

Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos. Selección y estudio preliminar de Francisco J. Laporta (Editorial Santillana, Madrid 1977) 247 pp.

«La enseñanza ha de ser concebida, en razón de su fin, como una obra destinada a preparar al hombre, no para examinarse a fin de curso, sino para el ministerio individual y social de la vida: cosa que es algo diferente: casi me atrevería a decir contraria». He escogido esta cita de F. Giner para comenzar la reseña de la *Antología* aparecida hace escasas fechas; pero muy bien hubiera podido tomar otra tan sugerente, al menos, como ésta para hacer ver la modernidad de unos planteamientos que alcanzan ya los cien años, los mismos que han pasado desde la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (suceso que tuvo lugar en Madrid en 1976).

El profesor Laporta, que había publicado un libro sobre Adolfo Posada, otro de los institucionistas célebres, ha llevado a cabo la presente selección y ha delineado los rasgos maestros de la personalidad de Giner del que, a pesar de los numerosos estudios sobre su persona y su obra, siempre quedará una última palabra por decir; y es que una personalidad tan rica y tan fecunda como la suya jamás podrá ser agotada por múltiples que sean las obras que se le dediquen.

La Introducción, que es una invitación generosa al estudio de sus ideas pedagógicas, centra la figura de Francisco Giner de los Ríos en las coordenadas sociales y culturales de la España décimonónica, aquellas coordenadas en las que se movieron un grupo de españoles soñadores que, de la mano de Julián Sanz del Río (el Maestro del Maestro), intentaron despertar a España del «sueño dogmático» en que se hallaba sumida desde siglos.

Para Laporta, Francisco Giner de los Ríos se resiste pertinazmente a ser historia; y esto es así porque sus ideas pedagógicas son hoy todavía «posibles». Si la historia se refiere al pasado quien es presente, o tal vez futuro, no puede entrar en ella: éste es el caso de Giner.

Giner perteneció a la corriente krausista que sacudió la España de mediados del siglo XIX. En la filosofía krausista la racionalidad eleva al individuo hasta el ser absoluto. Los grados de conocimiento del ser se corresponden con los grados de conocimiento del bien porque «los valores éticos pertenecen a la esencia cognoscible de las cosas» (p. 10). Si bien y conocimiento son lo mismo, el mal es producto de la falta de conocimiento, es decir, de la ignorancia. Por ello la educación ocupa un lugar muy importante en este sistema, y para Giner esta educación a escala nacional será la que saque a España de la ignominia del momento. La tarea de Giner se va a centrar en la formación del «hombre nuevo» ya que la consecución de un régimen estable para el país depende del mayor o menor grado de educación del pueblo, esto es, que la democratización depende, implícitamente, de la instrucción.

Frente a la concepción pedagógica de Giner se levanta, en oposición a ella, la de la Iglesia Católica de la restauración alfonsina con su concepto de hombre diametralmente opuesto derivada de una cierta interpretación del pecado original. El dolor es necesario porque la naturaleza del hombre es perpetuamente pecadora. Los voceros de la adulación oficial han elevado la figura del Padre Manjón, representante de la pedagogía católica décimonónica. El abismo que separa a ambos es infinito y los resultados de uno y otro están a la vista de todos. Volver sobre el tema sería superfluo.

Giner recoge lo más significativo de la pedagogía liberal y romántica a través de las figuras de Rousseau, Pestalozzi y Froebel (sobre todo este último) y lo funde con su concepto de hombre y sociedad procedente de la filosofía krausista para

constituir su ideario educativo. Ideario educativo que se lleva a cabo en la Institución Libre de Enseñanza a la que Giner se entregó en cuerpo y alma.

Es imposible casi hacer referencia a la riqueza de textos que Laporta presenta en su selección, porque me tendría que limitar a repetir las palabras mismas de Giner. Dividida la antología en seis apartados se comienza por la concepción del hombre «como ser racional cuyo espíritu es profundamente libre y capaz de tomar decisiones elevándose incluso sobre las circunstancias de su contexto histórico» (p. 51).

A continuación se delimita la función del estado en la educación en los siguientes términos: «La acción del Estado respecto de la enseñanza debe tener un carácter *exclusivamente administrativo*, absteniéndose de intervenir en su vida interna, ya en lo tocante de la dirección de los estudios, ya en lo que del plan y sentido de éstos se desprende necesariamente para la organización científica, digámoslo así, de las escuelas públicas» (p. 58). Neutralidad del Estado, libertad de enseñanza, obligatoriedad de la educación, son principios muy claros en la mente de Giner.

En tercer lugar aparecen los textos de Giner sobre la selección y formación del profesorado. Critica tenazmente el sistema de oposiciones porque lo importante es la formación del profesor y no su elección; además está claro que este sistema no es el más idóneo para determinar los conocimientos teóricos del candidato. «La oposición —nos dice— favorece la superficialidad y el prurito nacional por la retórica árabe, el ergotismo escolástico y la charlatanería de los pueblos vivos de imaginación, pero ignorantes» (p. 85). Hay que suprimir las oposiciones porque «alimentan la pretensión de que no tenemos que cuidarnos de los métodos para *formar* profesores, sino para *elegirlos*, como si los tuviéramos ya formados» (p. 88). La formación adecuada del profesorado es una de las constantes preocupaciones de Giner y para ello propone la creación de cátedras de Pedagogía en las Universidades. Por último, el profesorado ha de tener verdadera vocación profesional y una gran honradez; para enseñar a niños hay que hacerse como ellos y la fórmula a seguir es que «el maestro sea a la vez *maestro* y *discípulo*» (p. 99).

La cuarta parte de la antología está dedicada a los principios generales de la educación. Lo que se pretende es *educar hombres* y por ello critica la enseñanza puramente instructiva, esto es, la acumulación de datos y noticias. «Lo que España necesita y debe pedir a la escuela no es precisamente hombres que sepan leer y escribir; lo que necesita son "hombres", y el formarlos requiere educar el cuerpo tanto como el espíritu, y tanto o más que el entendimiento» (p. 116). Y para esto nada más apropiado que el *método intuitivo* para que el discípulo piense y reflexione por sí; porque de lo que se trata es de la *formación* y no de la simple *información* para integrar al educando activamente en el proceso de afirmación de su propia personalidad. La educación es un proceso gradual y total, por tanto debe evitarse el escollo del exclusivismo especialista pues «siendo el fin de la vida antes uno que vario, debe ser de igual manera su cultivo, primeramente, total, enciclopédico, y sólo en segundo término especial también, según lo exige la finitud propia del individuo» (p. 135). De donde se deduce que ha de haber una solución de continuidad entre la enseñanza recibida en la escuela y la que se da en la Universidad. Por otra parte las instituciones dedicadas a la enseñanza, desde la escuela de párvulos hasta la Universidad, están completamente aisladas de la sociedad y esto debido sobre todo al «sentido abstracto de los programas, de los cuales, por lo común, parece como que se excluye expresamente todo lo que puede tener interés de actualidad y alguna conexión con los asuntos y problemas diarios de la vida» (p. 147). Otro de los principios generales de Giner es el de que la educación ha de ser neutral excluyendo todo tipo de enseñanza confesional o dogmática: «Precisamente si hay una enseñanza religiosa que deba darse en la escuela es esa la tolerancia positiva, no escéptica o indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias» (p. 152). La neutralidad confesional de la escuela, es decir, la *enseñanza laica*, ha de tener el cuidado de no caer en una educación anticlerical pues «unos y otros (la enseñanza confesional y la enseñanza anticlerical) ponen en peligro, profanan, más bien, la escuela y convierten la educación en obra exclusivista militante y sectaria» (p. 154). El último de los principios generales es el de la *coeducación*: no se entiende que haya de darse una educación diferente a los niños y a las niñas, salvo en las especialidades peculiarísimas de uno u otro sexo.

Sobre la enseñanza individual y activa son también muy significativos los textos recogidos en la presente antología. El núcleo de las ideas de Giner es el respeto

de la personalidad del educando y la formación de personas libres a través de una enseñanza activa que haga agradable el proceso de formación, poniendo al educando en contacto directo con las cosas que debe estudiar. Esto implica el abandono de la memoria como componente del proceso educativo: «el único modo de no llegar jamás a saber bien cosa alguna, es obstinarse en aprenderlas de memoria, o más bien, en aprender lo que de ellas piensan otros, secando el germen de la discusión, de la crítica, de la indagación personal, sólo medio para llegar a formar convicción sincera y definida» (p. 161). Consecuentemente con esto se descartan los exámenes porque «orientada su vida toda en vista del examen, más que "estudiante" es en el hecho un examinando, al cual, lo que le importa no es saber, sino ser aprobado» (p. 189). A propósito de los exámenes, qué retrato más perfecto nos ha dejado de la Universidad, no sólo de la de su época, sino de la de ahora mismo!: «La idea de la Universidad, en unos pueblos, es la de una oficina de preparación mecánica a los exámenes, como condición previa para la expedición de certificados, títulos y diplomas, que es lo que se busca; no hay que decir cuáles son estos pueblos» (p. 186). Fiel defensor de la educación física, manual y técnica, no perdió ocasión Giner de referirse a ella como parte integrante de la formación del individuo.

Concluye la obra con unos textos sobre las condiciones del solar en que se ha de levantar la escuela; las condiciones del local y de las clases; el estudio del mobiliario más adecuado a las exigencias corporales y, sobre todo, la necesidad de campos escolares. El niño necesita mucho aire libre, mucho campo para jugar, mucha luz, pues «no es posible tolerar que los niños permanezcan horas y horas seguidas en un local cerrado» (p. 232), por lo que es conveniente «trasladar la escuela a las afueras de la población» (p. 243). Hay un texto de Giner no recogido en esta *Antología* y que lleva por título «La alegría del niño» donde nos ha dejado de forma clara, y a la vez tierna (con esa ternura que sólo los que aman a los niños tienen) su concepción de la escuela: «La escuela triste, sin sol, sin horizonte, de espaldas al campo; el maestro triste, agrío, iracundo; la enseñanza triste, fría como cosa mecánica, a que hay que sujetarse por fuerza, van pasando, pasando... La alegría y el bullicio del niño son cosa divina. Haced que duren, y animen, y calienten por todas partes, como un sol, el mundo. Bienaventurada su sonrisa. Apagarla es pecado».

Este amor de Giner por el niño, por la naturaleza, es lo que hoy más le acerca a nosotros. Antonio Machado, en el poema que escribió a su muerte, quiere recordarle por siempre en «el ancho Guadarrama» porque

Allí el maestro un día
soñaba un nuevo florecer de España.

Antonio Jiménez García

Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil. Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail (Toulouse 1977) 191 pp.

Volvemos a tener una gran satisfacción en presentar a los lectores de habla española una nueva obra colectiva del equipo de investigadores ERA, vinculado a C.N.R.S. El contenido de la misma lo señala el título: *Filósofos ibéricos e ibero-americanos en destierro*. Aún con la ampliación que A. Robinet da al término «exilio» en el *Préface*, hay que reconocer que más de uno de los pensadores incluidos costará no poco el sentirlos desterrados. Más importante es la afirmación del mismo al subrayar que puede ganarse más con un aforismo de Turmeda o de Vives que con el diezmilésimo comentario a las *Meditaciones Cartesianas*.

Abre la serie de estudios Alain Guy sobre el islamizado Turmeda. De su libro más conocido, *La disputa del asno*, se nos da aquí un análisis detenido, con detalles discutibles para el gusto de hoy, pero que revelan aquel ambiente de crítica procaz y atrevida que impregna las sátiras anticlericales de la época, lo mismo en España que en Italia, Francia e Inglaterra. Discutible, con todo, nos parece el juicio de Joan-Lluís Marfany: «la figura de Anselmo de Turmeda personifica la crisis espiritual que afecta el último siglo de la edad media, a consecuencia de la crisis económica del fin del siglo XIV y de la primera mitad del siglo XV» (p. 44). Que Turmeda sea un representante de la crisis espiritual de la época nos parece cierto. Que esta crisis sea secuencia de la crisis económica de fin del siglo XIV no parece claro. Con esta crisis o sin ella, el mundo toma entonces la curva de su secularización y del

ataque anticlerical. Más objetivo nos parece A. Guy al afirmar que el «talante» —palabra española que recoge en su texto francés— de Turmeda, se muestra como un mediterráneo integral, amante de la luz y del calor, preocupado por una fraternidad auténtica, aunque individualista y guiado principalmente por la razón. Contra L. Riber, quien veía en Turmeda un anti-Llull, A. Guy piensa que si no son hermanos, son parientes que buscan en común la justicia y la promoción humana ante los ojos de un Dios extraño a las cizañas y rivalidades de escuelas y de sectas.

Jean-Paul Laffont nos presenta a J. L. Vives como pedagogo de vanguardia. Después de señalar que Vives tiene el mérito de haber introducido la psicología y la pedagogía por las vías empíricas y descriptivas, hace notar su influjo pedagógico en la *Ratio studiorum* de los PP. Jesuitas, su reviviscencia en el momento actual y el haberse anticipado a la importancia que hoy se da al juego en educación.

Un estudio de Henry Mehoulan, *Menasseh ben Israël et l'expérience de l'exil*, es muy iluminador para conocer la vida sufrida y silenciosa de Israel. Pero el autor estudiado es una figura de escaso relieve en la historia de las ideas. Dos autores, Marc Amalric y Jean Mattei, reflexionan sobre dos aspectos del pensamiento de Ortega: la política y el derecho. Ambos se rozan. En el primero se utiliza la famosa conferencia de Ortega en 1914: *Vieja y nueva política*. Es posible que esta conferencia desde Francia pueda significar el esfuerzo del joven Ortega por poner a España en forma y a la altura de su tiempo. Desde dentro ya es otra cosa. Basta su pesimista afirmación de que el pasado de la península desde el siglo XVI ha sido una cadena de errores, para ponerse frente a gran parte del sentir español. Y no el menos inteligente. La conciencia de Ortega se subleva contra los errores del pasado. Pero es innegable que su postura contribuyó a que el abismo entre las dos Españas se hiciera cada día más infranqueable. Sobre el tema del derecho J. Mattei advierte que Ortega echa su sonda a lo profundo del problema histórico. La historia nos dice que la formación del derecho se debe a la ejemplaridad de una élite creadora que actúa sobre la masa de mayorías pasivas. Ve en el *derecho romano* un caso ejemplar de la acción de la élite.

Reine Guy analiza con simpatía la teoría del *sentido* en Ferrater Mora. La palabra «sentido» se halla en alza en el campo de la fenomenología. Ello explica que el filósofo español le haya dado un puesto excepcional en su doctrina del *integracionismo*, que limita todo lo que es absoluto para atenerse a hallar el sentido de «lo que hay». En este contexto se estudian las dos formas principales de sentido: como intención y como nexo. La cultura humana revela mil formas de intención. Una de las principales es, sin duda, el lenguaje. Por lo que toca al nexo, el filósofo pone bien en relieve el mutuo vínculo que todo lo liga en múltiples relaciones causales —*Wechselwirkung*—. Por esta vía, se alcanza a penetrar en la necesaria conexión entre ser y sentido. Lo cual lleva de suyo a un relativismo consciente en el que todo se reconoce extremadamente frágil y discutible.

