

M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII; 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe* (Alianza Editorial, Madrid 1981) 291, 411, 23×15 cm.

Hoy sentimos un interés creciente por el pensamiento árabe, tan cerca de nuestra cultura occidental y tan alejado de ella por la permanente lucha política que llega hasta nuestros días. Afortunadamente, el actual *ecumenismo* no es sólo tema entre cristianos. También amplía su irradiación a cuantos ven en la vida religiosa una llamada siempre insistente al culto del espíritu. De aquí nuestra íntima satisfacción ante una obra como la de nuestro arabista M. Cruz Hernández. Más de treinta años de intenso estudio de la cultura árabe han culminado en esta obra que tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores. Ya desde el subtítulo de la misma advertimos que el tiempo de esta historia llega hasta nuestros días. Con ello el arabista Cruz Hernández pone bien en relieve que intenta dar una síntesis plena del pensamiento árabe desde sus primeros tiempos hasta el convulso momento actual. Para cuantos seguimos de cerca la marcha de este pensamiento a lo largo de su historia y no tenemos acceso directo —por el motivo obvio de la lengua— para poder enjuiciar autoritariamente este pensamiento, interesa sobremanera tomar conciencia de las diversas aportaciones de quienes han tomado sobre sí la improbable tarea de estar año tras año al cepo de los textos originales. Pero nuestro agradecimiento a los doctos arabistas debe ir unido a un examen comparativo de lo que se nos ofrece.

Para realizar este examen con algo de fundamento hemos creído que el mejor método era colocar sobre la mesa de estudio algunas de las obras fundamentales, que han abordado en síntesis la filosofía o pensamiento árabe. Hemos seleccionado cuatro: además de la que motiva esta breve nota, la de Hilmi Ziya Olken, *La pensée de l'Islam* (Istanbul 1953), la de G. Quadri, que utilizamos en su versión francesa, *La philosophie arabe* (Paris 1960) y la de H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique* (Edit. Gallimard 1964). Ya desde el título advertimos una discrepancia entre estos investigadores: Olen y Cruz Hernández optan por hablar de «pensamiento» del Islam; Quadri y Corbin se atienen al concepto «filosofía», vocablo culturalmente más restringido que el de pensamiento. Pero lo curioso del caso es que Cruz Hernández, bajo el título de «pensamiento», expone mucho más de filosofía que lo que hace H. Corbin para quien la filosofía islámica viene a ser sobre todo pensamiento religioso.

Otro detalle importante es el poco espacio que se da al islamismo hispánico en las obras de los orientales. En el grueso volumen del profesor de la Universidad de Istanbul, H. I. Olken, la parte hispánica queda casi marginada. Bien poco es lo que bajo el epígrafe: *Les derniers péripatéticiens d'Andalousie* se nos da acerca de los dos grandes pensadores que viene en las Historias Generales de la Filosofía con los nombres de Avempace y Averroes. Las 25 páginas dedicadas a estos son poca cosa frente a las 45 en las que se expone a Farabi (sic). De H. Corbin casi hay que decir otro tanto. En su obra, de 380 páginas sólo de la 305 a 342 se expone el tema hispánico bajo este título: *En Andalousie*.

Advertimos en G. Quadri una perspectiva distinta. En primer lugar hay que anotar que se atiene estrictamente a la filosofía y deja muy a trasmano —en plan opuesto a H. Corbin— el aspecto religioso del Islam. Por lo que toca al aspecto geográfico la balanza se inclina aquí hacia los occidentales con una inegable prevalencia de Averroes a quien dedica la segunda parte de su obra. Indudablemente, el averroísmo de la Universidad de Padua, tan floreciente durante tres siglos, motiva el que la figura de Averroes se haya agrandado ante este historiador para quien el filósofo de Córdoba viene a ser uno de los agentes máximos del Renacimiento europeo y del mundo moderno.

Ante este cuadro divergente de los historiadores del pensamiento musulmán place sobremanera constatar el sentido ponderado de Cruz Hernández en esta su última síntesis. Es indudable que comparte con G. Quadri el entusiasmo por el gran pensador Averroes. También encuentra en el filósofo andalusí un punto de partida de lo que ha de ser la gran ciencia moderna que ha hallado en el cosmos averroista, sometido a la necesidad, el presupuesto filosófico para las grandes leyes de la física clásica. Pero completa esencialmente a G. Quadri por cuanto este historiador, quizá sin pretenderlo, contribuye a mantener en los ambientes no especializados en la historia del pensamiento islámico la idea aceptada sin discusión de que Aristóteles es el sustrato de esta filosofía cuyo representante máximo se considera al *Commentator* de Aristóteles. Si la gran escolástica, en sus dos máximos representantes, Tomás de Aquino y Duns Escoto, dividió sus preferencias frente al arabismo, el primero a favor de Averroes y el segundo de Avicena, ello motiva que el mundo occidental haya visto la filosofía árabe, siguiendo a Santo Tomás, más bajo el esquema aristotélico que bajo el platónico. Y sin embargo, toda la obra de Cruz Hernández es un empeñado esfuerzo por deshacer esta falsa visión histórica. Y nos ha llegado a convencer a quienes un día comulgamos con el aristotelismo árabe de que prevalece en la mentalidad musulmana el esquema platónico y neoplatónico.

