

«PRECONCEPTOS» PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA IBEROAMERICANA

(A propósito de la obra de Enrique D. Dussel, *Introducción General a la Historia de la Iglesia Iberoamericana*).

La historia del *Nuevo Mundo* se hace cada día más interesante al *Viejo*. Ya esta historia no es arcaísmo y prehistoria, como pensaba Hegel, sino algo presente y activo en la marcha del común destino humano. En esta historia adquiere peculiar relieve la aportación magna de la Iglesia. Nada de maravillar, por lo mismo, que la obra de la Iglesia esté suscitando programas y proyectos para llegar a una mejor comprensión de su acción histórica. La *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América* (CEHILA) ha proyectado una magna obra en once gruesos volúmenes sobre la historia de la Iglesia en las diversas naciones iberoamericanas. Algunos de ellos ya han sido publicados. Es obvio que se haya dejado a los diversos colaboradores su peculiar responsabilidad. Lo que motiva que no sólo toda la obra sino también la historia de la Iglesia en una determinada nación carezca de rigurosa unidad en su exposición y comentario. Defecto ineludible de toda obra en colaboración.

La crítica histórica irá valorando estos diversos volúmenes. Pero quisiéramos ya desde ahora enfrentarnos con alguna detención en el primero que quiere ser una *Introducción General* al gran *Corpus Historicum*. Sin duda alguna se quiere dar en ella la pauta para el mismo. Su autor, E. Dussel, es sobrado conocido como mentor y partidario de la *teología de la liberación*. Todo esto incita a entablar un diálogo con el mismo. Este diálogo se hace por nuestra parte ineludible por cuanto, pese a nuestro deseo de acuerdo, no podemos compartir la actitud que en la *Introducción* se mantiene sobre algunas de las premisas histórico-culturales que condicionan la interpretación de la Iglesia Iberoamericana¹.

De seguro que E. Dussel comparte la conocida tesis de H. G. Gadamer sobre la necesidad del «preconcepto» —«*Vorverständnis*»— al acercarnos a la historia. Hoy los historiadores se van poniendo de acuerdo en que el mayor y más funesto prejuicio consiste en que es posible afrontar un hecho histórico sin presupuesto alguno. A este presupuesto necesario se le llama «pre-concepto», «pre-comprensión» —«*Vorverständnis*»—. Desde el «pre-concepto» se ha de formular la pregunta a la que debe responder el documento histórico. De esta suerte, ese cierto subjetivismo, inherente al «pre-concepto», deja paso a la verdad histórica.

Esta exigencia previa a la historia que son los «pre-conceptos» pide en primer término que se eliminen los que son manifiestamente falsos. En los últimos años se ha querido proponer en España una historia de la filosofía desde el *presupuesto materialista*. Malo fue el haber aceptado tal presupuesto como si fuera un «pre-concepto» necesario para poderla entender. Pero mucho peor fue el forzar los textos de Platón para que respondieran en sentido afirmativo a tal «pre-concepto», como hicimos ver en esta misma revista.

No hallamos en la *Introducción* de E. Dussel actitudes tan negativas. Pero no

¹ Enrique D. Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo I /1. *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. (Cehila, Ediciones Sígueme Salamanca 1983) 723 pp.

parece haya tenido en cuenta importantes «pre-conceptos» que pueden contribuir a iluminar la historia de la Iglesia Iberoamericana. Y otros que propone no han sido analizados con precisión ni aplicados certeramente. Anotar algunos «pre-conceptos» silenciados y tratar de rectificar otros, indebidamente influyentes, es el propósito de esta nota. Como está escrita con gran simpatía hacia toda la obra constructiva de CEHILA esperamos que al fin nuestras distintas posturas podrán contribuir a clarificar el gran tema de la Historia de Iglesia Iberoamericana.

1. Tres «pre-conceptos» silenciados

A diario se nos dan noticias sobre el *Apartheid* en Sudáfrica. Un excelente estudio de dos misioneros en Africa, publicado en *Misiones Extranjeras* lo muestra en su perspectiva histórica desde que, a mediados del siglo xvii, llegaron a El Cabo los *calvinistas holandeses*². Subrayamos lo de *calvinistas*, aunque en el mentado estudio apenas se haga mención de ello. Pensamos, con todo, que es la mentalidad religiosa calvinista de la *predestinación*, unida a las dos lacras máximas del mundo moderno, el *capitalismo* y el *racismo*, quien da la clave histórica de tan agudo problema. Predestinacionismo, capitalismo y racismo se han mutuamente fecundado para dar ese nefasto producto del *Apartheid*.