El ensayo de Zdenek Kourim sobre *Octavio Paz* es muy penetrante. El poeta mejicano es un alma de artista que deja sólo entrever su idea. En ocasiones va más allá de lo que en nuestros días se conceptúa normal. Lo que aparece claro por este ensayo y por las referencias a los filósofos Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos, es que el pensamiento mejicano ha tomado un camino de profundidad que no ha sido suficientemente ponderado y estudiado. Este pensamiento quiere hablar a las conciencias. El tema de la presencia, aquí subrayado, es uno de esos momentos en que se puede hablar de *reciprocidad* en el diálogo. Pero creemos que este pensamiento está pidiendo una más amplia y serena investigación.

Cierra la obra un estudio sobre Helder Cámara. Una vez más desfila ante nosotros el Tercer Mundo de la injusticia, la revolución indispensable y, contra lo que pretenden muchos, el camino de la no-violencia. Toda esta temática desemboca en una *teología de la liberación*, que se está hoy elaborando. Indudablemente, H. Cámara se halla en el centro de estas grandes preocupaciones de la hora.

Como españoles tenemos que felicitar una vez más al entusiasta equipo hispano-portugués de Toulouse, que tanto trabaja en dar a conocer nuestro pensamiento. Que un trabajo en común aúne más nuestros esfuerzos.

Enrique Rivera

Ignacio Alcorta Echevarría, *Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la ética*. Discurso leído el día 22 de junio de 1976, en su recepción pública por el Excmo. Sr. D. J. I. Alcorta Echevarría y contestación del Excmo. Sr. D. Luis Legaz y Lacambra (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1976) 177 pp.

Tema central en la historia de la Ética durante los tiempos modernos ha sido su relación con la metafísica. A lo largo de siglos —mejor fuera decir milenios— la primera vivía de la segunda. A una determinada interpretación de la realidad seguía siempre su respectiva concepción moral. Hoy, por el contrario, una Ética, más empírica y descriptiva que motivadora de ideales, tiende a ensanchar la sima, cada vez más insalvable, entre lo ético y lo metafísico. Ya Kant había provocado la escisión con su formalismo. Pero la filosofía escolástica, en seguimiento de Aristóteles, vinculó el obrar al ser, viendo en el ser el módulo al que debe acoplarse el obrar.

Alcorta se sitúa en esta línea de conexión entre Metafísica y Ética. Pero no cree suficiente la vinculación aristotélico-escolástica, todavía demasiado empírica y categorial. Por este motivo, después de haber dedicado estudios muy reflexivos en torno al *pensar trascendental*, intenta ahora una aplicación de su visión del Transcendentalismo al campo de la Ética, para mejor fundar a ésta.

Su discurso de recepción en la Academia lo llama *Prolegómeno*. Con ello queda casi todo dicho. Se trata de unas primeras indicaciones, sólo comprensibles para aquellos que tengan muy presente su concepción metafísica, en cuanto búsqueda de las raíces inteligibles del hombre que sólo pueden ser clarificadas desde el *realismo trascendental*. Este realismo trascendental no sólo pone en claro que la raíz del conocer es el *ser*, sino que con el ser se configuran inescindiblemente los transcendentales: verdad y valor. Es en el *valor* como trascendental donde busca Alcorta el empalme de la Ética con la Metafísica.

Esperamos que tan rica veta sea ulteriormente explotada por nuestro pensador. Más que nunca la Ética precisa cimentar bien los altos ideales de los que ha de vivir la humanidad en su futuro, si ha de ser de perfección y felicidad. Por cierto, que uno de los puntos no esclarecido en este esbozo de Ética es la relación entre el eudemonismo, tipo aristotélico, y el anhelo de perfección, tan del hombre de hoy.

Enrique Rivera

Luis A. Arocena, *El maquiavelismo de Maquiavelo* (Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid 1975) 183 pp.

Este pequeño libro responde a ese deseo tan vivamente sentido en la vida cultural de hoy de acercar al lector a los textos de los grandes autores. Maquiavelo es uno de los clásicos en filosofía política. Por ello, L. A. Arocena ha querido condensar en este breve estudio las ideas fundamentales del político italiano sobre el poder y el gobierno.

Indudablemente, Maquiavelo suscitó, sobre todo en España, una reacción excesiva que en algún momento adulteró la ya atrevida filosofía política del que un día fuera Secretario popular de la *Signoria* de Florencia. Creemos, sin embargo, que la tesis aquí propuesta de que para Maquiavelo la política ni es buena ni es mala, ni es moral ni es inmoral, sino un *bien en sí* que hay que sostener y defender, es la tesis aceptada por los expositores de Maquiavelo en este siglo. En la época del fascismo en Italia, la filosofía de Maquiavelo estuvo en alza. Y precisamente por su concepción de que todo, absolutamente todo, debe hallarse supeditado a la política.

Lo difícil, después de haber enunciado esta tesis, es poder mantener en pie los grandes valores morales que, ciertamente, nunca pueden supeditarse a la política. El inmoralismo maquiavélico late aquí en toda su crudeza.

La segunda parte de la obra nos ofrece los textos fundamentales de Maquiavelo sobre diversos temas, más o menos relacionados con los problemas del estado, del poder y de la política.

Enrique Rivera

Jesús García López, *Estudios de metafísica tomista* (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1976) 272 pp.

En la nota introductoria se nos dice que en este libro se recogen nueve trabajos, ya publicados anteriormente. No forman, por lo mismo, un cuerpo sistemático sino que son estudios autónomos en los que se ha intentado calar hondo en los diferentes aspectos de la filosofía de santo Tomás. Pues ésta sigue viva a pesar de las muchas vicisitudes históricas por las que ha pasado.

Estamos de acuerdo en que santo Tomás continúa su magisterio en el momento actual. Somos muchos los que tenemos que confesar gran deuda respecto del mismo. Pero no comprendemos del todo el que en estudios en los que se quiere mostrar la vitalidad de la gran síntesis tomista, no se establezca un diálogo claro y definitivo en el que quede patente cómo la doctrina tomista es capaz de responder a la intrincada problemática de hoy. Esta es de todos conocida. También del autor de estos estudios. Pero se halla ausente en estas páginas como punto de referencia en un posible diálogo. Aquí se interpreta a santo Tomás desde sí mismo o por sus más conspicuos comentadores, como S. Ramírez, ya de nuestros días. Todo esto lo juzgamos válido, pero no nos parece suficiente.

Los temas abordados en estos estudios son los clásicos tomistas: la abstracción, la analogía, la noción de acto, verdad e inteligibilidad, el conocimiento del yo (del *alma*, podría decirse de modo más clásico tomista), el amor humano, etc... Un estudio está dedicado a comparar la visión metafísica de santo Tomás y de Suárez.

Enrique Rivera

José Camón Aznar, *Cinco pensadores ante el espíritu. Fichte - Bergson - Unamuno - T. de Chardin - Heidegger* (BAC, Madrid 1975) 333 pp.

Camón Aznar nos brinda un libro más de filosofía que brota de su alma de esteta y de crítico de arte. Quiere introducirse en el espíritu de los cinco grandes pensadores, nombrados en el título. Un trasfondo de crítica y repulsa acompaña a la fragosidad metafísica que va de Fichte a Heidegger: de la voluntad humana, convertida en Absoluto por el primero, a la libertad que cae de bruces sobre la nada en el segundo. En medio de esta fragosidad dos remansos tranquilos: Bergson, que ve cómo la vida, lanzada por ese impulso maravilloso al que llama «*l'élan vital*», asciende a metas siempre superiores hasta llegar a la plenitud de vida del místico, y Teilhard de Chardin, que recoge el legado evolutivo de Bergson para centrarlo en el Punto Omega, meta definitiva de la gran evolución personalista y personalizadora. Camina en solitario nuestro M. de Unamuno, con sus anhelos, sus que-rencias, su más allá. De su poesía afirma Camón A. que es la más sustancialmente mística desde la que nos legó Quevedo. Del entusiasmo de Unamuno por la palabra afirma igualmente que escribió «las más hermosas páginas sobre el valor espiritual que el idioma lleva en sus entrañas».

Creemos que el valor de este libro para la filosofía —en línea con otros que ha escrito Camón A.— consiste en darnos atinadas y atildadas expresiones para exponer estos distintos modos de pensar. Por lo que toca a su aportación original hay que buscarla en la vertiente estética en la que es siempre maestro el autor. Esto, especialmente, hay que decirlo de la interpretación que nos da de Bergson. A la luz de su filosofía, Camón A. hace ver cómo el tiempo es un elemento esencial en el arte moderno. Mientras que el arte clásico fijaba sus figuraciones en un momento dado, que pretendía ser eterno, en el arte moderno el tiempo se incrusta en la mente del artista para hacer que su obra refleje, no un estado sino una tensión, no un momento preciso sino un devenir siempre fluctuante, al resumir un pasado que se recoge y un futuro que se preanuncia.

Tal vez esto diga poco al frío profesional de la filosofía. Ello será para su mal. Desde una visión amplia, abierta a la marcha general de los grandes temas de la cultura humana, este libro abre horizontes y perspectivas.

Enrique Rivera

F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media* (Edit. Herder, Barcelona 1976) 263 pp. (Curso de Filosofía tomista, 13).

La Editorial Herder está publicando un «Curso de filosofía tomista» en 15 tomos. Los siete primeros explican las distintas partes de la gran síntesis tomista. Del 8 al 11 se expone la *historia de la filosofía*, para completar la serie con otros cuatro, en los que se colecciona una selecta antología de textos filosóficos con el fin de poner a los alumnos en contacto vivo con los grandes pensadores.

Creemos el método muy acertado. Y los textos recogidos son verdaderamente selectos. Pudiera, sin embargo, haberse encontrado mejor titulación al texto clave de san Agustín en el que M. F. Sciacca veía la síntesis de su gran filosofía y que se extracta en p. 18. En san Buenaventura no se recoge el mejor momento ascensional de su *Itinerario*. La que se ha llamado su *meditación metafísica sobre el ser*, acotada en pp. 102-6, no está suficientemente encuadrada y podría desorientar sobre el sentido de la filosofía de este doctor medieval. Las páginas que preceden ponen en el camino de comprenderle. Pero deberían ser completadas con algún otro pasaje del mismo *Itinerario*, v. g. el cap. I. Nos place, por otra parte, ver confirmada nuestra visión de la metafísica de Duns Escoto, propuesta en este mismo número de la revista, ya en el mismo anuncio de la prueba de la existencia de Dios según Escoto: «*Por el orden esencial al primer principio*». Propone, por lo mismo, Duns Escoto, un *orden esencial* que tan sólo los que no leen detenidamente su obra, pueden desconocer.

Además de los citados, se recogen textos de los autores siguientes: san Anselmo, santo Tomás, Raimundo Lulio, G. de Ockham y F. Suárez. Un buen sentido didáctico dirige todas las selecciones.

Enrique Rivera

J. María G. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social* (Salamanca, Sigueme, 1977) 244 pp.

La aún reciente muerte de Bloch pone de nuevo de actualidad una obra amplia, un pensamiento difícil transmitido a través de un lenguaje muy complejo. No se puede negar el coraje que hace falta para afrontar una producción tan vasta y ensayar un esfuerzo de síntesis en obra tan poco sistemática como la de Bloch.

El autor cree encontrar la idea básica de tal pensamiento en su concepción de la realidad como «aún-no-ser». Ello lleva a entender el mundo como materia procesual, la historia como *utopía* abierta al futuro, a lo que corresponderá la *esperanza* como talante antropológico y ético fundamental.

El libro consta de ocho capítulos, divididos en dos partes, más unas conclusiones y una nutrida bibliografía que abarca no menos de 15 densas páginas. La primera parte (3 capítulos) estudia la formación del pensamiento de Bloch como respuesta a la problemática de una época, a una transformación social entendida como el paso del modelo burgués de sociedad al socialista, las esperanzas y decepciones concretas de Bloch a través de la asunción crítica del marxismo, del hegelianismo y de ciertas corrientes místicas. La segunda parte (5 capítulos) forma el cuerpo fundamental de la obra; es la aplicación concreta del esquema categorial de Bloch a los distintos aspectos de la realidad: concepción ontológica de la realidad como posibilidad («aún-no-ser»), concepción abierta de la materia como realidad básica, superación de la concepción mecanicista por otra humanista y ética, la esperanza como emoción antropológica básica, y la historia vista hacia el futuro como utopía. En las conclusiones se resumen esquemáticamente los presupuestos y opciones de Bloch, su incidencia en la revisión del marxismo y se señalan nueve aporías en su pensamiento.

El autor no pretende una exposición completa y exhaustiva de Bloch, pero es una novedad en nuestra lengua no sólo el intento de una exposición amplia de esa filosofía, sino precisamente intentarla desde el núcleo ontológico fundamental. Habrá que resaltar la gran claridad de esta obra, más apreciable aún en un filósofo que no resalta por ella. Algunos puntos me parecen discutibles; por ejemplo, el autor tiene la tendencia a ver el pensamiento y la cultura de la época desde la óptica

de Bloch, llegando así a posiciones historiográficamente muy discutibles. Pero ahí queda el primer intento serio en castellano por exponer a uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo.

A. Pintor-Ramos

L. Lunardi, *Attualità di Unamuno* (Padova, Liviana Editrice, 1976) 128 pp.

En la ya inmensa bibliografía unamuniana se añade otro nuevo ensayo en el cual el autor pretende ofrecernos la «auténtica problemática unamuniana» (IX).

La obra comienza con una cronología y un primer capítulo de «ambientación histórica» en el que Unamuno es puesto en relación con los krausistas, con el 98, se insiste en el concepto de «intrahistoria», para examinar luego su evolución religiosa. Indudablemente, esto será más novedoso para lectores italianos que para los españoles.

Los capítulos 2 y 3 forman el verdadero núcleo de la obra. Se examina la postura general de Unamuno, definida como «irracionalismo voluntarista» y, desde ahí, se diseñan los grandes temas del «sentimiento trágico», el «quijotismo», la conciencia «agónica». El capítulo 3 es el que estudia la actitud de Unamuno frente a Dios; negado el camino de la razón como deicida», Unamuno se acercará a Dios a través del camino de la necesidad de la supervivencia personal; este es el tema en el cual el autor cree encontrar el centro de la problemática unamuniana. La conclusión no deja dudas a este respecto: «La verdadera grandeza de Unamuno reside, a mi juicio, en haber afirmado la inconsistencia de la vida sin una perpetuación. A pesar de la acatolicidad de su pensamiento, puede considerarse, según la expresión de Tertuliano, como *anima naturaliter christiana*» (122).

El breve cap. 4 (111-19) es un esbozo de valoración de Unamuno visto como portavoz del pensamiento y de la época actual y como una descarnada advertencia sobre los peligros de nuestra civilización; la reserva fundamental está en su aver-sión hacia la metafísica.