Ya en el capítulo segundo, al analizar «la recepción del legado de la sabiduría antigua» por el Islam, el título del primer apartado es bien significativo: «*El legado neoplatónico*». En el texto que lo comenta se llega a la atrevida afirmación de que «la sociocultura islámica originaria se *instaló* sobre un ámbito cultural en el cual, aparte de otros elementos autóctonos... existía una especie de *koiné* neoplatónica». He aquí el estrato fundamental sobre el que las mentes musulmanas elevarán su especulación filosófica y desde el que asimilarán otras corrientes poderosas, como la aristotélica y la estoica. Todo esto Cruz Hernández nos lo va haciendo ver a lo largo de sus dos volúmenes en los que va manifestando con máxima claridad cómo estas tendencias se entrecruzan para darnos las características de los diversos períodos del pensamiento musulmán y de cada uno de sus pensadores. En algunos casos la saturación neoplatónica alcanza tal intensidad que sólo los especialistas pueden seguir al docto investigador. Un caso bien peculiar es el del capítulo séptimo que se titula: «Las 'pseudomorfosis' científico-neoplatónicas (siglos VIII-XI)». Los no especialistas sentirán fruición al advertir cómo salta a las páginas de un manual este tema tan incitante pero al mismo tiempo con un cierto carácter esotérico. Algo semejante hay que decir respecto del capítulo doce: «La continuidad de la gnosofio-neoplatónica oriental (siglos XI-XIII)». Esta continuidad tiene como estación de partida la obra de Avicena. Ya se sabía bastante de su neoplatonismo. Pero ahora tenemos ante nosotros la prolongación de su pensamiento en otros muchos seguidores, que entran a formar parte de la cultura general sobre el islamismo. El capítulo 19: «El platonismo místico de Ibn'Arabí de Murcia es una síntesis que releerán con fruición cuantos en España se dedican a los estudios místicos. Impresiona, en sentido contrario, el capítulo siguiente por sonar algo a inscripción de epitafio: «El agotamiento del neoplatinismo islámico occidental (siglos XIII al XV)». Pero la historia constata hechos. Y los que venimos detrás contraemos una deuda con quien le informa de modo tan claro y preciso.

Con este *excursus* comparativo entre la obra de Cruz Hernández y la de Quadri hemos intentado dar relieve a la especial aportación de esta nueva obra que recoge lo mejor de sus investigaciones anteriores y las completa intensivamente. Y sobre todo extensivamente por cuanto en ésta aborda los últimos siglos del pensamiento islámico hasta nuestros días. Los capítulos que siguen el 22 en que expone el pensar del conocido filósofo de la historia Ibn Jaldun viene a ser la máxima novedad en nuestro ambiente hispánico. Ahora con esta obra quedamos informados sobre el pensamiento islámico de los siglos XVI y XVII y sobre las diversas escuelas, objeto de los capítulos siguientes. El último, interesante por demás, nos habla de la recepción del pensamiento occidental contemporáneo en el Islam: Bergson, el evolucionismo, el existencialismo, el personalismo, etc... Y concluye la obra con el estudio de la actitud del pensamiento árabe ante el socialismo: de aceptación y de crítica.

Estas indicaciones someras las creemos suficientes para hacer ver la importancia de la nueva obra del arabista Cruz Hernández. Pero no queremos cerrar esta nota sin llamar la atención sobre su autonomía en el método de investigador arabista. Un caso bien notable nos lo hace ver. Pese a su admiración por su maestro M. Asín

Palacios no siempre lo sigue. Y especialmente hace notar su discrepancia respecto de una obra que desde nuestra juventud intelectual ya habíamos considerado maestra. Nos referimos a *El Islam cristianizado*. Habíamos aceptado la tesis del maestro arabista sobre el gran influjo del Cristianismo en el Islam. Pero M. Cruz Hernández pone sordina a este influjo. Mantiene, con todo, la gran tesis ecuménica del Sabio Asín —mucho antes del Vaticano II— sobre la vida religiosa en el Islam hasta poder escalar las alturas de una genuina mística. La mano de Dios es generosa con toda alma que lo busca. El sacerdote Asín lo vio. Y su discípulo Cruz Hernández lo refrenda. Una vía amplia de ecumenismo quedó abierta para los hispanos que fuimos un día «encuentro de culturas» y llegamos a ser, en mala hora, «encuentro de exclusivismos».

Enrique Rivera

José-Carlos Mainer, *La Edad de Plata (1902-39). Ensayo de interpretación de un proceso cultural* (Ediciones Cátedra, Madrid 1981) 466 pp.

Tras una larga y azarosa singladura de doscientos años de reformas, de intentos revolucionarios, de «regeneracionismos» de diversos signos y en definitiva de una interminable puesta a punto cultural..., España se disponía por fin a caballo de los siglos XIX y XX a recoger en el orden científico y literario el fruto de tanta energía acumulada por el esfuerzo personal e institucional del pasado. Numerosas generaciones habían contribuido con su trabajo modesto, pero eficaz y constante, a alumbrar entre nosotros una realidad cultural henchida de valores universales, digna en algunos aspectos de parangonarse con la de los países considerados más afortunados en este orden. Y se logró una obra colectiva de tal envergadura y calidad, que la historia ha dado en llamar a aquella época «edad de plata», dando a entender con ese nombre que esos años merecen ocupar un puesto eminente en la historia total de la cultura española.

Este libro, que se publicó por primera vez en 1975 y cuyos orígenes se remontan a unos cursos y conferencias dados por el autor a un público heterogéneo y no especializado, informa abundantemente, analiza más de pasada e interpreta siempre, ese vasto proceso cultural de 40 años de duración; procurando huir —como se dice en el prólogo— de toda teorización y tecnicismo, empleando un lenguaje al alcance de la mayoría. Con una intención claramente didáctica, divulgadora y periodística, el autor va presentando las diversas expresiones y plataformas literarias, filosóficas y artísticas de la época, sintonizándolas con el proceso político y social.