Hacemos esta breve referencia a hecho tan actual para preguntarnos por qué en Iberoamérica no ha tenido lugar esta malhadada *praxis*. A tal pregunta contestamos que en Iberoamérica, desde sus inicios históricos, tuvieron vigencia dos actitudes mentales que lo hicieron imposible. Estas dos actitudes fueron el convencimiento, en el orden natural, de que todos los hombres son vigencialmente iguales, por tener todos el mismo origen. Y el convencimiento, en el orden religioso, de que todos son llamados a incorporarse a Cristo, sin ningún privilegio predestinacionista.

Estas dos actitudes, por otra parte, constituyen los dos goznes, no únicos, pero sí muy importantes, en torno a los cuales gira la historia religiosa de Iberoamérica. Ambas actitudes deben ser tenidas como iluminados «pre-conceptos» para interpretar dicha historia. Pese a ello son silenciados en la *Introducción* de E. Dussel.

Para valorar el primer «preconcepto»: igualdad de todos los hombres, basta recordar el atestado de nuestra conciencia. Esta nos testifica que preferimos que se nos trate mal, si se nos considera *hombres*, a que se nos trate bien como se trata a un simpático perro lanudo. Se ha comentado en todos los tonos que España fue dura con los indios. Pero no se ha hecho notar suficientemente —tampoco lo hace E. Dussel— que España llevó al Nuevo Mundo un sentido igualitario respecto de la dignidad humana. Este sentido igualitario fue preconizado por Vitoria en su cátedra de Salamanca y atestado por los más atezados conquistadores, quienes, al encararse con los indios, les intimaban sumisión al más grande Emperador de la tierra. Pero al mismo tiempo les declaraban paladinamente ser hombres como ellos.

Ramiro de Maeztu en *Defensa de la Hispanidad*, obra muy pensada y muy digna de seguir siendo leída, escribía el año 1934, en los momentos de mayor alza del racismo: «Los españoles no damos importancia a la sangre ni al color de la piel, porque lo que llamamos *raza* no está constituido por aquellas características que puedan transmitirse al través de las oscuridades protoplasmáticas, sino por aquellas otras que son luz del espíritu como el habla y el credo. La Hispanidad está compuesta por hombres de las razas blanca, negra, india y malaya, y sus combinaciones, y sería absurdo buscar sus características por los métodos de la etnografía»³.

Recogen estas líneas un primer *pre-concepto*, silenciado por E. Dussel. Sin embargo es clave en la interpretación objetiva de la historia religiosa de Iberoamérica.

Sobre el otro «pre-concepto», silenciado por E. Dussel, es más insistente R. de Maeztu. Llega a afirmar que fue el mensaje que llevó la teología española al Concilio de Trento, al declarar por boca de Diego Laínez que todos pueden ser salvos en Cristo. Sin privilegio ninguno de predestinación para individuos y pueblos. Con cierta dureza escribe R. de Maeztu estas líneas que traen a la mente la prehistoria

² J. López Núñez - J. A. López Tomás, '*Apartheid en Sudáfrica*' en *Misiones Extranjeras* (1974) 285-419.

³ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, 4 ed. (Madrid 1941) p. 34.

del actual *Apartheid*: «Después de siglos de Cristianismo, los pueblos del Norte se inventan la doctrina de la predestinación, para darse aires de superioridad»⁴.

Esta llamada de todos en Cristo, sin preferencia alguna, debe ser otro «pre-concepto» que ha de estar muy presente en la historia de la Iglesia Iberoamericana. En modo alguno puede silenciarse. Una anécdota pone este humanismo ibérico en relieve. Leemos en *Historia de la trata de negros*, por Daniel P. Mannix y M. Cowley, que los ingleses se reían de los portugueses porque éstos bautizaban a cargamentos enteros de esclavos antes de transportarlos al Brasil. He aquí el comentario que se hace a este hecho: «En verdad, estos bautismos colectivos debían constituir unas ceremonias ridículas, pero no carentes de sentido. Demostraban que los portugueses consideraban a los africanos como seres humanos con almas que salvar. Los ingleses no se preocupaban, en modo alguno, de salvar las almas de los negros; a diferencia de los portugueses, lo que enviaron al Africa, hasta finales del siglo XVIII, no fueron misioneros, sino comestibles, ginebra y armas de fuego»⁵. Esperamos que el lector no vea en esta cita un intento de lanzar piedras contra el tejado vecino, sino el noble propósito de dar una motivación honda a la historia de la Iglesia Iberoamericana que con todas sus deficiencias es la Iglesia del porvenir. Otra cita de R. de Maeztu, apoyado esta vez en el dr. brasileño Oliveira Lima, nos da el refrendo. «En los pueblos hispánicos se está formando una unidad de raza gracias a una fusión de elementos inferiores que acabarán bien pronto por desaparecer, absorbidos por el elemento superior... No garantizo el acierto de Oliveira Lima en esta profecía... Pero lo esencial es que ya se ha producido la unidad del espíritu. Y esta es la obra de España»⁶. Esta fusión de razas y pueblos, todos llamados a incorporarse a Cristo es nota peculiar del universalismo hispánico, al que hemos calificado en otro estudio nuestro de «máxima aportación hispánica a la cultura humana»⁷. Este «pre-concepto» debe presidir cualquier reflexión profunda sobre la historia religiosa y política de Iberoamérica.