Creo que una justa valoración de este ensayo sólo se puede hacer teniendo presente que se dirige a lectores italianos. No es ni pretende ser una exposición completa de todos los temas unamunianos y la clave de lectura tampoco es absolutamente nueva. No parece conocer las nuevas corrientes que han insistido en la importancia de las preocupaciones sociales en la formación del pensamiento de Unamuno; la breve bibliografía sólo tiene valor como índice de lecturas y no se citan ni parece que se hayan utilizado los fundamentales *Cuadernos de la Catedral Miguel de Unamuno*. Pero el ensayo es honesto, el autor escribe con soltura y se lee con agrado; publicado en una colección de cultura general, cabe suponer que tendrá valor en orden a interesar a sus presuntos lectores en la problemática del gran vasco-salmantino.

A. Pintor-Ramos

S. Giner, *El progreso de la conciencia sociológica* (Barcelona, Península 1974) 255 pp.

No se presenta aquí, como alguien podría pensar, una historia del pensamiento sociológico, tema al cual el autor dedicó ya otra voluminosa e importante obra. La presente investigación es un estudio de teoría sociológica en la que su autor se enfrenta a un problema importante: la diversidad de las teorías sociológicas existentes parecen poner en cuestión la científicidad de la pesquisa sociológica.

El autor, sin embargo, apuesta claramente por ella: «Existe un avance sociológico y este es el fruto de una dinámica efectiva de conjeturas, refutaciones y acumulaciones de hallazgos y reformulaciones teóricas o metodológicas constantes» (15-16). Frente a un paradójico sociologismo de las teorías sociológicas que se anula a sí mismo, se intenta demostrar que la sociología está en condiciones de cumplir los criterios de científicidad exigibles a cualquier ciencia; sólo habrá que tomar en consideración las peculiaridades propias del desarrollo histórico de la teoría sociológica y de los objetos que trata.

Desde este planteamiento, el autor tiene que mostrar dos cosas: que existe un progreso en la conciencia sociológica y que esto, no sólo no es incompatible, sino que exige la existencia de un pluralismo sociológico; «pluralismo» que, bien entendido, no significa una mera coexistencia espaciotemporal de teorías totalmente extrañas y opuestas entre sí. Me parece entender que esto se expone desde esta hipótesis básica: «La ciencia social posee un doble enraizamiento en las dos esferas del conocimiento humano: la racional y la afectiva» (19). Desde ahí es posible haber ver la progresiva acumulación de la investigación sociológica a través de un plano más profundo que está subyaciendo a la aparente selva intransible de doctrinas, escuelas y planteamientos recíprocamente polémicos.

A nadie se le va a descubrir ahora la talla intelectual de este sociólogo. Giner posee la virtud de hacer accesible e interesante un tema que podría temerse árido. No sólo los sociólogos, sino todos los interesados en los problemas de la epistemología y las ciencias sociales sacarán fruto provechoso de la lectura de esta obra.

A. Pintor-Ramos

X. Zubiri, I. Ellacuría, etc., *Realitas*, II: 1974-1975 (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones; Ed. Labor, 1976) 573 pp.

Habiendo presentado con cierta extensión en esta misma revista (2 [1975] 442-44) el sentido general y el volumen 1 de esta publicación, el espacio de que dispongo me obliga ahora a ofrecer poco más que el índice de este nuevo volumen.

Su primer atractivo es otro nuevo texto de Zubiri, «El concepto descriptivo del tiempo» (7-47), presentado como primer capítulo de una investigación sobre el tiempo, al que deberían seguir el concepto *estructural* y el concepto *modal*, cuyo contenido básico se adelanta en las últimas páginas. Dado el estilo de filosofar de Zubiri, todo lo que aquí se puede decir es constatar la existencia de esta nueva pieza de su filosofía.

El resto de los trabajos, siendo muy distintos entre sí, me parecen tener un hilo conductor básico: responder a la frecuente acusación de «realismo acrítico» de que ha sido objeto la filosofía de Zubiri.

Es importantísimo el trabajo de I. Ellacuría, «Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri» (49-137), cuya primera parte se pudo leer en las páginas de estos mismos *Cuadernos*. Con un magistral conocimiento del pensamiento zubiriano, Ellacuría sitúa su antropología desde las dos líneas actualmente dominantes: la científica y la trascendental; muestra cómo Zubiri las ha radicalizado y ofrece un esquema de sistematización de esa parte de su filosofía. Me parece decisivo este trabajo que, además, ofrece importantes referencias procedentes de textos inéditos.

Difícil resultará a algunos el largo trabajo de J. Montserrat, «El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia» (139-202). En líneas generales, el autor busca describir el escenario actual de la filosofía de la ciencia para elaborar una especie de modelo epistemológico; desde él, examina la obra de Zubiri que le parece conforme fundamentalmente con tal modelo. Si se trata de realismo, el de Zubiri sería un «realismo crítico», denominación quizá no exenta de dificultades.

Es una lástima que el trabajo de D. Gracia, «Materia y sensibilidad» (203-43) se publique tan sólo en su primera parte. La hipótesis de base parece clara: dado el indiscutible anti-idealismo de Zubiri, en vez de confrontar su pensamiento con otros extrínsecos, sería más provechoso confrontarlo con los críticos posthegelianos del idealismo (sobre todo, Feuerbach y Marx), centrando el problema precisamente en la teoría de la sensibilidad. También aquí se utiliza material poco conocido y llamo la atención sobre la importante nota 10 (212-14) que deshace equívocos; hay que esperar a la continuación de este trabajo.

El estudio de M. Riaza, «Sobre la experiencias en Zubiri» (245-312) es un intento de sistematizar el concepto de «experiencia» en Zubiri desde su doctrina de la realidad, intento atractivo en un tema que el filósofo no sistematizó nunca hasta ahora.

Exégesis metafísica profunda es la que ofrece C. Baciero, «Conceptuación meta-

física del *de suyo*» (313-50). Es éste uno de los conceptos más originales y específicos de la metafísica zubiriana que el autor va abordando sucesivamente desde ángulos distintos.

El ingeniero C. Fernández Casado en su trabajo «Naturalidad y artificio en la obra del ingeniero» (351-404) aplica las ideas de Zubiri a un dominio aparentemente tan extrínseco como la historia y la teoría de la actividad del ingeniero.

El estudio de H. Widmer, «Von den Möglichkeitsbedingungen des zeitdiagnostischen Anspruches der Philosophie» (405-46) es una comparación sistemática entre el texto de Zubiri *Nuestra situación intelectual* (1942) y la lección inaugural de Habermas en Frankfurt *Erkenntnis und Interesse* (1965). Escrito en alemán, es un testimonio del interés despertado por Zubiri en algunos círculos extranjeros. Habrá que advertir que, como en todos los restantes, este trabajo lleva al final un resumen en castellano e inglés.

No me detendré tampoco en el largo estudio de A. López Quintás, «La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación» (447-542), pues en este mismo número se recensionan una obra del mismo autor con la misma temática de base.

Finalmente, una novedad que interesará mucho a los estudiosos. H. Widmer ha preparado una «Bibliografía zubiriana» (544-72) que, sin estar exenta de alguna ausencia e incorrección, está llamada a ser continuada y corregida para convertirse en la bibliografía básica para futuros estudiosos.

Digamos ya, para terminar, que este segundo volumen parece consolidar la empresa iniciada; surgen nuevos temas y nuevos nombres. La periodicidad a que apunta parece ser bienal y este nuevo volumen es más extenso, más homogéneo y está mejor presentado en todos los sentidos que el primero. Los patrones de publicaciones similares especializadas parece que se van imponiendo también en ésta.

A. Pintor-Ramos

J. García López, *El conocimiento de Dios en Descartes* (Pamplona, Eunsa, 1976) 147 pp.

Para comprender el carácter de la presente obra, me parece indispensable tener en cuenta que se trata de una reedición de parte de un trabajo más antiguo dedicado al conocimiento de Dios en santo Tomás y en Descartes. No tardará mucho el lector en percatarse de que en realidad son los esquemas tomistas los que orientan este estudio.

La obra está formada por tres capítulos. El primero es introductorio y se examina brevemente el sentido general del conocimiento en Descartes, partiendo de su «angelismo». El capítulo 2 es el verdadero núcleo de la obra (35-129). Al autor el problema de Dios en Descartes se le presenta como algo «incidental» (38) en el sistema y se va examinando sucesivamente el sentido general de las tres pruebas, su sistemática (desmenuzando la arquitectónica de cada una de las pruebas), para terminar con una valoración crítica (y negativa) hecha claramente desde el tomismo. El capítulo 3, finalmente, estudia los temas de la cognoscibilidad y el constitutivo formal de Dios.

El autor quiere ceñirse tan sólo a los textos de Descartes y, en realidad, el único estudio utilizado, sobre todo en el capítulo 1, es el de Maritain; confieso sinceramente que soy incapaz de ver que el prescindir de la bibliografía signifique un garante de mayor «objetividad», como si el manejo de la bibliografía imposibilitase la utilización de las fuentes. Además, los textos de Descartes presentan muchos problemas históricos y críticos que, cuando menos, habría que tomar en consideración antes de utilizarlos indiscriminadamente. Será discutible si las tres pruebas pueden considerarse y juzgarse en el mismo nivel sistemático y no creo que sea lícito pasar por alto los problemas de fondo que provocan la polémica que, por ejemplo, enfrentó a dos conocedores de Descartes tan consumados como Gouhier y Gueroult. Podría discutirse si el punto de vista adoptado puede dar razón de todos los aspectos que presenta en Descartes el problema de Dios o no se ha partido ya de una «idea» poco cartesiana. Pero discutir el libro del profesor García López sería escribir otro. Queda ahí el rigor y clara sistematicidad de la obra, pero también la duda de si el planteamiento no es extrínseco al cartesianismo y la

pregunta sería entonces en qué puntos concretos se hace avanzar nuestra comprensión de Descartes. Multitud de afirmaciones de detalle, como cuando se habla sin más de la duda *absoluta y universal* (44), pecarán de dogmáticas mientras no se justifiquen más detenidamente.

A. Pintor-Ramos

Alfonso García Suárez, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado* (Madrid, Editorial Tecnos, 1978) 184 pp.

Por lógica de la experiencia privada entiende García Suárez el problema del lenguaje privado. Es un tema al que el autor ha dedicado especial atención, desde hace algunos años, ofreciéndonos ahora un fruto maduro y completo sobre el que venía investigando.

La obra se divide en tres partes, distribuida en siete capítulos. La primera parte, los dos primeros capítulos, constituyen una introducción que le sirve para enmarcar el tema, examinando las doctrinas filosóficas que implican la posibilidad del lenguaje privado, siguiendo la evolución a través de los escritos de Wittgenstein. La posibilidad del lenguaje privado surge propiamente con las *Investigaciones filosóficas*, aunque la gramática de la experiencia privada sea una constante en Wittgenstein, desde los *Notebooks* hasta sus últimos escritos.

Los capítulos III-V, la segunda parte, se centran en la investigación de los aspectos negativos o destructivos de la posibilidad del lenguaje privado, como el ataque frontal a tal noción en las *Investigaciones* y la refutación de la perspectiva egocéntrica. García Suárez estudia primero, cap. IV, los aspectos semánticos de tal postura y después, en el capítulo siguiente, los supuestos epistemológicos de la privacidad de la experiencia.

Los dos últimos capítulos, el VI y VII, que son algo así como una tercera parte en el esquema mental de García Suárez, estudian los aspectos positivos del problema del lenguaje privado. En el cap. VI, se detiene en la explicación wittgensteiniana del funcionamiento de las oraciones sobre sensaciones en primera persona y sobre nuestras experiencias personales. Finalmente, el cap. VII analiza el funcionamiento de las oraciones en segunda y tercera persona, con especial atención a la noción de criterio y su papel en la adscripción de sensaciones a otras personas. Wittgenstein adopta ahí una postura que lo distancia tanto de la conductista, como de la cartesiana. Los predicados psicológicos no son reductibles a los predicados de comportamiento, pero no son conceptualmente independientes. El significado de dolor, por ejemplo, no es lo mismo que el grito que puede producir, pero, a través de la conducta dolorosa, llegamos a su concepto. Así García Suárez rectifica algunas interpretaciones conductistas de Wittgenstein al mismo tiempo que explica su razón de ser.

El concepto de criterio, aplicado a la filosofía de la mente en Wittgenstein, nos resume el método utilizado por el profesor Suárez. Estudia la génesis de las nociones en los escritos de Wittgenstein y, a su luz, va examinando las distintas interpretaciones del pensamiento de un autor tan difícil, señalando las acertadas y buscando la razón de la aparición de exégesis equivocadas.

Dentro de una inmensa maraña de bibliografía, el autor ha logrado un trabajo coherente, atendiendo primordialmente a los textos originales, señalando, por un lado, los fundamentos de Wittgenstein para combatir el lenguaje privado, criticando las ilusiones epistemológicas y semánticas de las que surge, y, por otro, la labor constructiva que clarifica el funcionamiento efectivo de nuestro lenguaje sobre sensaciones. Abundan, en la exposición de Suárez, las comparaciones con otros filósofos, tiene un profundo conocimiento del carácter evasivo y fragmentario de los textos originales, a los que sabe dar un tratamiento adecuado. Es, sin duda, la mejor obra que se ha escrito en castellano sobre el lenguaje privado en Wittgenstein, la más completa y la que da una interpretación más correcta de un tema difícil, con gran conocimiento de la literatura filosófica relacionada.

Vicente Muñoz Delgado

Xabier Pikaza, *Evangelio de Jesús y Praxis Marxista* (Col. Política, Ética, Cristianismo, núm. 1; Madrid, Ediciones Marova, 1977) 344 pp.

Como lo indica el título, el presente libro compara los presupuestos y contenidos de la praxis marxista con los ideales y consecuencias del evangelio de Jesús. El autor es uno de nuestros mejores teólogos y, por eso, la obra se mueve preferentemente en el plano del análisis bíblico. Pero Pikaza es también un filósofo y un gran conocedor de las ciencias humanas. Por eso en la presente obra hay numerosas referencias filosóficas. A ellas aludiremos con más detención en esta reseña.

En la primera parte, el autor compara los esquemas originales del marxismo y del cristianismo, centrándose en el núcleo del que se derivan todos los planteamientos posteriores. Para el marxismo el hombre es un *faber*, que produce o gesta su forma de existencia a través de un proceso que es básicamente económico. En el estudio de los planos de autogestión humana (económico, social e ideológico), el autor se mueve en una línea de interpretación althusseriana. El cristianismo, por su parte, interpreta al hombre como un ser que «surge de la gracia de Dios», gracia desde la cual cobran sentido todos los restantes planos de su vida.