Ante la mirada atenta del lector va pasando en apretada síntesis, y frecuentemente en ligerísimas pinceladas impresionistas, todo el complejo mundo cultural del modernismo y de la llamada generación del 98; organismos de tanto arraigo e influencia como la Institución Libre de Enseñanza, la Junta para la Ampliación de Estudios, el Ateneo de Madrid, el Centro de Estudios Históricos, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central madrileña...; revistas de tanta significación e incidencia en la época como *La España Moderna* (1889-1914), *Nuestro Tiempo* (1901-1908), *La Revista Blanca* (1901-1904), el semanario *España* (1915-1924), *Revista de Occidente* (1923-1936), *La Gaceta Literaria* (1927-1932), *Nueva España* (1930-1931), *Cruz y Raya* (1933-1936), *Hora de España* (1937-1938), etc., etc.; las expresiones literarias y artísticas de los regionalismos culturales del momento; las generaciones liberal-reformistas de 1914 y 1927; la crisis total de los años 30...; y autores tan importantes por diversos motivos como R. Alberti, L. Alas («Clarín»), R. Altamira, L. Araquistáin, M. Azaña, P. Baroja, J. Benavente, J. Bergamín, Américo Castro, L. Cernuda, J. Costa, J. Díaz Fernández, G. Diego, A. Espina, W. Fernández Flórez, A. Ganivet, F. García Lorca, E. Giménez Caballero, F. Giner de los Ríos, R. Gómez de la Serna, J. Guillén, M. Hernández, B. Jarnés, J. R. Jiménez, R. Ledesma Ramos, A. Machado, R. de Maeztu, J. Maragall, J. Martínez Ruiz («Azorín»), M. Menéndez Pelayo, R. Menéndez Pidal, G. Miró, J. Moreno Villa, E. D'Ors, J. Ortega y Gasset, J. M.^a Pemán, R. Pérez de Ayala, B. Pérez Galdós, E. Prados, S. Ramón y Cajal, P. Salinas, M. de Unamuno, R. del Valle Inclán...

Una de las enseñanzas más aleccionadoras que puede extraerse de la lectura de este libro, en orden a una mejor comprensión de la actividad filosófica de la época, es la del carácter eminentemente pedagógico y político que tuvo dicha actividad entre nosotros. Nuestros filósofos más capaces y universales entonces —pongamos

por ejemplo el caso de Ortega— no lograron cuajar una obra académico-institucional suficientemente sólida y estable, de lo que se hubiera beneficiado sin duda la misma urdimbre teórica de sus respectivas filosofías. Con esto no quiero decir que la obra de Ortega —o de Unamuno o de Besteiro...— no sean valiosas por sí mismas. Lo que pretendo señalar es que, a mi entender, el incontinentemente deseo de participar en la vida activa pública, llevó a algunos de nuestros mejores filósofos a quemar demasiado incienso en el altar de las circunstancias, perdiendo la oportunidad histórica de contribuir con piezas esenciales de reconocimiento universal a la tarea siempre abierta de elevar ese edificio tan singular, extraño y viejo, y al mismo tiempo tan plural, de la *philosophia perennis*; que no es —como puede suponerse— ninguna filosofía determinada, sino la determinación integral de toda auténtica filosofía. De haberse encerrado modestamente en su cuarto de trabajo, de no haber sido impulsados por no sé qué imperativo categórico; de haber amado hasta el sacrificio de la propia imagen a la filosofía y de haber creído más firmemente en la eficacia de su acción retardada..., tal vez hubieran cocido en el horno de su alma y al abrigo de la Institución que les pagaba, un cuerpo de doctrina tan importante y coherente al menos como el tomista, el kantiano, el hegeliano o el husserliano... Pero no; entre otras cosas les faltó paciencia, enfermedad de la que se han librado muy pocos filósofos españoles contemporáneos. Entre ellos, desde luego, Sanz del Río en el siglo XIX y Xavier Zubiri en el XX. Muchos otros han preferido ser «intelectuales» antes que filósofos. Opción legítima, por cierto, pero a todas luces diferente.

Volviendo al hilo del comentario, el libro de J. C. Mainer quiere ser ante todo —como reza el subtítulo— un *ensayo de interpretación*. Y en esto no engaña a nadie. El autor es muy dueño de intentar cuantas interpretaciones tenga por conveniente. Pero ha de decirse en seguida que el lector tiene derecho a esperar que se fundamente dicho ejercicio hermenéutico en una criteriología consistente. Y esto es —creo— lo que ha fallado en parte en esta ocasión. Y por ello —y no por el hecho de ser un ensayo— es por lo que no estamos ante un libro de historia propiamente dicho. Para ello hubiera sido necesario manejar más datos, completando el arco ideológico de la producción cultural de la época. Y sin embargo lo que ha hecho el autor ha sido primar la aportación de un sector, dando pábulo una vez más a una malsana y estéril preocupación muy del día en ciertos ambientes de la sociedad española: que la «inteligencia» —y la cultura en general— son cosa más bien de quienes ocupan ese espacio relativo llamado «la izquierda». Es evidente que el autor ha metido con demasiada frecuencia el filo de la navaja apriorico-ideológica, dando por resultado una imagen global de dudosa factura científica; un prêt-à-porter convencional fácil de ser consumido por quienes no se toman la molestia de pensar por sí mismos. O muy útil a cierta clase de personas sensibles únicamente a productos hechos de encargo.

