estructuralismo tiene de fecundidad, así como también sus límites. Es significativo el hecho de que, para clarificar los resultados objetivos de la obra científica de Lévi-Strauss el autor nos invite a seguir las vicisitudes de su biografía, sobre todo a través de *Tristes trópicos* y de sus conversaciones, declaraciones o entrevistas de carácter más personal. José Rubio nos da la impresión de haber seguido el minucioso curso de su propia exposición con un ojo al acecho para ver lo que en el drama se oculta tras lo que se dice, siguiendo en esto la táctica de su protagonista, así como la que aprendió de sus principales maestros: Marx, Freud y la tectónica geológica. Esa mirada al acecho le sirve para penetrar por las fisuras del que a primera vista parece un sólido bloque de seguridades y hacer un balance crítico final no impertinente en orden a desenmascarar larvados dogmatismos.

El libro, tanto o más que un análisis de la obra de Lévi-Strauss, es una presentación del estado actual de las ciencias humanas en perspectiva de esa, por cierto compleja, realidad que conocemos por estructuralismo, todo ello cuestionado desde una filosofía hermenéutica en la que, entre otros, hace de mentor Ricoeur.

S. Alvarez Turienzo

Eugenio Triás, *El artista y la ciudad* (Barcelona, Edit. Anagrama, 1976) 238 pp.

En un breve «Prólogo» se nos dice cómo debemos leer este libro. A lo largo de sus páginas, sobre todo en notas al pie del texto, se nos dan pistas de intelección, se alude a consabidos o se remite a otros trabajos del autor para que el hilo del discurso pueda ser seguido sin extraviarse. Dudo que, pese a todo, la cosa sea fácil para el lector no iniciado en la topografía doméstica del discurso en cuestión.

El título sugiere un tema ambicioso. Es ambicioso el tema porque en él se cuestiona el ser del hombre en el mundo. Por mundo se pone «ciudad», y por hombre se pone «artista». El tema se sugiere, más que plantearlo o resolverlo. Estas últimas cosas desbaratarían la topografía doméstica del mencionado discurso.

El índice recorre la historia de la reflexión antropológico-política occidental, historia dividida en dos tiempos: 1) «De Platón a Pico della Mirandola»; 2) «De Goethe a Thomas Mann». En ese segundo tiempo median las presencias de Hegel, Wagner y

Nietzsche. Cada uno de esos nombres es objeto de un ensayo y su capítulo correspondiente.

La exposición parte de la discusión crítica de la obra de Platón. Platón entiende y organiza la ciudad desde su hipóstasis pensada en la cabeza del filósofo, con lo que la realidad viene a ser parásito del pensamiento. El artista, productor de ciudad desde la base de fuerzas creadoras, fue excluido del orden de la convivencia dictado desde la idea. El autor entiende que esa exclusión tiene que ser cancelada, cifrándose su propósito en «reintegrar el artista en la ciudad». A esa luz se examina la obra de los demás nombres considerados, desde Pico a Mann, utilizando la consigna como piedra de toque de efectos críticos en orden a probar si están con o contra y en qué medida, de la creatividad «poiética» del alma humana y de aquella virtualidad que ya le atribuía Aristóteles de ser *quodammodo omnia*.

S. Alvarez Turienzo

Juan José Rodríguez Rosado, *La aventura de existir* (Pamplona, Eunsa, 1976) 226 pp.

«La aventura de existir» de que nos hablan estas páginas se define por la relación, «inexorable y radical» se la califica, entre el hombre y lo Absoluto. Relación de «vocación» que puede atenuarse y también quedar silenciada. Esta es la cuestión mentada en el título y cuyo tratamiento se hace por convergencia de los diversos capítulos del libro. En él se recogen estudios varios que reflejan una continuidad de actitud más que de tema.

«¿Crisis de la metafísica?», se pregunta uno de los títulos. En cada rincón de la obra se deja percibir agazapado el espectro de esa crisis, y el autor forcejea por salir de ella. Es significativo el término de «ontodicea», por él acuñado y que, además de titular otro de los capítulos, vuelve una y otra vez a la consideración: el ser exige «justificación», en paralelismo a la exigida por Dios en Leibniz. Una y otra vez vuelve de igual modo a la consideración el entender al hombre como *animal metaphysicum*, o, menos provocativamente, el referir la «aventura» metafísica al hombre como *Naturanlage* suya, siguiendo a Kant.