En función de esa diversidad de planteamientos, convertidos en punto de partida o base hermenéutica para la interpretación de la Biblia y de la historia, el autor aborda, en una segunda parte, los determinantes concretos del proceso de realización humana. Compara, en primer lugar, la utopía marxista y el mensaje del reino de Jesús. Para el estudio de esa utopía marxista, toma como guía algunos de los autores más representativos del neomarxismo: E. Bloch, M. Machovec y L. Kolakovski. Sigue un estudio concreto de los elementos de la praxis, en función de la actividad concreta de Jesús, tal como se manifiesta en sus tentaciones (logro del pan, adquisición de un poder político, prodigio ideológico). En ese contexto, se sitúa la mediación revolucionaria (lucha de clases) del marxismo. Termina esta parte con unas indicaciones sobre el sentido de la muerte y de la posible pervivencia del hombre.

La tercera parte, de elaboración mucho más personal y de mayor originalidad, traza las líneas maestras de la visión que Pikaza tiene del hombre: libertad como posibilidad de autorrealización, transcendencia como camino de búsqueda y plenitud, comunidad como estructura de ser y de realización. En esta parte, se valoran, de manera muy especial, las intuiciones de R. Garaudy y se trazan las líneas de complementariedad y exclusión entre marxismo y cristianismo. El autor afirma que, en la práctica, puede y debe haber colaboración entre esos dos modelos humanos. Sin embargo, los móviles fundamentales, las líneas de fuerza son diferentes. Esta es la conclusión a que llega, después de valorar el trabajo de acercamiento, realizado por el grupo de militantes, llamado *Cristianos por el Socialismo* (CPS).

El libro que presentamos merece una detenida meditación. El tema es candente y de rabiosa actualidad. Solamente un hombre de una cultura tan vasta y profunda, unida a una religiosidad practicada y vivida cotidianamente, podía haber escrito un libro como el presente, lleno de sugerencias, apuntando soluciones equilibradas y seguras, delimitando los campos de complementariedad y los de incompatibilidad entre cristianismo y marxismo. Xabier Pikaza emerge hoy, en nuestro horizonte cultural, como un gran teólogo que, sabiendo el terreno que pisa, ilumina con su reflexión aspectos decisivos de la problemática de nuestro mundo más actual.

Vicente Muñoz Delgado

Alfonso López Quintás, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Madrid, Editorial Gredos, 1977) 342 pp.

Alfonso López Quintás sigue, desde hace años, una línea clara de investigación filosófica, que toca varios frentes distintos, pero complementarios: la teoría del conocimiento, la antropología y la Estética de la creatividad. Su colaboración en los tareas del Seminario «Xabier Zubiri» le ha obligado a profundizar en los hallazgos de la metafísica zubiriana. Esas fuentes de investigación tienen una meta común: mostrar la necesidad y la posibilidad de ampliar el radio de acción de la experiencia humana, extendiéndola a los planos más hondos de lo real. Esta ampliación de la capacidad humana de conocer tiene una proyección inmediata en el desarrollo de la personalidad del hombre, porque, según López Quintás, *el conocimiento pende de*

la *creatividad*. Toda restricción del poder cognoscitivo contribuye a inhibir el impulso creador del hombre.

Esta correlación entre creatividad y conocimiento se expone en las tres partes del libro que presentamos. En la primera se explica que el acceso verdadero del hombre a lo real consiste en un acto de *presencia*, fenómeno complejo que integra una forma de inmediatez con una forma de distancia. Lograr el género eminente de inmediatez, que denominamos presencia es la meta del *pensamiento circular*, cuyas características aclara el autor con nitidez sobre el ejemplo del pensamiento relacional heideggeriano. Este análisis ofrece una certera clave para comprender el estilo de pensar y la forma literaria de M. Heidegger.

Para comprender a fondo la posibilidad y el alcance de este modo de vecindad con lo real, por vía de presencia, debe poseerse un concepto *relacional-constelacional* de realidad, de hombre, de verdad y de conocer. He ahí las cinco grandes tareas de la filosofía actual, analizadas en esta obra, que abre un amplio campo de meditación personal y de búsqueda.

En la segunda parte describe el autor la ampliación de la experiencia filosófica, llevada a cabo por diferentes pensadores en distintas vertientes: la trascendental (Descartes, Fichte), la ontológico-axiológica (L. Lavelle), la existencial (Marcel), la fenomenológica (Hildebrand, Conrad-Martius), la historicista (Dilthey, Croce, Gentile, Troeltsch). Es sorprendente la clarificación que realiza el autor de las tareas y método de la Historia de la filosofía como disciplina. Para el autor, la Historia de la filosofía, lejos de reducirse a una «galería de locuras o al menos de errores», es el «lugar nato de los encuentros cocreadores de luz intelectual».

Basándose en la Hermenéutica contemporánea, López Quintás subraya la necesidad de entender la historia, no como un mero decurso temporal, sino como «fuente de creatividad y de inteligibilidad». «La verdadera relación con la Historia la gana el pensamiento, cuando evita los dos escollos del dogmatismo y relativismo. El método más eficaz para asimilar y transmitir el legado histórico es descubrir las claves de interpretación de los diversos sistemas de pensamiento sobre la base de la lectura penetrante, metodológicamente bien matizada, de los mismos textos. Estos textos son el lugar privilegiado en que se llevó a cabo el alumbramiento de ámbitos nuevos, de relationalidades inéditas, fuente primaria de luz intelectual».

Como contrapunto a estos fecundos esfuerzos por ampliar la experiencia filosófica, analiza López Quintás, en la tercera parte, algunos intentos reduccionistas. Especial interés reviste, en la actualidad, el esclarecimiento del nexo que media entre la reducción de la experiencia filosófica y el desconocimiento de la intuición intelectual inmediata-indirecta. Para dejar al descubierto el origen de algunas corrientes contemporáneas que, bajo pretexto de sobriedad intelectual, restringen arbitrariamente el alcance cognoscitivo del hombre, López Quintás muestra que ya en Ockham, iniciador de la corriente empirista anglosajona, la primacía concedida a la filosofía del lenguaje se debió a un punto de partida muy angosto y precario.

A través de los múltiples temas que aborda esta importante obra, se cumple el doble cometido propuesto: «descubrir las tareas más características de la filosofía contemporánea y configurar una teoría del conocimiento acorde a las posibilidades reales del hombre, tal como se revelan en todas sus actividades creadoras». Si la vida filosófica se asienta en un concepto *relacional* de realidad y de verdad, de hombre y de comprensión, puede adoptar una actitud de sobria atención a la realidad, sin riesgo alguno de limitar su capacidad cognoscitiva. Cuando se conoce de cerca la lógica que rige los procesos básicos de la creatividad humana, se está plenamente seguro de que para ampliar el alcance de la experiencia filosófica, no hace falta entregarse a exaltaciones incontroladas. Basta abrirse, con serena fidelidad, a la riqueza de lo real y cumplir las exigencias que cada modo de realidad plantea al sujeto cognoscente.

En toda la obra que presentamos, resplandece una idea muy optimista: la gran tarea del pensamiento filosófico actual no consiste en marcar límites al conocimiento, sino en desarrollar las virtualidades creadoras que nos obligan a poner en juego el conocimiento de las diversas vertientes de lo real. Nadie está autorizado a delimitar a priori la capacidad cognoscitiva de los demás. Tal capacidad se desarrolla en medida directamente proporcional al poder de crear, con lo real entorno, ámbitos de interferencia y, consiguientemente, campos de presencialidad.

López Quintás tiene un peculiar sentido para matizar conceptos, delatar los usos estratégicos del lenguaje y penetrar, más allá de las ambigüedades expresivas, en las verdaderas intenciones de los pensadores. Al meditar sus análisis, el mundo se contempla a otra luz y el pensamiento se torna más penetrante y seguro. La filosofía y sus tareas actuales son más atractivas y enriquecedoras, porque su misión no es fijar límites al conocer humano, sino desarrollar sus virtualidades creadoras, para acceder a las capas más profundas de la realidad.

López Quintás es no solamente un pensador profundo, sino un gran escritor, que sabe unir la elegancia y precisión, tan difíciles en el filósofo. Algunos sectores de la filosofía española actual puede que no sepan apreciar el valor de este hombre cultísimo. Afortunadamente, fuera de nuestras fronteras sus trabajos son altamente valorados, como sucede en Alemania y demuestran sus giras de conferenciante por todo el continente americano. Por mi parte, soy admirador de su expresión filosófica, de sus vastos conocimientos y de la profundidad de su pensamiento.

Vicente Muñoz Delgado

O. González de Cardedal, *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977) 346 pp.

Algo habría que decir sobre el subtítulo del libro. Sepa únicamente el lector que no afecta demasiado al contenido y que habrá que tomarlo como un esguince coyuntural. Le gustaría a este recensionante hacer algunas observaciones sobre la actual «manía» celtibérica de hurgar —¿morbosamente?— en nuestra reciente fase política cuarentenaria. Diré tan sólo que, por generación, pertenezco a la *massa damnata* de los «dormidos no en vano durante tantos años», y que acaso tenga «cegadas las fuentes de la percepción ética» (recapacitando sobre la p. 41).

Al título mismo le correspondería enunciarse como «Religión y ética», al menos para echar por delante el reclamo que se lleva en el desarrollo la parte del león. González de Cardedal es un teólogo, y como teólogo habla en la mayoría de estas páginas. Pero un teólogo bien informado, también en cuestiones morales. Por eso las cosas que nos dice sobre ética tienen gran interés.

La obra se mueve en tres planos: moral cívica, ética y religión. Son los dos últimos los centrales. Si, de paso, le preocupa que puedan llegar la moral y la religión a identificarse con un orden político sacralizado, toma más a pecho la eventualidad de que la religión se vea reducida a ética. Cuestión ésta ciertamente preocupante, una vez que (esto dicho por mi cuenta) leyendo muchos libros de teología uno encuentra dificultades para encontrar allí algo que no haya dicho o pueda decir la moral, dando por sabido que los filósofos, haciendo ética, piensan, sobre todo muchos de los contemporáneos, que nada le queda que hacer a la religión.

Noto a este respecto en el libro un reparto de competencias que suena cicatero con la ética, viendo a ésta en cerco kantiano de imperativos que piden obediencia, si bien ese concepto poco alentador se corrige invocando los valores que, en línea con Scheler y bajo el magisterio de Platón, tienden a ser absolutos (pp. 138-40, 311, 313). Esto facilita el contraste con la religión, pero temo que dejaría insatisfechos a muchos de los que se han preocupado y siguen preocupándose del problema ético. No creo que sea necesario trazar límites a la práctica para dejar puesto a la pística. Basta profesarlas honestamente y dejar que cada una dé de sí lo que pueda dar. Sólo en la conclusión se busca apoyo en la ética para defender lo que su causa tiene de común con la teología ante la extendida amenaza que sobre ambas se cierne a partir de los saberes positivos de la ciencia, para afirmar en seguida «el necesario fundamento teológico de la ética». Puede ser que esto sea así, pero no en sentido más fuerte que el que supondría afirmar que también la ciencia tiene fundamento teológico, al menos en cuanto la ciencia es una aventura práctica del hombre, que no escapa de sus responsabilidades éticas. De todos modos esa tesis sólo es obvia para aquel que, o bien desarrolla una filosofía implícitamente religiosa o bien llama religioso a todo lo que no sea científico-positivo. Con todo a la ética se le da su parte, estableciendo «la insuficiencia de lo religioso para configurar directamente todo el orden ético». La reserva que en esa expresión pone

la palabra «directamente» se corresponde con el título de otro apartado del libro que habla de «la esencial intencionalidad ética de toda actitud religiosa». Pero sigue el miedo a una «recuperación ética de lo sagrado», a una moral autónoma que pueda sustituir a la religión (pp. 154-55). Esto representa una alta valoración de la ética que tanto puede o a tanto se atreve. La verdad es que, dado el sesgo de buena parte de las teorías éticas, también las hoy vigentes, nada hay que temer por ese lado. El temor provendría de considerar aquella línea de pensamiento que, derivando de la filosofía práctica de Kant, la extiende hasta incluir en lo pensable el dominio de los postulados. Pero, en tal caso, la filosofía resulta tan ambigua que muchos autores no dudan en afirmar que entonces lo que se hace es simple y llanamente teología. Entiendo que el autor subraya con claridad y fuerza lo que pertenece al fenómeno religioso y no deja lugar a confusiones con otros ámbitos o a que pueda verse reducido a ellos, tampoco a lo pensado en las filosofías teologizantes. Lo único problemático, y ello para el no creyente, no será que no se hable de algo irreductible, sino si eso de que se habla lo hay.

Entre tanto, la moral cívica queda en el libro un tanto desvaída, salvo que haya que engancharla, sin más, a las alturas en las que se mueve la ética y la religión tal y como aquí se las expone, lo cual tendría que ser meditado.

S. Alvarez Turienzo

Ignacio Falaguera Salinas, *La «res cogitans» en Espinosa* (Eunasa, Pamplona 1976) 308 pp.

El estilo racionalista de pensar suele ser considerado como el modo de pensamiento maduro que ha hecho posible la ciencia y ha posibilitado la imagen que el hombre civilizado de hoy tiene del mundo. Un pensamiento posracionalista pugna sin embargo por imponerse, y tal vez sea necesario impulsarlo para que los intereses de «la praxis humana» sean atendidos. «Pero cualquier intento de rebasar los planteamientos comunes de nuestro tiempo deberá comenzar por un análisis cuidadoso de los supuestos radicales del racionalismo, si no quiere verse envuelto y arrastrado por ellos, ni quedarse atrás respecto de sus posibles aportaciones positivas. Y ése es el punto preciso de las coordenadas del pensamiento y de la historia donde pretendemos centrar nuestro esfuerzo» (pp. 49-50).

Teniendo en cuenta ese punto de partida, el autor va a estudiar a uno de los autores más representativos del racionalismo, tratando de reconstruir desde dentro y explicitando los pasos, aún los tácitos, de su reflexión refleja. Ese autor es Espinosa. El tema escogido es el relativo a la *res cogitans* estimándolo clave del sistema, como se echa de ver en el examen de su obra, particularmente en las más complejiva y elaborada: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

El estudio procede analizando filosóficamente los textos para descubrir el «desde dónde» de sus contenidos y a efectos de determinar su alcance significativo. La investigación no se queda pues en ser meramente histórica, aunque verse sobre lo que dijo un autor determinado del pasado y en modo alguno se entregue a pensar por propia cuenta prolongándole o mejorándole, aunque bajo su inspiración. La relación con otros filósofos, sobre todo con Descartes y Aristóteles, es invocada de continuo como elemento clarificador de contraste.

El resumen del desarrollo lo hace Falaguera en estos términos: «Espinosa interpreta la *cogito* como idea verdadera dada (I); pero ¿qué debe entenderse por idea verdadera dada? Primero intentaremos descifrar en qué consiste (II), para luego establecer sus propiedades (III). La propia índole de la teoría espinosiana acerca de la idea nos obligará a preguntarnos seguidamente si existe y en qué medida se da problema noético, es decir, qué cabida y sentido tiene dentro de este sistema la filosofía o búsqueda del saber (IV). Tras esta reconstrucción analítica del dominio del pensamiento, intentaremos exponer de modo sintético su doctrina sobre el atributo pensamiento (V)» (p. 53).