Tan peculiar metodología es la responsable —creo— de que no se entre con la debida frecuencia en análisis interno y de que se use un lenguaje impregnado a veces de militancia partidaria o «guerrera»; y en definitiva, de que aparezca la realidad cultural, por algunos flancos al menos, claramente mutilada... La ausencia informativa de un autor tan importante como Bonilla y San Martín, cuya obra historiográfica en el terreno de la filosofía española tanto contribuyó a que su época pueda ser valorada hoy con el símbolo de la plata, no tiene justificación; a no ser que se relacione el hecho con aquella peculiar metodología. Y lo mismo explica que autores de la talla de un Asín Palacios, un Gómez Moreno, de un Hinojosa, de un Menéndez Pelayo, de un García Villada, etc., etc., sólo hayan merecido fugaces referencias en comparación con otros autores menos densos... Bien es verdad que el hecho puede explicarse también por el mayor peso específico que el autor ha querido dar en las páginas de su libro a lo literario y lo estético. De acuerdo. Pero entonces dígase con franqueza en el frontispicio de la obra que no se trata del análisis de un proceso cultural, sino del estudio de *algunos aspectos* de ese proceso... Y aun así, lo literario y lo estético puede que lloren la ausencia o escasa presencia relativa de ciertos autores.

De todos modos, la metodología de referencia no estropea el libro hasta el punto de hacerlo inservible. Ni mucho menos. Dentro del terreno en que el autor ha querido situarse, ofrece abundante información, correcta y utilísima periodización, y ajustadas interpretaciones. El que no sea un libro definitivo sobre el tema, no quiere decir que sea un libro inútil. Más aún, contiene indudables aciertos. El más esencial,

en mi opinión, es el haber dado unidad a una época tan rica y compleja como ésta, y el haber considerado la realidad cultural como parte integrante de la realidad social.

Antonio Heredia

Ramón Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci* (Tecnos, Madrid 1982) 235 pp.

El italiano Antonio Gramsci (1891-1937), uno de los pensadores marxistas más importantes del siglo XX, es ya a estas alturas una figura familiar entre nosotros. La primera noticia extensa y circunstanciada que hemos tenido aquí del que fuera secretario general del Partido Comunista Italiano (PCI), se debe a ese infatigable traductor y descubridor de nuevos horizontes filosóficos que es Manuel Sacristán (V. la voz «Filosofía» en el apéndice de 1958 del Diccionario Enciclopédico de Espasa-Calpe). Sin embargo, su introducción en España no se inicia propiamente hasta bien entrada la década de los 60, justo cuando una serie de acontecimientos socio-políticos y culturales del calibre de la llamada «détente» (fin de la guerra fría), de la reivindicación del joven Marx, de la puesta a punto del famoso «bloque histórico», de la revisión ideológica y estratégica llevada a cabo en el interior de los partidos socialistas europeos, del tan traído y llevado eurocomunismo, etc., etc., hicieron ver la necesidad de acudir a una obra como la de Gramsci, a través de la cual aquellos acontecimientos cobraban nueva luz y comprensión. Su obra empezó entonces a hacerse necesaria para el esclarecimiento y análisis de tales fenómenos... Y lo mismo ocurrió en el resto de Europa, cuyo conocimiento efectivo y sistemático de Gramsci tuvo lugar por esos años poco más o menos. Entre nosotros, quienes se han ocupado del tema, aparte del ya mencionado Sacristán, han sido J. Solé-Tura, J. M.^a Laso Prieto, F. Fernández Buey, R. Gómez Pérez y A. Martínez Lorca, entre otros.

Las «lecturas» que se han hecho de la obra de Gramsci son numerosas y muy dispares, coadyuvando a ello la forma peculiar en que fue pensada y publicada: aparentemente fragmentaria, esquemática y elaborada en buena medida en condiciones poco propicias; concretamente en prisión y sin los medios usuales de trabajo a su alcance. Vargas-Machuca ha intentado precisamente con su libro hacer un poco de luz en medio de tanta exégesis, para lo cual ha partido de una sumaria, aunque incompleta, historia de la misma. No comprendemos, por ejemplo, por qué silencia la interpretación que podemos llamar *católica* (A. del Noce, F. Capucci...), fijándose únicamente en el arco ideológico representado por la izquierda. ¿Cómo puede justificarse la ausencia de esta parte de la crítica en un libro que —como dice el autor— pretende reconstruir el pensamiento de Gramsci desde un interés por el tema de la razón y su comportamiento moral?

De todos modos, lo que se ha propuesto verdaderamente R. Vargas-Machuca; o al menos, lo que ha constituido una de sus grandes preocupaciones de fondo, ha sido —según sus propias palabras— conocer cómo define Gramsci la racionalidad con relación a la ciencia, la ideología y la filosofía (p. 153). Desde esta perspectiva la obra del italiano aparece ante todo como la de un político, como la de alguien que se interesa por la racionalidad desde un punto de vista fundamentalmente ético-político, pero con una débil fundamentación científica y notables deficiencias informativas. Y el hecho es grave, pues aun reconociendo la legitimidad y acierto de su obra en líneas generales, el recurso que hace a la filosofía idealista de Croce y el insuficiente conocimiento de las fuentes marxianas, constituyen serios obstáculos a la consolidación teórica de su propia filosofía, con la consiguiente disminución de su virtud operativa en la práctica. Dicho con otras palabras, de la atenta lectura de este libro se deduce que la obra de Gramsci es a todas luces deficitaria, y no consigue librar al marxismo definitivamente de los peligros que acechan a toda obra científicamente débil; esto es, de los peligros del irracionalismo, de la metafísica abstracta, de la deformación ideológica y del dogmatismo. La misma obra de Gramsci estaría fatalmente encerrada en el círculo de hierro de esos anti-valores. Y sin embargo hay que reconocer que su intención era buena: situar a Marx a la altura del mundo contemporáneo.