Esta disposición es llevada en otros apartados del libro al examen de diversas corrientes de pensamiento, entre las que destacan la existencialista y la neopositivista. Hacia esta última, y a ella puede añadirse la filosofía analítica, el autor se siente escasamente, digamos mejor nada, atraído.

Los tres últimos capítulos tienen carácter más doctrinal. Versan sobre: «Actividad y movimiento», «Fenomenología y aporética del conocimiento», «La paradoja del idealismo y el realismo».

S. Alvarez Turienzo

Karl Hörmann, *Diccionario de moral cristiana* (Barcelona, Editorial Herder, 1975) XVI-1.371 pp.

Diccionario de términos de moral, de inspiración teológica y de orientación cristiano-católica. Reúne 250 artículos en cuyas entradas, sin embargo, quedan estudiados muchos otros conceptos que no tienen desarrollo particular. La letra A, por ejemplo, que empieza por «Aborto» y termina por «Ayuno», desarrolla la doctrina correspondiente a 18 términos. El índice analítico del final de la obra remite sin embargo a 57, algunos de ellos no de escasa importancia.

En cada uno de los artículos se presenta, define y divide la cuestión, se busca su apoyo bíblico, se aduce la doctrina de la Iglesia, sobre todo de los últimos Papas, se argumenta su prueba con recursos racionales en el contexto de la tradición y se discuten aquellas posiciones históricas que pueden ponerla en cuestión. Los «lugares» a que se atiende para fundamentar la doctrina son los tradicionales, pero la obra se inscribe en la línea renovadora posconciliar por la selección de temas que ofrece y por la importancia y extensión que se da a su tratamiento según el interés actual de los mismos.

A cada entrada corresponde un apartado de bibliografía recogida de los últimos quince años. Para la utilización del volumen es de interés el índice analítico ya mencionado, donde pueden encontrarse las páginas en que se exponen los asuntos

que no la tengan específica. «A modo de introducción» se resume al comienzo en tres páginas, y por tanto muy esquemáticamente, el orden de cuestiones que en síntesis apuntan a lo que podría ser el desarrollo orgánico de un tratado de moral.

S. Alvarez Turienzo

Ramón Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976) XIV-436 pp.

Monografía de conjunto sobre el pensamiento filosófico-político de fray B. de las Casas. El estudio se basa en la bibliografía ya fundamentalmente conocida del polémico personaje y sobre los resultados aportados a su conocimiento por la investigación que, sobre todo en décadas recientes, se ha visto atraída por su personalidad y sus doctrinas. Se sitúa el desarrollo en la línea de influjos antiguos y medievales que pesaron sobre Las Casas, señalándose en particular los de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. También se sitúa en el contexto de las situaciones históricas que provocaron sus posiciones y en el marco de las disputas doctrinales que esas situaciones hicieron surgir. El autor del libro valora positivamente, en conjunto, la acción y las ideas de su monografiado, sin dejar de señalar sus deficiencias, ocasionadas éstas en buena medida por la formación autodidacta del dominico y por el carácter de su obra, que nace de urgencias prácticas y, aunque se ocupe de cuestiones fundamentales y nada fáciles de tratar, se redacta en clima apasionado y al margen del reposo académico.

Partiendo de un capítulo introductorio en que se da la imagen biográfico-ideológica del protagonista, se expone su pensamiento antropológico, como base de su idealismo jurídico-político. Son muchas las cuestiones implicadas en ese programa: el poder del Papa y su relación con el de los Príncipes; títulos de ocupación de territorios nuevos; derechos de las sociedades indígenas; posesión y administración de los recursos y riquezas de los países descubiertos; instituciones idóneas; problema de la guerra; acción evangelizadora, etc.

En capítulo especial y como «Apéndice» se trata el problema de «La filosofía de la historia en Bartolomé de las Casas», problema al que obviamente no consagró ningún tratado, pero que tiene respuesta en sus escritos, y hasta constituye esa respuesta el «telón de fondo» sobre el que éstos se proyectan y desde la que hay que leerlos y entenderlos. La respuesta es la de un providencialismo en el que se revela la textura profética más íntima de la propia personalidad del fraile luchador por la causa que juzgaba justa.

Se completa el estudio con índices de autores, temas y bibliográfico.

S. Alvarez Turienzo

R. Maciá Manso, *Doctrinas clásicas iusnaturalistas* (Oviedo, Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1976) XII-306 pp.