Es un libro de metódica disección de textos, en los que se hacen presente los pasajes más variados de la obra en estudio. Pide una lectura reposada, como corresponde a un trabajo de investigación seria sobre puntos que tocan profundas cuestiones gnoseológicas y metafísicas. El extenso «Prólogo» de Leonardo Polo es una pieza muy pensada que, aunque sin obvia relación con el libro, sí contribuye a situar la subsecuente exposición; y, en todo caso, merece una lectura por sí misma.

S. Alvarez Turienzo

Enrique M. Ureña, *La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación* (Madrid, Ed. Tecnos, 1977) 164 pp.

No es muy extenso este sondeo sobre la obra de Freud, pero sí apretado de contenido y cuidadosamente elaborado. Comprende seis capítulos en los que, aunque de modo introductorio, se exponen los puntos básicos del psicoanálisis mostrando los entresijos que explican la dinámica del desarrollo del individuo y de la sociedad o historia humanas.

Pero si el libro interesa por lo que tiene de penetrante disección del pensamiento freudiano, de clarificación de su compleja terminología y de crítica toma de posiciones ante muchos puntos oscuros o ambivalentes de su doctrina, su lectura conduce a potenciar la obra en estudio en relación con preocupaciones muy definidas, que son las apuntadas en el subtítulo: «Represión y liberación». En virtud de ello, sus páginas conducen a entender el pensamiento freudiano por la virtualidad que encierra para establecer desde él una crítica de la sociedad tendiente a la liberación del hombre. En qué medida Freud, que tan sagazmente supo poner de relieve los factores represivos que operan en la dinámica psíquica, así como los elementos represivos que comporta la cultura, ofrece igualmente recursos inequívocos para, a partir de sus análisis, abrirse a un programa de liberación, es cosa que el autor estudia con particular atención, no sin señalar las ambigüedades que en la propia obra de Freud subsisten al respecto.

Por otra parte, la lectura introductoria al autor del psicoanálisis que se nos ofrece, y por la naturaleza misma de esa preocupación central que guía al expositor, pide ser hecha en el contexto de una bibliografía científico-filosófica más amplia: aquélla que dice relación con el movimiento crítico de ideas que desde Kant, pasando por Hegel y Marx, llega hasta Habermas. La comparación con Marx es constante a lo largo de las páginas del estudio. Comparación que no siempre conduce a señalar coincidencias. Pero si éstas no se encuentran en la superficie, y ello por razón del diverso cuadro de preocupaciones de cada uno de esos dos autores, sí pueden ser rastreadas como tendencias de fondo. Los intentos de conjugar los resultados de los análisis psicoanalíticos y marxianos en autores recientes, y precisamente en interés de una crítica de la sociedad, son numerosos y no puede decirse que no se hayan mostrado fecundos. El propio profesor Ureña, que ya ha dedicado un libro anterior al estudio de Marx dentro de estas mismas preocupaciones, anuncia su deseo de examinar con la misma óptica la obra de Kant, Hegel y Habermas. La línea que han de seguir esos diversos trabajos puede considerarse anticipada en el que ahora reseñamos. En su «Conclusión», y en relación con Freud, se adelantan breves indicaciones ilustradoras al respecto.

S. Alvarez Turienzo

Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, trad. y prólogo de Carlos Mellizo (Madrid, Aguilar, 1977) 230 pp.

Ha circulado en varias ediciones una traducción anterior de esta obra singular del maestro tudense, pero omitiendo algunos de sus pasajes. Aquí aparece completa. No es difícil su lectura en cuanto a la extensión, aunque resulte un tanto desconcertante por su redacción. No ofrece hoy enseñanza especial, pero contiene el testimonio de un autor que, a finales del siglo XVI (la obra se edita en 1581), se adelanta a ver la ciencia «en su sentido moderno», como escribe uno de sus comentaristas.

«Es innato en los hombres querer saber» (p. 43); pero Sánchez va a acumular en su escrito elementos de convicción para concluir que «nada se sabe». No obstante nos advierte que durante toda su vida estuvo «interesado en la contemplación de la naturaleza» y en «investigar todas las cosas». Parece querer decirnos que «nada se sabe» porque el saber está pervertido. Los responsables de esa perversión son los «dialécticos» con los vacuos recursos de sus definiciones y sus silogismos. Contra el viciado método deductivo, que hincha a sus profetas, pero sin sacarles ni a ellos ni a nadie de la ignorancia, propone la introducción del único método válido, que sería la inducción, para alcanzar aquel saber que, si no lleva a la metafísica, ni ello hace falta, porque la metafísica no contienen ni comunica ciencia, al menos sirva para alejar de la ignorancia. Parece decirnos el autor: «el hombre, que desea

ser sabio, se descubre por donde quier aque se mire, estúpido». Examina en consecuencia qué sea aquello que ha hecho posible esa situación y se pregunta si hay alguna forma de ponerla remedio (algo parecido a lo que a otro respecto hizo Rousseau).

«La primera y última noticia que el estudiante de filosofía recibe sobre Francisco Sánchez se limita a registrar la orientación escéptica de su pensamiento», apunta Mellizo en el «Prólogo» (p. 14). Como en esas páginas introductorias se pone de relieve, cabe una lectura del *Quod nihil scitur* en la que la obra parezca como introducción a una forma de saber que es la que en el pensamiento moderno se ha desarrollado en la línea del empirismo y que, desentendiéndose de la especulación, permite abrir paso a la ciencia. Las páginas del «Prólogo», en las que a la vez se destaca la preocupación pedagógica del médico y filósofo tudense, son inteligentemente orientadoras hacia esa lectura. La traducción se acompaña con un índice final de materias e incluye la bibliografía disponible al caso.

S. Alvarez Turienzo

Manuel Cruz, *La crisis del stalinismo: El «caso Althusser»* (Barcelona, Ediciones Península, 1977) 320 pp.

Que la filosofía marxista no sólo sigue viva, sino que goza de buena salud, es un hecho que de evidente deslumbramiento. No voy, pues, a entretenerme en mostrar algo que va a todas partes con nosotros. Sólo indicar con cierta timidez a los despistados o ingenuos —si es que los hay— repasen como al azar los últimos catálogos editoriales o echen una ojeada al paso a las cuatro o cinco librerías que encuentren en su camino: La presencia de aquella filosofía les saltará a la vista. Pero si quieren penetrar más vivamente en el corazón del fenómeno, no tienen más que darse una vuelta por cualquiera de nuestras universidades —eclesiásticas o civiles—, colegios o institutos, y verán cómo por todos sus rincones late vigoroso el pulso marxista. Esto, sin contar con la intensa experiencia cotidiana de la política activa y militante, a nivel de partidos y grupos de presión.

Advirtamos en seguida que no se trata de un juicio de valor, sino de una pura y simple descripción. No hacemos estimaciones; señalamos un *factum*, que es preciso analizar y comprender. Y la primera impresión que tiene uno ante este «*factum*» —un hipotético observador desinteresado, por ejemplo; o meramente, un sencillo hombre de la calle— es la de su inabarcabilidad, la sensación de la propia impotencia ante la magnitud bibliográfica y cultural del fenómeno. La complejidad es tal que ha sido necesario crear la *marxología*, rama particular de la historia de la filosofía contemporánea, consagrada al estudio y análisis de la obra y tradición marxiana o marxista. El marxólogo viene a ser como una «tercera figura» situada entre Marx y sus intérpretes o «lectores»; su *punto de convergencia*, podríamos decir. De ahí la importancia de su función, dirigida principalmente a clarificar los materiales originales y las «lecturas» o interpretaciones que de ellos se han hecho. Dicha función suelen realizarla desde una actitud científica independiente, caracterizada por la «distancia» y la «distinción»; en todo caso, raramente escolástica. Y aquí es precisamente donde yo situaría la obra que pretendemos reseñar, aún a riesgo de disgustar a su autor. Pues aunque Manuel Cruz, joven profesor de la Universidad de Barcelona, se mueve muy a gusto dentro del horizonte teórico marxista, donde no cabe la neutralidad, su talante es analítico y crítico; lo que confiere a su libro un inestimable rasgo de «indeseable objetividad», como diría él mismo.

El tema que aquí se aborda es el complejo problema hermenéutico suscitado por Louis Althusser con sus famosas «lecturas» de Marx, reivindicativas del carácter científico y anti-humanista de la teoría marxista de la historia (materialismo histórico) y de la filosofía (materialismo dialéctico). Pero esa reivindicación la hace Althusser a costa de «romper» la propia biografía intelectual de Marx, introduciendo el difícil y poco preciso concepto de «corte epistemológico», que se habría producido en 1845, a partir de *La ideología alemana*. Y es a partir de ahí también donde habría que ir a buscar el Marx «auténtico», fundador de la ciencia y filosofía marxistas.

Sin embargo, las «lecturas» de Althusser requieren a su vez ser clarificadas. Para ello lo primero que hace Cruz es sistematizar críticamente los conceptos que aparecen dispersos en la obra del filósofo francés, operación que lleva a cabo en la primera parte de su libro. En la segunda parte analiza por extenso el concepto de filosofía, de la que recientemente ha ofrecido el citado filósofo una definición desconcertante: «Lucha de clases en la teoría». Según el autor catalán, dicho concepto (pone en juego, en definitiva, todo el aparato teórico althusseriano» (p. 8). Con él se relacionan complementariamente la ciencia, la ideología y la política. Se trata, pues, de la parte más interesante del trabajo que comentamos.

Con admirable minuciosidad, propia de hombre de taller, va Manuel Cruz desmontando pieza a pieza aquel «aparato», descubriéndonos las «servidumbres» del mismo. Entre ellas hay dos de especial relieve: la tradición epistemológica francesa actual (Bachelard), con su buena carga de «formalismo» o «teoricismo»; y el carácter marcadamente «político» de su quehacer intelectual, con más que probada fuerza para decidir el sentido de la investigación e influir en los resultados de la misma. De ahí el dogmatismo de las «lecturas» althusserianas, que propugnan una vuelta teórico-práctica a la época del stalinismo. La polémica mantenida por Althusser con el historicismo y el humanismo marxistas dan fe de ello.

De todos modos, el proyecto althusseriano no queda descalificado en el libro de Cruz; pero sí corregido en profundidad en su base teórica: «No se trata —escribe el autor—, debiera quedar claro, de obviar las sin duda notables sugerencias teóricas y políticas que salpican toda la obra de Althusser —y de cuyo registro queda constancia a lo largo del trabajo—, ni de defender la pretensión —tan difícil como, posiblemente, poco deseable— de «objetividad». La compartida condición de marxista, así como la inevitable simpatía que se suscita hacia este autor cuando de él se hace una lectura atenta y se abarca la totalidad de su obra, pudiendo medir así con más justeza la amplitud de su proyecto y la coherencia de su problemática..., todo ello, repito, me descalificaría, ya de entrada, en la pretensión —si la hubiera— de ser objetivo» (pp. 9-10). Sin embargo, a pesar suyo, Manuel Cruz se guía más bien por las «ansias de conocer» que por la disciplina del partido. De ahí la gran calidad teórica de su libro que, por otra parte, tiene un gran interés práctico y circunstancial, ya que numerosos españoles han llegado al marxismo precisamente a través de las «lecturas» de Althusser.

Antonio Heredia Soriano

Sagrario Muñoz Calvo, *Inquisición y Ciencia en la España Moderna* (Madrid, Editora Nacional, 1977) 281 pp.

El tema de la Inquisición es un tema complejo y vidrioso, cuyo tratamiento requiere más que ningún otro de calidad, altura y seriedad investigadoras, lejos de toda actitud polémica o apologética. Tanto más necesaria es hoy esta exigencia cuanto que nos sentimos social y culturalmente inclinados a rechazar todo tipo de procedimiento inquisitorial. La peculiar sensibilidad que nuestra época manifiesta por los derechos fundamentales del hombre, nos hace mirar aquella institución con *instintiva antipatía*. De ahí la facilidad y la frecuencia con que quebramos la imagen histórica de aquella realidad tremenda y desconcertante, pero no por eso menos humana y menos nuestra. Hay que tener en cuenta, además, que hubo un tiempo en que la Inquisición gozó de *vigencia social*; y si siempre existieron mentes lúcidas y proféticas que pusieron de manifiesto sus internas contradicciones teóricas y prácticas, fueron en todo caso manifestaciones minoritarias y excepcionales. Es preciso, por tanto, acercarse al tema con espíritu amplio y comprensivo, y leer el libro que presentamos desde una irrenunciable, aunque siempre difícil, posición crítica.

Por otra parte, si se quiere realmente iluminar el problema, preciso es también superar los planteamientos parciales del mismo, capaces sólo de sacar a la superficie aspectos anecdóticos, aislados y secundarios de la cuestión, dejando indefinidamente en la penumbra lo más fundamental. Toda una subcultura que va del cine a la literatura, pasando por el teatro y la pintura, se ha encargado de presentar una imagen harto simplista de la Inquisición, sin distinciones ni matices. Y si no se puede, en justicia, negar el fondo de verdad que a esa «imagen» corresponde, no es menos

justo reconocer que ella no ofrece elementos bastantes para captar la razón de ser de aquel fenómeno tan universal y heterogéneo.

El libro de Sagrario Muñoz Calvo, si bien no directamente explicativo, aporta valiosos materiales para la comprensión de esa inquietante realidad histórica, demostrando con solo su metodología ejemplar la parcialidad de quienes la reducen a piedra de escándalo o a martillo de herejes. Entendámonos, no se trata de ignorar el componente que de una y otra cosa tiene aquélla; de lo que se trata es de no *reducir*, como frecuentemente se hace. El libro tiene, al menos, la virtud de no desenfocar su objeto. Y así, partiendo del hecho verificable de nuestro atraso científico moderno —siglos XVII-XVIII principalmente—, la autora busca en la Inquisición una de las posibles causas. La actitud del célebre Tribunal inquiriendo religión en la Alquimia, la Astrología y el Curanderismo, no sólo mitificó estas «artes», confundiéndolas a veces con la Magia o Hechicería, sino que con la represión de los cultivadores de aquéllas retrasó entre nosotros el nacimiento de ciencias tan impartantes como la Química, la Astronomía y la Medicina. Y ahí queda la constatación, objetiva y clara, punto de partida para profundizar en el meollo de la cuestión que creo está, a nivel sociohistórico, en la condición esencialmente *religiosa* de aquella sociedad, y en la confusión de los dominios de la razón y la fe, a nivel teórico. Sin embargo, la autora no cierra el libro. «Las conclusiones —dice— hemos preferido callarlas porque como verán los que se decidan a leerlo, cada Expediente es de por sí lo suficientemente explícito» (p. 26).

Antonio Heredia Soriano

Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, *Apologías*. Traducción castellana de los Textos Originales Latinos, Introducción, Notas e Indices, por Angel Losada. Presentación, por Manuel Fraga Iribarne (Madrid, Editora Nacional, 1975) 417 pp. de texto castellano, reproducción fotográfica de los textos latinos de las «Apologías».