Pues bien, el libro de Vargas-Machuca está dirigido todo él a hacer ver la necesidad que hay de poner sobre nuevas bases el proyecto gramsciano, con el fin de que su intención llegue a hacerse verdaderamente efectiva. Se dibuja aquí en negativo el retrato robot de otro Gramsci que, asumiendo lo esencial de la labor del

italiano, formule nuevamente el conjunto de los temas planteados por él, pero sobre bases teóricas firmes y consistentes. Y esas sólo puede ofrecerlas hoy por hoy el *racionalismo crítico-dialéctico*, único sistema capaz de garantizar el carácter científico y ético de cualquier proyecto teórico-práctico que se formule en el momento actual. Dicho racionalismo apareció entre nosotros de forma bien visible alrededor de 1968, arraigando luego en la revista «Teorema», de la Universidad de Valencia. Desde esta perspectiva el marxismo sigue apareciendo, como en el caso de Gramsci, con ropaje un tanto diferente al tradicional. He aquí algunas de las notas más características:

1. El marxismo no constituye por sí mismo una ciencia en el sentido fuerte de la palabra. No es una teoría, sino una práctica; o mejor dicho, una teoría-práctica, una ideología. Y por eso no ha de entrar en discusiones rigurosamente científicas ni temer los ataques que por este lado le dirijan los diferentes modelos de racionalidad existentes. Su validez no se prueba por argumentos de estricta racionalidad, sino por el camino real del éxito revolucionario.

2. El marxismo debe unirse a la filosofía analítica de la ciencia, que responderá por él ante el tribunal de la razón, librándolo al mismo tiempo de los peligros arriba mencionados. Y como una de las exigencias fundamentales de dicha filosofía es la libertad, quiere decirse que el marxismo no debe proponerse dirigirla, sino respetarla, haciéndose de este modo compatible con el pensamiento racional. Pero en realidad ambos —filosofía analítica y marxismo— se hallan entre sí en relación de complementariedad, de tal forma que el marxismo sin filosofía analítica es ciego, y ésta sin aquel social y moralmente estéril.

3. La misma relación de complementariedad señalada exige al marxismo abandonar el reduccionismo sociologista (economicista y mecanicista) típico de otros tiempos. Lo cual lleva implícitamente a rehabilitar en su seno el papel de la cultura (superestructura), señalándole una función capital en el difícil sendero de la revolución. Esta llegará ahora más bien, sobre todo en los países occidentales, no por la ocupación directa y violenta del Estado por parte del proletariado, sino por la toma pacífica y democrática de los resortes culturales más destacados de la sociedad: Ateneos, Colegios profesionales, Facultades universitarias, Instituciones de diversa índole, Medios de comunicación...

Así pues, el racionalismo crítico-dialéctico (y no la «filosofía de la praxis» gramsciana) constituye para el autor de este libro el alcázar seguro e inexpugnable, donde mejor se guarda y fortalece el *poder moral de la razón*. La salvación del mundo y del hombre han de pasar necesariamente, según los postulados aquí expuestos, por este materialismo radical, al que ni siquiera Gramsci fue enteramente fiel...

¿Pero qué poder, qué moral y qué razón es la que aquí se proclama, cuando ni siquiera sus promotores —tentado estoy de mentarlos— han respetado la barrera del *buen sentido*, cayendo —como he mostrado hace años en esta misma Revista— en el irracionalismo y voluntarismo más craso? ¿Qué racionalidad es la que guía a estos crítico-dialécticos, cuando se sabe que la práctica social constituyese para ellos el mejor banco de prueba de la «verdad» del conjunto? Y si de la verdad se trata, ¿de dónde sacan la luz para conocerla? ¿de la filosofía analítica de la ciencia o del materialismo histórico? Si de la primera, ¿cómo puede encontrarse allí referencia a la práctica ético-política, si su discurso se mueve por principio en el terreno de lo formal o análisis lógico, sin apelación posible a otro universo que el lingüístico? Si del segundo, ¿cómo puede un ciego conducir a la luz? ¿no se ha quedado en que el marxismo sin la filosofía analítica no ve? Ahora bien, si no sacan la luz de ninguna parte, y sin embargo se mueven, quiere decirse que el irracionalismo y el voluntarismo, la arbitrariedad y la mística de la acción, cuando no el utilitarismo y la religión del éxito, están por lo bajo del racionalismo crítico-dialéctico. Y si esto es así, el invento no puede ser más apropiado para convertirse en manos de los «intelectuales orgánicos» en instrumento de dominio, y no de liberación.

¿Es entonces la filosofía analítica de la ciencia una pantalla del marxismo para enmascarar a lo zaino su fracaso científico? O por el contrario, ¿es el marxismo la pantalla de la filosofía analítica para ocultar con disimulo su fracaso ético-político? No sé, no sé...; a mi modo de ver los racionalistas crítico-dialécticos se han metido en un callejón sin salida, actuando a remorque de la historia y del buen sentido.

Su movimiento se parece al del escarabajo patas arriba: baten fuertemente sus alas contra el suelo, dando vueltas siempre alrededor de sí mismos. Y no digo yo que no sirva para algo (y aun para mucho) los métodos encuadrados bajo el citado racionalismo. Lo que digo es que como teoría-práctica de salvación, que es como generalmente se presenta, al menos entre nosotros, no vale. Su immanentismo absoluto está impidiendo —creo— el ejercicio de la racionalidad y la práctica de los valores, condenando al hombre a estrellarse contra la pared de su miseria; o llevándolo a la chita callando al vacío y al subjetivismo, al activismo y la ceguera, al suicidio o la locura..., o a una forma más refinada de dominio del hombre por el hombre.