Adelanto de desarrollos que se prometen más amplios bajo el título general de *Investigaciones filosófico-jurídicas*. Aunque con indicaciones frecuentes sobre el pensamiento iusnaturalista de los tratadistas griegos y romanos, el cuerpo del libro está dedicado a exponer las doctrinas de Escoto, Santo Tomás y Suárez. Denomina «ultra positivismo» a las primeras, «iusnaturalismo» a las segundas y «iusnaturalismo realista» a las terceras. La extensión mayor en el desarrollo corresponde a Santo Tomás y Suárez, particularmente a este último. Entiende el autor que Suárez «ofrece mejores posibilidades para poder llegar a solucionar problemas que hoy día se plantean acerca del derecho natural y parecen insolubles, tal, por ejemplo, el de la posibilidad de un derecho natural histórico, y que sea por tanto mudable y propio de una sociedad concreta y que, a la vez, sea, naturalmente bajo otro sentido, inmutable y universal». Este pasaje pone de manifiesto el propósito del estudio, a la vez que explica la selección del material estudiado.

Obra que se publica con la intención de ser un avance de trabajos más amplios y de servir de guía parcial para los alumnos en materia de Derecho natural, obviamente acusa su composición fragmentaria y provisional.

S. Alvarez Turienzo

Carlos Díaz y Félix García, *Ensayo de pedagogía utópica* (Bilbao, Ed. Zero, S.A., 1975) 62 pp.

Propuesta de un programa de autogestión en el campo educativo. Aunque se califica de «pedagogía utópica», no se entiende por ello evasión, sino instancia de transformación real de las estructuras. Se ofrece como alternativa, aunque simplemente esbozada, a las distintas fórmulas, en vigor o potenciales, que vienen ocupando la atención, y se inspira en las doctrinas del anarquismo.

S. A. T.

Maurice Godelier, *Antropología biológica. Hacia una nueva cooperación* (Barcelona, Editorial Anagrama, 1976) 88 pp.

Las ciencias sociales pasan hoy por un trance de reformulación que afecta a la situación epistemológica de esos estudios, hecho provocado por las dificultades con que tropiezan las explicaciones funcionalista y estructuralista al uso. Se impone una colaboración más estrecha entre las ciencias sociales y la biología dentro del contexto ecológico. La ecología cultural en Estados Unidos y ciertas aproximaciones neomarxistas en Europa al tema suponen innovaciones que permiten seguir la lógica de «la adaptación de las sociedades a su medio natural», así como «la lógica de su evolución». El autor examina brevemente las deficiencias de los planteamientos anteriores y pone a prueba los nuevos intentos a base de una selección de datos etnológicos.

S. A. T.

Emile Durkheim, *Educación como socialización* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976) 276 pp.

Durkheim empezó su enseñanza en Burdeos como titular de la cátedra «Pedagogía y ciencias sociales» instituida con ocasión de su nombramiento. Gran parte de su obra y de su labor docente, están consagradas a temas educativos. Entre sociólogo y pedagogo vio siempre una relación estrecha. Le preocuparon hondamente las cuestiones morales y religiosas en un momento en que Francia pasaba por fuertes crisis internas en las que se veían implicadas las formas de vida y órdenes de valores heredados. Sensible a esa crisis, toma parte activa en el movimiento para superarla. Con disposición laica trata de encontrar enseñanzas que se articulen armónicamente en el entramado de sentimientos y creencias colectivos, para lo que postula una investigación metódica de la realidad social. La sociedad es concebida por él como hacedora de los hombres. En función de la sociedad entiende las creencias de los pueblos y sus convicciones morales. Al interesarse por la moral la ve como ciencia positiva, desligada de las nociones religiosas que tradicionalmente la sirvieron de soporte y vehículo y sin invocar en sustitución de ellas nociones metafísicas. Las categorías morales recibirán en Durkheim una interpretación sociológica. La enseñanza de la moral será una parte decisiva de la educación, siendo cometido del pedagogo imbuir en los educandos el cuadro de vigencias valiosas de la sociedad. La educación moral constituye momento decisivo del proceso de socialización. Sin negar la autonomía de la voluntad, acentúa en el campo educacional los factores de autoridad y disciplina, teniendo por meta la adaptación, no la preservación de la identidad o la promoción de la libertad.

En este contexto se inscriben los trabajos reunidos en el volumen, que son los tres siguientes: 1) «Sociología y filosofía»; 2) «Sociología y educación»; 3) «La educación moral». Una «Introducción» de Nedo Baracani sitúa el tema del libro dentro de la obra de Durkheim, completada con una nota biográfica y otra bibliográfica.

S. Alvarez Turienzo