El libro que presentamos tiene toda la importancia que le da el ser vehículo de textos inéditos, dotados de un altísimo valor histórico y doctrinal: las *Apologías* de Juan Ginés de Sepúlveda —publicada en Roma, en tiempos del autor— y de Fray Bartolomé de Las Casas —inédita hasta ahora—, ambas escritas a mediados del siglo XVI a propósito de la acción de España en la América recién descubierta.

Es sabido que el magno descubrimiento geográfico desencadenó en toda Europa una gigantesca ola cultural, diversificada en una infinidad de crestas, entre las que sobresalieron las de significación teológica y filosófica. El problema militar y técnico de la empresa estaba prácticamente resuelto. Por otra parte, todos tenían ideas claras en cuanto a la *obligatoriedad* de la predicación cristiana en el Nuevo Mundo. Sin embargo, no ocurría lo mismo en el campo jurídico-económico, entonces no divorciado todavía de la moral ni, por consiguiente, de la teología y filosofía. Y fue precisamente en este terreno donde se libraron las batallas más brillantes y de mayor trascendencia histórica. Una de ellas, la que se recoge en el presente libro, es resumida así por el propio editor: «Uno de los acontecimientos decisivos en la Historia de España y de la Humanidad (por otra parte generalmente olvidado), es la celebración en Valladolid de la «Junta» que el Emperador Carlos V convocó en los años 1550 y 1551, para dirimir en ella el problema capital de la «justicia o injusticia de las campañas que España llevaba a cabo en América».

«*Dos eran las partes contendientes* —continúa diciendo el editor, Angel Losada—:

— *una*, capitaneada por Juan Ginés de Sepúlveda (humanista, cronista del Emperador, filósofo, teólogo...), partidario del empleo de la fuerza como instrumento previo para vencer las dificultades que se oponían a la predicación del Cristianismo en los nuevos pueblos descubiertos;

— *otra*, capitaneada por el dominico Fray Bartolomé de Las Casas (Obispo de Chiapa, Apóstol de los Indios...), opuesto a la utilización de toda clase de violencia para la atracción de los Indios americanos a la religión cristiana, la cual, según él, sólo debía realizarse por medio de la convicción pacífica» (p. 12).

La referida polémica fue ocasión de poner a prueba la virtualidad de la tradición cristiana que, en su expresión tomista, cumplió una vez más su compromiso histó-

rico. El rigor metodológico, la independencia de criterio, la libertad de expresión, el respeto por el adversario dialéctico, la distinción entre la razón y la fe y el reconocimiento de sus propios límites, la doctrina democrática y pactista de la sociedad, la legitimidad de toda autoridad rectamente constituida y sus consecuencias jurídicas en orden a la vida social y política, las condiciones de la guerra justa, la confianza en el Derecho más que en la fuerza, la función social de la Universidad, la conciencia de la propia responsabilidad del intelectual ante los problemas de su época, los fundamentos doctrinales del Derecho de Gentes o de Naciones y su clara distinción de los presupuestos de los Derechos Imperial o Pontificio, la persuasión de que la violencia engendra violencia y no soluciona nunca radicalmente nada, etc., etc. Todo esto, y en cierto modo también la visión «integradora» de los mismos problemas, encontrará el lector en estas *Polémicas* de Valladolid, a cuya lectura introduce con rigor y buena pedagogía —quizá un tanto reiterativa, a veces— el traductor y editor Angel Losada, hombre de reconocido prestigio en la historiografía del Humanismo Renacentista.

En definitiva, un libro importante, que ofrece además la rara posibilidad de poder leer en su versión original manuscrita la obra de Las Casas. Un libro testimonio y documental, del que sin duda sacará partido todo el que esté interesado en profundizar en el pensamiento y en la Historia de España del siglo XVI.

Antonio Heredia Soriano

Mercedes Samaniego Boneu, *La política educativa de la Segunda República* (Madrid, CSIC, 1977) 392 pp.

La Segunda República española constituye una realidad histórica escasamente conocida —cuando no ignorada o tergiversada— por las jóvenes generaciones de postguerra. Y esto ocurre, no ya a nivel de gran público, sino entre aquellos que han tenido la oportunidad de sentarse en aulas universitarias, donde cabía esperar abundancia informativa, mayor rigor analítico y profundidad investigadora. La campaña de silencio, de propaganda y presión oficialistas por un lado y por otro, el exceso de «emotividad» de quienes vivieron la singular experiencia orteguiana del «¡No es esto, no es esto!», y tuvieron la ocasión de publicar o hablar sin traba durante los últimos cuarenta años, han impedido —con contadas excepciones— acercarse al polémico tema con las debidas garantías críticas. En relación con el tema educativo el hecho es puesto de manifiesto por Mercedes Samaniego en las siguientes palabras: «El trabajo que hasta ahora se había llevado a cabo para valorar lo que hemos denominado "realizaciones" de la República en el campo educativo-cultural, se ha venido basando reiteradamente en las mismas fuentes. Apenas hemos visto datos que discrepan de las primeras cifras apuntadas por alguno de los autores que vivieron el momento republicano. En términos generales, podríamos afirmar, que no se ha llegado a una correcta interpretación de las estadísticas de Instrucción Pública; incluso más; creemos poder sostener que no se ha abordado hasta ahora cuál era la situación real de la enseñanza del país en cualquiera de sus grados, ni establecido por tanto, un estudio comparativo que permita hacer el balance histórico del proceso educacional en la época contemporánea» (p. XXXIV).

En el texto que acabamos de transcribir se contiene, resumido, el verdadero objeto del presente libro. A través de sus páginas, escritas bajo el imperativo de la más exigente metodología histórica actual, se ofrece un amplio panorama de las ideas pedagógicas de la España contemporánea y un minucioso análisis de la situación real de la enseñanza durante la Segunda República (1931-36), especialmente de la primera enseñanza. Dividido el volumen en dos partes, en la primera se estudian «los compromisos socio-educativos» asumidos por el bienio azañista y en la segunda, se lleva a cabo la comprobación de «las realizaciones escolares de la República».

Buen camino es éste —el de la política educativa—, por la amplitud temática y concomitancia con múltiples problemas colaterales (religiosos, económicos, políticos, filosóficos...), para penetrar y profundizar en los entresijos del régimen republicano de los años treinta. A través de la pedagogía se nos aparece más vivo, más presente, más auténtico, con su grandeza y su miseria, su utopía y su realidad. La República fue lo que su educación: apuntaba muy alto, pero las penosas condiciones socio-económicas envolventes y la tremenda contradicción interna, de origen ideo-

lógico, que trabajaba las mismas bases existenciales del régimen, impidieron, no ya la consumación de lo planificado en un principio, sino ni siquiera llenar las etapas más humildes y urgentes. «Pese a la aceptación por la República de la línea educativa de la Institución Libre de Enseñanza —escribe la autora—, la tendencia liberal que ella representaba aparecía a nivel profundo radicalmente incompatible con la visión educativa socialista, influenciada por la soviética. Ello se reflejaría en un plano operativo en el contraste entre principios confusa y teóricamente proclamados y realizaciones escolares» (p. 383).

Antonio Heredia Soriano

José R. Llobera, *La antropología como ciencia* (Barcelona, Editorial Anagrama, 1975) 389 pp.

Esta obra es una antropología de textos con los que el recopilador, J. R. Llobera intenta recalcar la vocación científica de la antropología. El criterio seguido por Llobera en esta selección de textos tiene como finalidad presentar al lector una muestra representativa no sólo de las distintas tradiciones nacionales y escuelas, sino también de «los distintos momentos del proceso de adquisición y de confirmación del conocimiento antropológico» (p. 9), dentro de los límites de espacio de un libro de la extensión del presente. El libro está dividido en cuatro partes o secciones. En la primera, «Aproximaciones a la disciplina» (pp. 15-76) nos presenta textos de Lévi-Strauss, Goodenough, Radcliffe-Brown y Kaplan y Manners sobre el objeto de la antropología: de qué pretende ser ciencia la antropología. En la segunda, «La etnografía» (pp. 79-163) con textos de Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman y Konklin presenta la necesidad del trabajo de campo intensivo para todo antropólogo, como fuente principal informativa para la antropología. En la tercera, «Comparaciones en antropología» (pp. 167-267), donde se intenta examinar este aspecto fundamental de la disciplina. Mediante el método comparativo, ver qué ha de hacerse con los datos etnográficos. Los textos son de Leach, Eggan, Murdock y McEwen. En la cuarta, «Algunos problemas epistemológicos» (pp. 271-371) con textos de Jarvie, Beattie, Tylor, Ipole y Nutini, nos ofrece una muestra más o menos adecuada del trabajo que se realiza en el campo de los problemas epistemológicos de la antropología. La obra se cierra con un *Postscriptum* (pp. 373-87) en el que aparece la particular postura antropológica de Llobera. Abundante bibliografía en todos los apartados.

C. Martínez S.

José Félix Tezanos, *Alienación, Dialéctica y Libertad*. Aproximación a la teoría marxista de la alienación (Valencia, Fernando Torres-Editor, 1977) 227 pp.

El hecho de la popularización y la enorme proliferación de sentidos del concepto de alienación en la actualidad, paralela a una enorme ambigüedad y confusión sobre su contenido, significado y alcance, así como la pregunta por la posible utilidad de dicho concepto, llevan al autor a realizar una historia del concepto de alienación, señalando que, en sentido estricto, la verdadera historia del concepto no empieza hasta Hegel, y su popularización es obra de los círculos de la izquierda hegeliana. Lo que el autor pretende en este libro es explicar la génesis y evolución de la teoría de la alienación en el marco del idealismo alemán y cómo Marx, siempre atento a las realidades socio-políticas de su época, la transforma en instrumento de análisis teórico y crítico asocial. Y también qué papel puede jugar, actualmente, en la crítica de determinadas estructuras sociales que continúa actuando aún, como poderoso freno en la marcha progresiva de la libertad humana. La función del concepto de alienación no puede entenderse sino a partir de la comprensión del proceso histórico-dialéctico del hombre explicado por la teoría de la *praxis*, como forma específica y peculiar de la actividad humana. Proceso en cuya dinámica la libertad es un elemento clave, y su papel no ha de situarse sino a nivel de la comprensión general de lo que es y supone el análisis social marxista como conjunto teórico. Y aquí es donde los conceptos de alienación, dialéctica y libertad aparecen mutuamente implicados, formando parte de una totalidad que no cobra su cabal sentido si se prescindiese de cualquiera de estos tres conceptos claves. «Por todo ello,

pues, podemos afirmar que, en la sociedad de nuestros días, y tanto a nivel científico como político, la teoría de la alienación aún puede jugar un importante papel, tanto en el esclarecimiento general de la comprensión de la dinámica social y en la crítica social concreta, como en la permanente reivindicación de la básica y radical dimensión humana de la libertad» (p. 227).

C. Martínez S.

M. Isabel Lafuente, *Causalidad y conocimiento según Piaget* (León, Colegio Universitario, 1977) 256 pp.

Dentro de límites estrictos, cargados de precisión, la Epistemología Genética de Piaget se presenta como una metodología capaz de análisis profundos y útiles. En esta obra de M. Isabel Lafuente, se investiga el tema central de la obra de Piaget: las relaciones entre el sujeto y el objeto, tomando como punto de partida el planteamiento epistemológico-genético que Piaget ha ofrecido del mismo. Esta temática se desarrolla a través de siete capítulos con una introducción del profesor G. Bueno. Los tres primeros capítulos versan sobre los conceptos fundamentales del pensamiento de Piaget relativos a la problemática citada: equilibrio, regulación, interaccionismo orgánico y cognoscitivo, relación sujeto-objeto y, por último, el conocimiento y los conceptos coextensivos. Los capítulos siguientes se refieren al conocimiento del mundo físico. Después de una nota introductoria sobre el concepto de causalidad en Piaget y su génesis en el niño se nos ofrecen diversos tipos de descripción y explicación de la causalidad. El capítulo sexto, a nuestro parecer el mejor y con más interés elaborado, expone la causalidad operatoria para terminar con un capítulo dedicado a las conclusiones de la investigación. Las páginas de M. Isabel Lafuente dan una visión panorámica de la génesis y estructura de la explicación científica, tal como ha sido concebida en la Epistemología de Piaget y de sus supuestos e implicaciones, viniendo a enriquecer este ámbito epistemológico de estudios no muy abundante en España.

V. Muñiz Rodríguez

J. I. Alcorta, *El ser conocer transcendental*, 2 ed. (Barcelona, Herder, 1975) 335 pp.

Este libro, junto con otros dos: *Realismo transcendental* y *La nueva visión de la filosofía*, constituye una trilogía dedicada a investigaciones noológicas acerca del realismo transcendental. En él, Alcorta se ocupa particularmente de la radicalidad del ser transcendental y del conocer como totalidad inteligible que le corresponde, mutuamente determinados en su desvelación. Y su postura filosófica es fundamentalmente la misma de la de hace tres lustros, cuando publicó por primera vez la obra que reseñamos, aunque con pequeñas variantes. Así, en aquella edición, el título era *El ser. Pensar transcendental*, pero, según palabras de Alcorta, ya entonces se dio cuenta de que primero es «el conocer» y, luego, «el pensar» y fiel a la fundamentación y generalización de la noología adoptó el nuevo título. La obra, después de un prólogo a esta segunda edición del mismo Alcorta en que nos da una visión panorámica de sus posturas filosóficas, se estructura en dos partes. La primera establece la concepción del ser como «*primum cognitum*» y «*a priori mental*», para desarrollar seguidamente la consecuencia realística del pensar transcendental y categorial el valor de infinitud del ser y la ontología fundamental. La segunda parte versa principalmente sobre la naturaleza del conocimiento, su valor y entidad en dependencia de la naturaleza y valor del ser. La legitimidad de la visión de Alcorta deriva de la concepción que tiene de la naturaleza de la filosofía, en cuanto tiene como cuestión fundamental el ser y el conocer que luego determinan el pensar transcendental como reflexión nacida de la consideración de «*todos los datos*» y no sólo de algunos.

V. Muñiz Rodríguez

A. Ortiz Osés, *Comunicación y experiencia interhumana* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1977) 323 pp.

El «lío monumental» que, según Aranguren, el autor voluntariamente celebra, podría deshilarse exponiendo su concepción de la racionalidad filosófica como razón en complicidad con la experiencia antropológica: razón-urdimbre en palabras de Ortiz Osés, siempre en embarazo, que se intercala, entrometidamente, en todo resquicio, a la búsqueda de pactos lingüísticos, reconciliaciones y mediaciones. La razón filosófica emerge como razón totalizadora, que no totalitaria, conllevando un carácter esencial de razón secularizada (respecto a la razón teológica) que en ciencias humanas posee un título: la *interdisciplinaridad*. La crítica de toda reducción y dogmatismo comparece en la comprensión de tal racionalidad filosófica como conocimiento plural, multifactorial y correlacional.