Por último, permítaseme señalar una falla, que no por menos importante, conviene silenciar. Me refiero al uso de ciertos neologismos innecesarios, introducidos más por barbarismo lingüístico que por ley interna del discurso. Entre los detectados figuran los siguientes, repetidos en diversos lugares: consignismo, historizada, implementación, paradimatizado, pretenciosidad, reductivismo, rentabilización, representacional, tendenciosidad... Sería deseable que el autor depurase su lenguaje en aras de una mayor transparencia.

Antonio Heredia

X. Zubiri, *Inteligencia y Logos* (Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1982) 398 pp., 23 x 15 cm.

En el volumen anterior de esta misma revista (pp. 201-18) presentaba yo la dirección general en que se mueve *Inteligencia sentiente*, primera parte de un proyecto filosófico de gran aliento que en su conjunto desarrollará una *filosofía de la inteligencia*. *Inteligencia sentiente* es, a mi entender, el tema genérico y total de la obra cuya primera parte, además de la presentación general del problema, examinaba con detención la dimensión primaria de la intelección en tanto que aprehensión de realidad; por ello, tanto el logos como la razón, cosa que también entonces indicaba yo y que Zubiri repite ahora hasta la saciedad, tienen que ser necesariamente sentientes. Intelección, se decía entonces, no es otra cosa que mera actualización intelectual de lo real; pero ésto ya ofrecía notables complejidades de análisis. La realidad actualizada en la intelección es susceptible de un análisis unitario en el que las distintas dimensiones de esa realidad actualizada aparecen de modo compacto. Pero cada cosa real, al mismo tiempo, es susceptible y está necesitada de un análisis que la considere como una cosa entre otras cosas y ésto significa una diferenciación en aquella aprehensión primordial cuyo objetivo último es determinar lo que una cosa real, aprehendida por tanto en aquella aprehensión primordial, es «en realidad», ésto es en el campo que determina su respectividad entre otras cosas reales. Esto ya no es tarea de aquella aprehensión primordial, sino función específica del logos, tema propio de esta segunda parte que ahora presentamos.

Antes de continuar, no estará de más advertir de modo expreso que la dimensión de campo no es algo que se superponga desde fuera a la nuda realidad de la cosa individual, como si las cosas fuesen individuales de modo acabado y «después» entrasen en relación con otras; el estar entre otras cosas pertenece a la realidad de cada cosa individual y, por tanto, toda cosa en su realidad comprende a una su aspecto individual y su aspecto campal. Lo que sucede es que en la aprehensión primordial ambos aspectos aparecen de un modo compacto, lo cual conforma la inagotable riqueza y la insuperable limitación de ese acto primordial, mientras que ahora se diferencian en una distensión de la misma realidad que la intelección está forzada a recorrer para determinar lo que la cosa real es en el campo que su propia realidad determina. Este nivel de intelección es lo que Zubiri llama logos, que tampoco es un acto radicalmente nuevo y heterogéneo respecto a la aprehensión, sino, como oportunamente advierte Zubiri, una «modalización» de la aprehensión primordial de realidad. La elección del término «logos» no está justificada directamente, pero puede deducirse fácilmente del contenido de la obra; no se trata sólo de que las lenguas modernas carecen de un vocablo que traduzca satisfactoriamente todos los matices del término griego, sino que ya la propia filosofía griega pecó en su arranque de una ligificación de la intelección, la cual no le permitió ver la dimensión fundamental del logos como modo campal de sentir la realidad. El preciso y refinado análisis lingüístico (pp. 47-54) es aquí un instrumento de diálogo crítico con toda la dirección logicista de la filosofía occidental que Zubiri, como sucedía ya en la primera parte, hace arrancar del propio Parménides.

La estructura general del presente libro es granítica, de perfecta nitidez y sin el menor asomo de vacilaciones. La obra se divide en tres secciones con siete capítulos, una breve conclusión-recapitulación y sólo una relativa ruptura discursiva por la introducción de un apéndice dedicado al problema de «la realidad de lo matemático» (cap. V, pp. 133-46) sobre el que desde ahora llamo la atención tanto por su rigor como por lo novedoso de la postura mantenida respecto a actitudes que hoy se suelen aceptar acríticamente. El ritmo del pensamiento es marcadamente ascendente hasta desembocar en un largo capítulo final que es una irrefrenable catarata de la problemática que la obra ha ido repasando; desde el punto de vista del despliegue del pensamiento, la nitidez del desarrollo confiere a la obra una belleza difícilmente superable.

La primera sección estudia, si se puede hablar así, las dos piezas básicas del problema. Un capítulo está dedicado a la noción de *campo* en el que éste aparece como el excedente constitutivo de la actualización intelectual de las cosas reales en la aprehensión primordial; diferencia su momento individual y autonomiza hasta cierto punto su respectividad para poder inteligir lo que esa cosa es «en realidad», es decir, «entre» otras cosas y en «función» de otras cosas que aparecen en el escenario de su respectividad real. Otro importante capítulo estudia la función del logos como reactualización de lo campalmente sentido en movimiento, mientras que su estructura es definida con precisión como dual, dinámica y medial. La intelección dual es lo específico del logos frente al carácter simple de la aprehensión primordial y, por tanto, coexiste con todos los componentes posibles del logos; los otros dos caracteres (dinamismo y medialidad) son objeto de tratamientos específicos en las dos restantes secciones del libro.