La influencia del pensamiento hebreo se hace palpable a lo largo de la obra. En efecto: por una parte, la doctrina judeo-cristiana de la Creación es interpretada, con ayuda del viejo Amor Ruibal, como explícita afirmación de la realidad relacional, o sea, como afirmación de lo posteriori frente al apriorismo escolástico de las esencias, entendidas como lineamentos fijos de una realidad prefijada de antemano. Por otra parte, la influencia del pensamiento hebreo se expresa en el *antropologismo* que recorre el libro en cuestión: en él el paradigma gnoseológico no está constituido por la realidad personal-hipostática: mientras que la realidad cósmica es entendida en la tradición escolástica como sustancial, la realidad personal es comprendida como relacional. De este modo, las relaciones presuntamente constituidas como objetivo-absolutas aparecen reconstituidas en y por el lenguaje intersubjetivo —lo que no es sino una forma de decir que las relaciones cósmicas se entienden como referidas a las relaciones intersubjetivas, y no al revés. A partir de este planteamiento general del problema, puede entenderse perfectamente el posterior planteamiento de la cuestión: las realidades e idealidades «objetivas» adquieren su interpretación a través de la *experiencia antropológica* a la que se refieren en última instancia *hermenéutica*. De este modo no sólo nuestras ideas hacen referencia a la experiencia antropológica involucrada en ellas, sino que la propia denominada realidad recibe su estructuración de acuerdo a nuestros lenguajes y sus articulaciones. Todo está, pues, relacionado con todo, mediado con todo, correferido a todo. Nos encontramos en el laberinto de Ariadna del que no es posible salir, enredados en juegos de espejos y espejismos, lenguajes y relaciones.

El hombre y su experiencia interhumana no detienen el curso y comunicación de la realidad en su relacionalidad omnimoda, sino que precisamente la exacerban, cumplen y personifican. Se trata del último reducto epistemológico válido en una filosofía hermenéutica cuyo modelo está constituido por el *lenguaje humano* esencialmente objetivo-subjetivo o *intersubjetivo*. La aparente inocencia de semejante afirmación programática de la intersubjetividad como baremo epistemológico queda evacuada al realizar la aplicación correspondiente: en ella la intersubjetividad teórica se nos convierte en interpersonalidad, que encuentra su ejemplificación y verificación antropológica en la figura real-ideal del «*fratriarcado*».

Es imposible recensionar en tan breve espacio la riqueza de un libro que ha sido considerado como trituración de materiales diversos y dispersos. Pero sí que podemos concluir, ubicando esta hermenéutica de las ciencias humanas en el horizonte de un pensador que, como el autor ha manifestado repetidamente, está en el trasfondo de toda la cuestión: *E. Cassirer*. Se trata de la mejor recuperación del filósofo, e. d., de su continuación crítica. Saludamos, por todo ello, esta importante aportación española a una hermenéutica interdisciplinar de radical cuño actual.

J. M. G. Gómez-Heras

J. L. Rodríguez Molinero, *Datos fundamentales para una Historia de la Antropología filosófica* (Salamanca 1977).

En una disciplina tan problemática y tan poco clara en la gran mayoría de sus aspectos, como es la Antropología filosófica, son de agradecer trabajos como éste. En él, el autor pretende trazar lo que considera líneas fundamentales del desarrollo

histórico de la Antropología filosófica fijándose, sobre todo, en lo que estima sus hitos más sobresalientes: cosmocentrismo de los griegos; teocentrismo medieval; retorno a la subjetividad de la época moderna; aparición del vocablo «Antropología» en el siglo XVI; disolución de la Antropología en Dialéctica con el Idealismo alemán; giro antropológico de los siglos XIX y XX, que se hace patente, v.gr., en estos hechos: en la «existencialización» de la Antropología con S. Kierkegaard; en el retorno a la sensibilidad con L. Feuerbach; en el estudio de las relaciones económico-sociales de la sociedad capitalista con K. Marx; en la proclama de la dimensión vitalista e histórica con Fr. Nietzsche y W. Dilthey respectivamente; en la fundación de la Antropología como disciplina filosófica con Max Scheler y H. Plessner; en la reacción frente a Scheler por parte de la Filosofía de la existencia; y en la gran abundancia de obras de Antropología filosófica aparecidas en el siglo XX, sobre las cuales el autor nos ofrece una panorámica global y una clasificación orientadora.

El autor es profesor de Antropología en la Universidad de Salamanca y, por lo que refleja en este estudio, conoce en profundidad la compleja problemática de la Antropología filosófica. Sería de desear que lo que él titula ahora «*Datos fundamentales para una Historia de la Antropología filosófica*» se convirtiese pronto en una obra de mayor amplitud que, desarrollando más los puntos de vista que aquí nos expone, pudiese ser una verdadera *Historia de la Antropología filosófica*.

J. M. G. Gómez-Heras

Alfonso Querejazu, *Conversaciones católicas de Gredos* (Madrid, BAC, 1977)
366 pp.

Es fruto de una verdadera casualidad, preparada por el destino, que yo no conociera a don Alfonso Querejazu. Me queda, sin embargo, la posibilidad de entreverle por lo que de él dicen quienes tuvieron la suerte de conocerle. Su figura llama la atención por una razón decisiva: se encuentra en el corazón de todos los que el deambular de la vida les acercó a él. Eso es lo sorprendente de aquel hombre. Lo que él dejó no fue, en primer lugar, una obra escrita, ni una obra institucional. Nada de eso. Fue, primordialmente, una nostalgia intensa en muchos corazones. Para personas que, como yo, por muy poco no llegamos a verle nunca, esta figura se nos aparece misteriosa, con un misterio que guardaba dentro de sí y del que todavía nos llega algún hálito a través de lo que con él tuvieron intimidad. Esto es lo importante del sacerdote Alfonso Querejazu, el vasco —curioso vasco venido de Bolivia— injertado en Avila, lo que hace que su figura sea mucho más atrayente de lo que pueda ser su obra.

La introducción biográfica de Olegario González de Cardedal nos lo presenta en sus rasgos esenciales. ¡Con qué enorme simpatía está presentado el que tanto hizo para que quienes le trataron sean hoy lo que son! Son sorprendentes las páginas que transcribe de una novela (V. Sánchez Pinto, *Los espejos del tedio*, Barcelona 1971) en la que se glosa la enorme influencia de Querejazu en quienes le conocieron. Nos hace ver quién fuera por el hueco —tan grande— que en ellos dejara. ¡Qué sutil manera de estar en el mundo, influyendo desde la desnuda fe y adentrado en el silencio! Sabiendo del lugar que ocupó y sigue ocupando en las personas que le trataron y a los que él ofreció su amistad, entrevemos el misterio de su persona. Quien no tenga la suerte de haber oído estos reconocimientos de palabra, puede encontrar algún eco en las páginas de este libro de recuerdo, de testimonio y de homenaje. Páginas en las que justo antes de morir el jesuita Ceñal evocaba las *Conversaciones de Gredos* y su importancia en la pasada historia; páginas extrañamente nostálgicas de Aranguren; páginas emocionadas de Corts Grau; páginas emocionantes en muchas ocasiones (escriben también: Díez del Corral, A. García Valdecasas, Luis González, Laín Entralgo, Maravall, Marías, P. de la Quintana, Rof Carballo, Rosales, Yela, Zutter, A. Garrigues; poesías de Muñoz Rojas y de Luis Felipe Vivanco). El libro queda completado por una serie de escritos inéditos sobre el Espíritu Santo y la vida cristiana y por una breve selección de cartas. ¿Quién era, pues, don Alfonso Querejazu?

Alfonso Pérez de Laborda

Pelayo H. Fernández, *Bibliografía crítica de Unamuno* (Madrid, Edic. Porrúa, 1976) 336 pp.

¿Quién fue Unamuno? Amigo lector, ¿se da usted cuenta que don Miguel de Unamuno está siendo para nosotros contemporáneo de Viriato? Es sorprendente con qué facilidad nos olvidamos de nuestros coterráneos, plenos, quizás, de valores, para, eso sí, aventurarnos con los primeros llegados del pensamiento de este instante, con la condición de que nos vengan por amor o atravesando los Pirineos. De don Miguel nos queda —¡en Salamanca!— una estatua, alguna inscripción, un busto, una casa-museo, muchos papeles, un vago recuerdo en los más viejos. ¿Qué más? Nada. Y la cosa no es fácil. ¿Ha hecho usted intento de releerle en sus ensayos más filosóficos? Por otro lado, ¿no es Unamuno uno de los muy contados que en este país ha pensado? Hay algo en nosotros que no funciona como debiera. ¿Cómo, si no, nos encontramos a cada rato de nuestra historia con la necesidad de desvincularnos de quienes nos precedieron en aquello mismo que nosotros hacemos? La continuidad del pensamiento filosófico español —pero, ¿puede hablarse así?— nos viene dada, al parecer, por la continuidad que pueda haber en los pensadores de allende los mares y los montes, pero no por una tradición —aunque fuere plagada de enemistades recíprocas— que habite en nuestras tierras. ¿Será para siempre así? A veces tengo la tentación de pensar que no, que se dan ahora las condiciones para que nazca una tradición de pensamiento en nuestro país. ¡Ojalá!

Perdone el lector esta digresión. Casi me olvidaba de mi deber. Presento un precioso instrumento de trabajo. Es una bibliografía de Unamuno. Está ordenada cronológicamente. Comienza en 1888, termina en 1975. Por supuesto que entran en ella las obras y artículos del bibliografiado. Se incluyen las reseñas de esas obras, cuando las hay. Para que se haga una idea el lector de la amplitud del trabajo que encierra este libro, baste decir que la lista de abreviaturas de periódicos y revistas ocupa 18 páginas a doble columna. En unos curiosos cuadros nos indica el autor, por años, la cantidad de reseñas, artículos, tesis doctorales y libros publicados sobre Unamuno. Los primeros años sesenta nos dan la máxima producción sobre nuestro autor. Hay, evidentemente, un índice de nombres al final. Hecho de menos, sin embargo, un índice de materias. Si uno se interesa por un aspecto parcial de la obra unamuniana, ¿deberá consultar con detalle toda la extensa bibliografía? Una última observación, el prólogo está fechado en la Universidad de Méjico de Albuquerque. En resumen, una obra más que meritoria si algún día nos volvemos a interesar por nuestro viejo Unamuno.

Alfonso Pérez de Laborda

Jesús Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio* (Universidad de Deusto, 1972) 129 pp.

El tema de esta monografía de J. Igal reviste una importancia fundamental para el justo entendimiento del pensamiento plotiniano. Cualquiera que pretenda estudiar seriamente la obra de Plotino debe iniciarse en el estudio de su biografía y ésta no es plenamente inteligible sino a la luz de un estudio detallado de su cronología.

El autor, después de analizar el estado actual de la investigación sobre la cronología de la *Vida de Plotino*, llega a la conclusión de que es absolutamente necesaria una revisión, un nuevo estudio de los textos porfirianos.

Las tesis de Oppermann de 1929 han estado presentes en toda investigación posterior sobre el tema. Según dicho autor, todos los datos cronológicos que maneja Porfirio referentes a la edad de Plotino se basan única y exclusivamente sobre el informe, proporcionado por Eustoquio, de que Plotino, al morir, contaba 66 años. Y, según Oppermann, la información recibida de Eustoquio no ofrece garantías de credibilidad, lo que invalida la notación cronológica presentada por Porfirio. En cuanto al método porfiriano de anotar la edad de una persona, Oppermann defiende que Porfirio no hace distinción alguna entre la notación en números cardinales y en números ordinales. Asimismo, Oppermann, tras un breve análisis de los textos de Porfirio, concluye que éste incluye en el cómputo de intervalos de tiempo años incompletos, y se esfuerza en demostrar que Porfirio cuenta los años de reinado en conformidad con el sistema cronológico egipcio. Todas estas afirmaciones de Oppermann

están presentes, de algún modo, en los estudios posteriores de P. Henry, A. H. Armstrong, M. J. Boyd y H. R. Schwyzer.

J. Igal investiga con rigor y profundidad en el propio texto de Porfirio para arrojar un poco de luz sobre todos estos difíciles puntos de la notación cronológica porfiriana. Analizando los textos pertinentes, estudia las notaciones referentes a la edad de Plotino y del propio Porfirio, las relativas a la duración de los intervalos de tiempo y, finalmente, las referentes a la cronología de los escritos de Plotino, Longino, Amelio y Porfirio.

Tras el análisis laborioso y pormenorizado de los textos, el autor concluye, contra las afirmaciones de Oppermann, que Porfirio parte de dos datos originales para las anotaciones de la edad de Plotino, uno que proviene del mismo Plotino y otro de Eustoquio, logrando así deducir correctamente la edad de su maestro. Rechaza la afirmación de Oppermann de que Porfirio no distingue entre números cardinales y ordinales en la notación de la edad, concluyendo que no existe ningún indicio en el texto que permita tal afirmación. Tampoco sigue Porfirio, según J. Igal, el sistema cronológico egipcio, sino el sistema oficial romano, computando los años de reinado de los diversos emperadores como ciclos anuales completos a partir del «dies imperii». Y termina el estudio monográfico con un cuadro cronológico de la *Vida de Plotino*, con referencia a la cronología de la era cristiana.

La monografía de J. Igal, tanto por el método utilizado —análisis directo del texto de Porfirio— como por la rigurosa deducción de conclusiones, es, sin duda, una valiosa aportación para la comprensión cabal del pensamiento de Plotino.

Pablo García

M. Fernández Álvarez, *Evolución del pensamiento histórico en los tiempos modernos* (Madrid, Editora Nacional, 1974) 149 pp.

El libro comprende tres partes fundamentales:

I.—El tratamiento de la historiografía, en el sentido de Croce. Esta parte engloba diversos puntos de referencia para el estudio de la historiografía. Analiza los antecedentes de la concepción histórica en el mundo antiguo, donde destaca, por ejemplo, Jenofonte y del mundo medieval, con especial mención de san Agustín. Sigue un estudio de lo que el autor denomina «la alta Edad Moderna» con una alusión explícita al concepto de la historia de Maquiavelo. En su análisis del siglo XVIII, destaca la concepción histórica de Vico y muy especialmente la de Kant. Y, respecto al siglo XIX, el autor expone la concepción romántica, positivista y marxista de la historia, sin olvidar otras corrientes menores. Por lo que toca al siglo XX, el autor dedica especial atención a determinados autores españoles, que han tratado el problema de la historia, como Zubiri, Ortega, Vicens Vives...

II.—En la segunda parte M. Fernández Álvarez intenta precisar el concepto de Historia, a través del análisis de conceptos como Tiempo, Hecho histórico, Sujeto de la historia y de los planteamientos epistemológicos que suscitan estos conceptos. A mi juicio, esta parte teórica constituye el núcleo de la obra y una síntesis de la visión de nuestro tiempo sobre la problemática histórica.

III.—Finalmente, merece destacarse lo que el autor denomina «el acceso a la Historia». En este apartado presenta una serie de pautas orientadoras para el estudio de la Historia, los métodos de acercamiento a las fuentes y la práctica científica de los historiadores.

El libro recoge algunas otras cuestiones relacionadas con el concepto de la Historia, como la relación entre Historia nacional e Historia Universal y el concepto de la Historia de Teilhard de Chardin, que, a mi juicio, son marginales.