La segunda sección estudia, por lo tanto, la estructura dinámica del logos. Para poder inteligir una cosa en función de otras es preciso establecer un distanciamiento no «de» la realidad, sino «en» la realidad respecto a la individualidad pura de la cosa inteligida; esta retracción de lo aprehendido la lleva a cabo el logos por un proceso de liberación que desrealiza su contenido individual mediante la creación de lo que Zubiri denomina «simples aprehensiones» (percepto, ficto y concepto): irrealidades que determinan lo que la cosa real «sería» en realidad; obsérvese, aún sin entrar ahora en mayores precisiones, el nuevo sentido que Zubiri da a esta vieja y tradicional expresión. A este momento de retracción, producto de la impelencia de la cosa real, sucede un movimiento complementario de reversión: retorno a lo que la cosa es «en realidad» a partir del «sería» definido por las simples aprehensiones; es el ámbito del juicio que, por ello mismo, es el acto por excelencia del logos y que tiene un momento constitutivo de «libertad» precisamente en la elección de las simples aprehensiones, lo que sirve al menos como otra llamada de atención para todos los que critican en Zubiri un supuesto realismo ingenuo. Zubiri lleva a cabo un largo y minucioso análisis del juicio, de una precisión y rigor admirables y que, además, tiene el interés de volver a la altura de su madurez sobre un problema que ocupó en su juventud su tesis de doctorado. Imposible de todo punto intentar aquí algún resumen significativo de la compleja problemática en debate; puedo a lo sumo llamar la atención sobre nociones importantes y fecundas como expectación, firmeza, indicio, barrunto, clarescencia, vislumbre, indicación, sospecha, plausibilidad, etc.

La tercera sección estudia la estructura medial del logos. El capítulo VI estudia la determinación del mismo logos en tanto que afirmación de lo que la cosa real es en realidad; el logos colma la oquedad que presenta toda cosa real entre otras y, si se puede hablar así, es una respuesta desde la exigencia que emana de la misma realidad de la cosa, por lo cual es una característica de toda intelección dual la *evidencia*. El estudio que hace Zubiri de la evidencia, alejándose de toda concepción subjetivista, viéndola como un carácter logrado, dinámico, constituyente y exacto de todo juicio y negando su presunto inmediatez frente a la «videncia», es algo que tiene gran interés.

La intelección medial, en tanto que determinada por la evidencia, confiere al juicio el carácter de verdad. Vuelve Zubiri a enlazar con el tema de la verdad real, tratado ampliamente en el cap. VII de *Inteligencia sentiente*, y afronta luego con detención morosa el problema de la verdad dual, nivel más en la línea de los habituales tratamientos de la verdad. Aparece aquí un tratamiento sistemático de los distintos conceptos que habitualmente se manejan en las distintas teorías de la verdad y que ahora aparecen sistemáticamente transformados a la luz del pensa-

miento zubiriano expuesto. Se abren así perspectivas de gran alcance. Sólo voy a referirme a la noción importantísima de «parecer» (pp. 278-79) enraizada en la línea de actualidad de lo real; no menos importante me parece la precisión del término «autenticidad» (pp. 300-4) a la hora de entender ciertas concepciones de la filosofía contemporánea, mientras que la diferencia sistemática de «conformidad» y «adecuación» (pp. 316-29) abre evidentes posibilidades para comprender el proceso histórico del conocimiento. Si se toma en consideración el aludido capítulo que *Inteligencia sentiente* dedicaba a la verdad real y el que tendrá que dedicar la tercera parte a la verdad como «encuentro», no conozco ningún tratamiento tan riguroso y tan rico del problema de la verdad como el que presenta Zubiri; no sólo es una pieza básica de su pensamiento, sino que ofrece los cimientos para un diálogo crítico con algunos de sus maestros intelectuales en el campo de la filosofía.

Sin embargo, este capítulo añade aún un denso parágrafo final sobre el ser y la realidad. La conceptualización del ser como *ex-presión ulterior* de la aprehensión de realidad y reverso de la «im-presión», la diferenciación del ser sustantivo y el ser de lo afirmado en el juicio, el riguroso análisis del llamado ser negativo explican con toda claridad el alcance de la diferencia básica que Zubiri establece entre «realidad» y «ser» y permiten ver que tiene una importancia mucho mayor que una simple cuestión terminológica o una veleidad sutil. No sé de ningún otro lugar en el cual el filósofo haya explicado de modo tan sistemático y completo la diferencia y articulación de realidad y ser, una de las bases —si es que no la radical— de todo su pensamiento. Pero, al mismo tiempo, este tratamiento sirve de pórtico a una tercera parte, de inminente publicación cuando redacto estas líneas, en la que la intelección sentiente se desplegará con el trabajo de la razón en su *marcha* hacia «la» realidad conformada por el «mundo» como dimensión trascendental del campo.

Esto es sólo un índice de temas de una obra cuyo rigor y sistematismo desafía cualquier intento de resumen adecuado en las breves líneas de una reseña. Sólo una prolongada madurez, unida a una lucidez intelectual envidiable, puede producir una obra como ésta en la que cualquier adorno o digresión se tornan superfluos ante el brillo propio de la estructura del pensamiento. El libro ofrece asimismo un diálogo crítico con la filosofía occidental de Parménides a Husserl, viciada por el doble error complementario de una «logificación de la intelección» y una «entificación de la realidad» (pp. 48-50, 348, 353, 378, 381, 382); frente a esta línea, el pensamiento de Zubiri aparece como un intento de «inteligizar el logos» y «reificar al ser», pero al mismo tiempo ofrece importantes instrumentos para el estudio de varias filosofías del pasado y curiosamente en una dimensión radical que podríamos denominar «arqueológica» con mucha mayor radicalidad que lo que como tal puso de moda cierta historiografía hace algunos años; así, por ejemplo, sus definiciones del «idealismo» o del «racionalismo» (p. 381) merecen atención tanto más cuanto que no se refieren a las tesis expresas de los filósofos así denominados sino a los supuestos intelectuales que hacen posibles su filosofía. Pero hay asimismo una gran cantidad de sugerencias que podrían ser prolongadas; ya he mencionado los fundamentos de una filosofía de las matemáticas, pero existe también, por ejemplo, algo tan inesperado como los fundamentos de una teoría de la novela (pp. 89-100, 129-30).

La obra es difícil en el sentido de que su rigor sin concesiones exige un notable esfuerzo intelectual del lector, pero no es una obra oscura. La claridad no es aquí resultado de la sencillez de los problemas, sino de un ímprobo esfuerzo de precisión, sostenido sin desfallecimiento desde la primera a la última página; la granítica estructura del pensamiento está trabajada con la meticulosidad de un orfebre y la precisión de un teorema matemático. El lenguaje de Zubiri es preciso y esta precisión dota a ese lenguaje de unas posibilidades filosóficas que pocas veces había conocido el castellano; ello se consigue con una recreación de los términos a base de recuperar en sus raíces lingüísticas las posibilidades que ofrecen para el pensamiento y uno termina convencido de que el castellano así trabajado tiene muchas más posibilidades filosóficas que las que ordinariamente se le conceden incluso respecto a la precisión. A este nivel se trata de un trabajo admirable y ya no suena tan extravagante un verbo como «verdadear»; pero hay puntos que, a mi modo de ver, deben incluso retener la atención de lingüistas profesionales: por poner un solo ejemplo, me referiré a la diferenciación entre «ser» y «estar» (pp. 62-64, 350-51) casi en sentido inverso a como es habitual entenderla. Zubiri ha ido recuperando también el poder sugerente de su lenguaje que muchos echaban de menos en sus obras maduras; pero

esta capacidad sugerente emana ahora de la precisión de los términos imbuidos de significación a partir del análisis sistemático y nunca del abandono a un ensayismo fácil cuya falta de concretez permitiese al lector el vuelo libre de sus ocurrencias; Zubiri se ha colocado hace mucho tiempo de modo consciente y sin vacilaciones en las antípodas de eso que ya Hegel denunciaba irónicamente como «charlar arbitrariamente con el corazón».

La unidad de la obra la convierte en trabajo de una pieza de la que no se puede separar nada. Para el conocedor de Zubiri, esta obra resulta altamente novedosa ya que todos sus temas básicos son desarrollados sistemáticamente por primera vez, mientras que los temas de *Inteligencia sentiente*, aunque fuese de modo fragmentario, resultaban más conocidos. Si por ello resultará más difícil, también es cierto que es una obra indispensable o insustituible y, digan lo que quieran los que presumen de estar de vuelta de todo, dudo mucho que haya un solo lector de Zubiri, por atento que se quiera, capaz de deducir de sus lecturas anteriores el cúmulo de problemas y la sistematización aquí ofrecida. La obra presenta también el aliciente, como ya he insinuado, de volver a nivel de su pensamiento maduro sobre temas que había tratado mucho antes; ya se ve con toda claridad que esta trilogía cierra el ciclo teórico de su pensamiento, un ciclo abierto, como he repetido varias veces, hace más de sesenta años en su tesis doctoral. Por otra parte, los problemas aquí tratados están más en la línea de los habituales en los medios filosóficos y no hace falta, ser un lector muy perspicaz para entrever que Zubiri aporta respuestas personales y fundadas a la mayoría de los problemas agitados en las últimas décadas, aunque sus interlocutores explícitos se reduzcan a las figuras «clásicas» de la filosofía occidental.

A primera vista, podría pensarse que esta gran trilogía zubiriana rehace a fondo la tradicional problemática del conocimiento; se trataría, pues, de una nueva Teoría del conocimiento, una nueva Crítica, una nueva Gnoseología o como se prefiera denominarla. A un nivel, ésto encierra una verdad indudable; pero la obra va más allá. A mi entender, la nueva obra de Zubiri problematiza con una radicalidad inédita no sólo determinados problemas, determinadas direcciones o determinadas soluciones de la gnoseología moderna, sino ante todo los mismos fundamentos y la justificación de la existencia de una tal disciplina; más bien ésta, con toda su variedad de direcciones y problemas, aparece como solidaria de unos supuestos intelectuales que, aunque pasan por incuestionables, aparecen a la luz del análisis zubiriano como altamente problemáticos dentro de una vía decididamente conceptista. Aún para quienes no compartan sus posturas, la obra ofrece como compensación mínima del trabajo que exige su lectura un arsenal de herramientas intelectuales cuya fecundidad nadie puede negar.

En un momento como el presente en que la creatividad filosófica no parece muy propensa a arriesgarse por los caminos radicales de una concepción sistemática de la realidad, resulta estimulante que alguien practique una filosofía que es un proceso de intelección y, además, intelección de la realidad; no se trata de una vaga proclama programática y Zubiri en su plenitud madura ya no lanza programas retóricos sobre lo que «debería» ser la filosofía, sino que la ejercita y la pone en práctica. A todos los que piensan que la filosofía es sólo un apéndice teórico sobre la práctica científica cotidiana, un análisis —todo lo refinado que se quiera— de los lenguajes que utiliza la humanidad, incluso una reflexión de segundo orden sobre los problemas concretos que emergen de las ciencias humanas o, finalmente, una prédica moralizante que oriente al hombre en medio de los problemas urgentes de cada día; a todos ellos la filosofía zubiriana les parecerá un endiablado juego preciosista de vocablos. Sin embargo, por mucho que las previas profesiones filosóficas de fe condicionen nuestras miradas, habrá que seguir repitiendo que la filosofía de Zubiri sólo habla de la realidad y su ejercicio de la filosofía, justamente por ser radical, es un compromiso radical, el más radical con la realidad.

Antonio Pintor-Ramos