El libro tiene un carácter metodológico y pedagógico y resulta orientador para todo el que desee acercarse con seriedad al estudio de la Historia.

Pablo García

Baruch de Espinosa, *Etica*. Edición preparada por Vidal Peña (Madrid, Editora Nacional, 1975) 394 pp.

El volumen presenta una Introducción de Vidal Peña que tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera es una exposición biográfica de Espinosa, en la que destaca algunos aspectos, que, según Vidal Peña, no han sido suficientemente notados en el contexto español, como son el talante liberal de Espinosa, su postura crítica respecto a las instituciones religiosas y la subordinación de la política a la filosofía.

La segunda parte de la Introducción es un análisis de la *Etica* de Espinosa. Vidal Peña distingue tres posibles lecturas de la misma: una, «expresiva» que sería una visión trágico-estética, según la cual, la *Etica* puede en todo caso conmover pero no convencer. Como ejemplo de esta visión cita a Unamuno. Una segunda lectura, que denomina «apelativa», sería una interpretación de la *Etica* como «consolatio philosophiae». Y una tercera, «representativa», puesta en circulación por Gueroult, cuyo mérito sería la renuncia a toda interpretación y el intento de una comprensión literal de Espinosa. Finalmente, expone su propia visión de la *Etica* espinosiana, destacando lo que él llama el «materialismo pluralista de Espinosa», concediendo especial importancia a su carácter formal, analítico y «geométrico», relegando a segundo término los contenidos expresivos y apelativos destacados por las otras lecturas que él critica. Esta concepción de la *Etica* es, al menos, discutible, teniendo en cuenta que Espinosa dedica la mayor parte de su obra a esos contenidos.

En cuanto a la traducción, ha seguido fielmente el texto latino y ha confrontado las tres traducciones castellanas de la *Etica*, anteriormente publicadas. Alaba expresamente la traducción de Oscar Cohan, en Fondo de Cultura Económica.

Sólo dos observaciones haré sobre la traducción. La primera, referente al empleo del artículo indeterminado «una» delante del término «substancia» en las primeras Proposiciones del Libro I. Este empleo del artículo indeterminado, que el autor justifica en la Introducción, podría originar alguna confusión. Mucho más significativa me parece la segunda observación referente a la traducción sistemática del término latino «civitas» por «Estado», dado que el concepto espinosiano de «civitas» integra, diferenciándolos, los conceptos de «sociedad» y «Estado». Por tanto, tal traducción resulta inadecuada por apuntar una interpretación muy discutible de la teoría política de Espinosa.

Por lo demás, la edición es muy cuidada y cumple un buen servicio dentro del espacio de la cultura filosófica española.

Pablo García

Federico Urales, *La evolución de la filosofía en España* (Barcelona, Editorial Laia, 1977) 244 pp.

Juan Montseny publicó bajo el pseudónimo de Federico Urales un amplio estudio sobre la evolución de la filosofía en España, en la *Revista Blanca* entre 1900 y 1902. Posteriormente esta obra fue publicada, en dos volúmenes, en Barcelona (s.f. [1934]).

El volumen que ahora se publica recoge la segunda parte del segundo tomo, es decir, a partir del capítulo dedicado a los orígenes del socialismo en España. Contiene, además, un estudio preliminar de R. Pérez de la Dehesa, dedicado a analizar la biografía y la obra de Federico Urales, así como la ideología del anarquismo español y la influencia que en éste ejercieron Nietzsche, Ibsen y Tolstoi. Este amplio y documentado estudio sitúa adecuadamente la obra de Urales en su contexto filosófico, ideológico y sociológico.

La parte de la «Evolución de la filosofía en España» recogida en este volumen comienza con el análisis de la obra política y filosófica de Pi y Margall, cuyas ideas son, para Urales, el origen teórico del anarquismo español. Estudia las raíces y evolución del federalismo, colectivismo y comunismo, con especial atención al pensamiento y talante de Ricardo Mella, Fernando Tarrida y Anselmo Lorenzo. Analiza las diferencias psicológicas entre los anarquismos europeos, deteniéndose en el estudio del inglés, andaluz y catalán. Examina la personalidad de Unamuno, a quien considera difícil de clasificar, aunque le sitúa cerca del anarquismo místico a lo

Tolstoi. Observa la relación entre estética, literatura y anarquismo, destacando la importancia del pensamiento de Ibsen. Muestra la génesis y evolución de las ideas de Pompeyo Gener, Pedro Corominas, Santiago Rusiñol y Juan Margall, entre otros.

Concluye Urales mostrando el nuevo concepto de la filosofía, que convertida en sociología servirá como instrumento de emancipación de los pueblos.

Este fragmento de la obra de Urales contribuye, sin duda, a iluminar el panorama intelectual de los siglos XIX y XX, aportando valiosos datos para un mejor conocimiento de la historia del anarquismo español.

Pablo García

Varios, *Historia y sistema* (materiales de trabajo). (Instituto de Ciencias de la Educación y Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Salamanca, 1977) 87 pp.

El colectivo que recensionamos, bien presentado en modalidad de «policopia», recoge, como el subtítulo precisa, los materiales manejados en el seminario de filosofía para profesores celebrado durante el pasado curso en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca. El trabajo se mantiene en continuidad con la trayectoria seguida por este simposio periódico que posee ya solera en la vida universitaria de la ciudad.

El Seminario de Historia de la Filosofía se inicia en el curso 1961-62 con la finalidad de someter a debate temas de actualidad filosófica e intercambiar ideas entre los profesores de aquella disciplina. Desde aquella fecha ha venido funcionando ininterrumpidamente, desfilando por él la mayor parte de los docentes de filosofía de ambas universidades salmantinas. A partir de 1970 se produce una inflexión en temas y personas que se corresponde con la entrada en escena de la nueva generación de filósofos españoles. Los temas tratados responden a una doble modalidad: monográficos y de argumento libre. Estos han permitido a cada profesor el informar sobre los trabajos que en el momento traía entre manos. En los primeros, en cambio, se desarrolló un mismo tema, con aportaciones elaboradas por los participantes. Buena parte de las ponencias presentadas han sido posteriormente publicadas en revistas especializadas. Entre los argumentos desarrollados me permito recordar algunos más recientes: *El saber actual y el puesto de la filosofía* (1970), *La filosofía de Kant al final del Hegelianismo* (1975), *Historia y sistema* (1976), etc. Algunos de los trabajos han sido policopiados o editados, así el *Estudio cuantitativo de la producción filosófica española (1960-1970)*, presentado en la «X Convivencia de filósofos jóvenes» celebrado en Santiago de Compostela el año 1973, y el volumen dedicado a Mounier, confeccionado con ocasión de los 25 años de la muerte del filósofo galo.

La colección de materiales acumulados en el vol. *Historia y Sistema*, recoge los frutos del seminario correspondiente al curso 1976-77 y coordinado por el profesor C. Flórez Miguel. Consta de dos partes, una conclusión y un apéndice de guiones, textos y bibliografía. La primera parte se ocupa de la problemática epistemológica subyacente al tema; la segunda de las implicaciones pedagógicas de las cuestiones implicadas. La conclusión enumera y resume resultados. El epílogo aporta pistas para el desarrollo de los temas a la vez que selecciona textos significativos y ofrece bibliografías muy útiles.

Las ponencias resumidas responden a los títulos siguientes: «Historia y sistema en X. Zubiri», «Historicidad de la metafísica en J. Habermas», «Historia y sistema en Marcuse», «Historia y sistema en Kuhn y Lakatos», «Historia y Sistema en Hegel y Marx», dos ponencias, «Historia y sistema en Chomsky», «Moral económica en P. de Aragón», «Dialéctica y sistema en la "paideia" de Platón», «Concepción de la historia en Feijoo», «Historia y sistema en M. de Unamuno», «Historia, libertad y determinación en E. Bloch».

La presentación tipográfica, en fin, es muy cuidada, a pesar de estar realizada con una técnica más modesta que la usual de imprenta.

J. García Carrasco

Alfonso Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton. I. La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal*. Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes 2 (Salamanca, Universidad Pontificia, 1977) 453 pp.

En un momento de nuestra situación cultural, en que arrecian las críticas al método científico y a la filosofía de la ciencia, aparece esta obra sobre dos de los grandes personajes, que más han influido en dichos temas. Pérez de Laborda es un ingeniero industrial, doctorado con el presente trabajo, en la Escuela Técnica Superior de Bilbao; pero es también filósofo y teólogo. Como dijo, al leer su tesis en la Escuela de la capital vizcaína acerca de la teología, «a ella dediqué largos años, casi tantos —si no más— que antes dedicara con ardor y gusto a la ingeniería» (p. 424). Este texto publicado, como anejo al final de la presente obra, es revelador de las inquietudes del prof. Laborda y un índice de su enorme preparación, que le capacita singularmente para la investigación que realiza, sobre las relaciones entre Newton y Leibniz. Eso conlleva un saber situarse en un plano superior para enfocar adecuadamente las diferencias entre esos dos grandes hombres, que abarcan esencialmente estos aspectos: la discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal, divergencias en la enunciación e interpretación de la ley de la gravitación universal, diferencias en la síntesis filosófico-teológica. Son tres puntos muy importantes en sí mismos y en su proyección posterior. El profesor Laborda tiene en proyecto avanzado la investigación completa de esas divergencias y en el primer volumen, que presentamos, estudia el primer tema, dejando la puerta abierta para ulteriores volúmenes sobre la problemática restante, muy especialmente para las dos diferentes teodiceas.

Este primer tomo versa sobre la prioridad en la invención del cálculo infinitesimal, que enfrentó a Newton y Leibniz y a los defensores de uno u otro. Divide Laborda su investigación en dos grandes partes: *el descubrimiento* (pp. 28-142) y *la polémica* (pp. 143-236). En un capítulo final, fluyen, con toda claridad, las conclusiones que resumen el fruto del trabajo, coordinadas también con una interesante introducción general. Toda la investigación va acompañada de una exhaustiva documentación en numerosas notas, colocadas al final y que por sí solas constituyen un verdadero libro (pp. 244-421). Tales notas superan, con mucho, la selecta bibliografía que se incluye al principio y que el autor hace manejable con el oportuno índice de nombres que va al final. Tal es la estructura de la obra y la ordenación del copioso material utilizado.

La parte primera, dedicada al descubrimiento del cálculo infinitesimal, estudia primero la obra de Newton y a continuación la de Leibniz. Laborda tiene el talento de llevarnos de la mano desde los primeros trabajos y estudios de Newton hasta el descubrimiento del cálculo de fluxiones en octubre de 1666, incorporando las aportaciones anteriores, como muestra plásticamente un interesante cuadro que reproduce de Whiteside, el editor de los papeles matemáticos del genial inglés. Se detiene especialmente en el examen del trabajo *De analysi per aequationes numero terminorum infinitas* (1669), porque aunque no es creador, expone de manera sistemática las realizaciones precedentes y porque, debido a la divulgación, contribuye singularmente a la fama de su autor. Termina Laborda con el análisis *De methodis seriarum et fluxionum* (1671), donde se encuentra un mayor desarrollo de la versión newtoniana del cálculo.

En una segunda sección, de esta primera parte, hace algo parecido con la obra de Leibniz. Estudia sus viajes a París, a Londres, analiza su correspondencia con el secretario de la Real Sociedad de Londres (H. Oldenburg), sus cartas con Newton y, en una palabra, sus relaciones con los ingleses. Es en esta sección, donde Laborda estudia, con emoción contenida, el artículo de Leibniz en *Acta Eruditorum* de Leipzig (1684), donde aparece la versión leibniziana del cálculo, que supone la aparición de una nueva ciencia general, revolucionadora de las matemáticas y de la física. Igualmente saluda, en el capítulo penúltimo de esta parte primera, con gran aprecio, la magna aportación newtoniana de *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), de capital importancia en la historia de la física, aunque sea para anotar certeramente que el cálculo de fluxiones se emplea solamente de manera tangencial y accidental.

Con la investigación realizada en esta parte primera, tiene Laborda la plataforma adecuada para entrar directamente en el tema de la polémica sobre la prioridad

y paternidad de la invención del cálculo. Las conclusiones finales se dejan ya vislumbrar desde ahora.

La segunda parte de la obra, que presentamos, es aún más interesante y documentada que la primera. Con el estudio de la polémica, aumenta la tensión y el estudio de Laborda se sigue con verdadero apasionamiento, aunque el autor procura mantenerse —y lo consigue— en la más estricta imparcialidad. Analiza el autor la correspondencia entre Huyghens y Leibniz, la correspondencia entre Leibniz y Newton, casi siempre amistosa, entre Wallis y Leibniz. Estudia las responsables recensiones de Leibniz a la segunda edición del *Tractatus* de Newton (1704) y de la *Arithmetica Universalis*, donde resplandece la nobleza de Leibniz, reseña los ataques y contraataques de Keill en las *Philosophical Transactions* contra el eminente alemán. Especial interés ofrece la polémica, cuando la *Royal Society* nombra una comisión para dictaminar sobre la paternidad y prioridad de la invención del cálculo infinitesimal, cuyos resultados se publican en el *Commercium Epistolicum* (1712), en donde se declara plagario a Leibniz, y se incluyen notas injuriosas para él.

Laborda admira a los dos protagonistas, pero sus simpatías van por Leibniz y comparto plenamente su actitud. Leibniz es el gran calumniado y los ingleses son incapaces de valorar sus méritos y aportaciones así como su actitud noble. Amigos y enemigos de ambos protagonistas echan leña al fuego y es difícil deslindar la intervención personal de Newton. La reacción airada de Leibniz se explica por la injusticia que se comete con él y por la amargura que le proporciona el abandono en que se ve al final de su vida.

Laborda concluye que ambos titanes son el último eslabón de una cadena de investigadores, que desemboca en la invención del nuevo cálculo. Ambos realizan la invención, pero con independencia total. Newton lo conoce antes que Leibniz, pero Leibniz lo publica antes, lo expone con más claridad y el desarrollo prodigioso, que rápidamente se hace en el continente europeo, parte de la presentación del alemán. Pero, ambos vacilan y ninguno logra dar una fundamentación precisa de las nuevas matemáticas y hay que esperar años para que eso se lleve a cabo.

Los newtonianos son los que inician la polémica, la mezclan con un patriotismo digno de mejor causa. Leibniz, que ha hecho unas elogiosas recensiones de Newton, reacciona amargamente y de manera algo exagerada. Son las conclusiones de Laborda.

Laborda ha escrito un gran libro, de importancia capital para la historia de las matemáticas, de la física y del método científico. La documentación manejada facilitan el camino para la continuación proyectada del tema de las relaciones entre los dos grandes titanes. La preparación del autor y la realización de este primer volumen preanuncian el interesante trabajo que saldrá de una mayor amplitud, sobre todo en filosofía y teología, en la investigación de las relaciones entre Newton y Leibniz, deformadas por el ateísmo de los corifeos de la Ilustración francesa.

Vicente Muñoz Delgado