Un tercer «pre-concepto» ha sido silenciado por E. Dussel en su *Introducción*. Y no hay justificación alguna para hacerlo, pues afecta a las raíces mismas de la evangelización de Iberomérica. Lo peculiar de este «pre-concepto» es que fue un error doctrinal, vigente entonces en el Viejo Mundo y que los teólogos españoles no fueron capaces de superar. Un estudio de T. Urdanoz pone en relieve este «pre-concepto». Lo titula: *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina*⁸. Detrás de este largo título y de una muy amplia exposición del mismo late el gran problema del valor salvífico de las religiones no cristianas. Recordemos que el Vaticano II ha visto en toda religión una «*praeparatio avangelica*», volviendo a la mente de San Pablo. X. Zubiri en nuestros días ha dado el refrendo racional a esta visión optimista de toda religión practicada con sinceridad. Pero los teólogos del siglo XVI no lo vieron así, excepto el gran pensador hispano J. L. Vives, según hemos hecho notar en uno de nuestros estudios⁹. Ahora bien; si los teólogos no veían en las religiones más que engaño y mentira, nada extraño fue que los misioneros lucharan contra las religiones de los indios aborígenes con innegable acritud. Lamentamos que la gran figura del arzobispo Juan de Zumárraga mengüe de esplendor por su inmisericorde actitud con el cacique Don Carlos, a quien se le encontraron imágenes idólatricas. Hasta la gran obra de Bernardino de Sahagún, el padre de la *antropología cultural*, la tenemos que ver como un esfuerzo para que los misioneros estuvieran informados de los modos y

4 Idem, o. p. cit., p. 104.

5 Daniel P. Mannix y M. Cowley, *Historia de la trata de negros*, tr. de E. Bolívar (Alianza Editorial, Madrid 1968) p. 12.

6 R. de Maeztu, o. p. cit., p. 116-117.

7 E. Rivera de Ventosa 'Máxima aportación del pensamiento hispano a la cultura: el «sentido universalista»', en *Revista de Filosofía* (UIA) 17 (1948) 465-490. Anteriormente lo habíamos hecho en otro estudio: 'Universalismo planetario en José Vasconcelos', en esta misma revista 9 (1982) 189-199.

8 T. Urdanoz, 'La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela salmantina. Síntesis teológica', en *Misiones Extranjeras* (1948) 58-87.

9 E. Rivera de Ventosa, 'El joven Vives, comentador de la «Ciudad de Dios» de San Agustín', en esta revista IV (1977) 145-168.

maneras que tenían los indios de venerar sus dioses, para poder combatir más eficazmente estas idolatrías.

Hoy los antropólogos, etnólogos, indigenistas, *teólogos de la liberación* lamentan esta actitud de los misioneros. Y lo que hay que lamentar —y esto es una gran lección que debiéramos aprender— es la dificultad inherente a la mente humana para llegar a la verdad plena. España estaba entonces en la vanguardia de los mejores saberes. Y en este punto no vio con claridad. ¿Por qué Vitoria, el Sócrates cristiano de su época, no tuvo una *relección* sobre las religiones de los pueblos nuevos, vistas desde el plan salvífico de Dios como «*praeparatio evangelica*»? En España ha habido que esperar a que X. Zubiri hiciera ver en este siglo el valor positivo y providencial de toda religión sinceramente profesada, como camino de las conciencias hacia Dios.

Concluimos esta exposición de los «*pre-conceptos*» silenciados por E. Dussel, manifestando nuestro deseo de que en el futuro se tengan muy presentes para calar hondo en la gran gesta de la evangelización de Iberoamérica.

2. Tres «*pre-conceptos*» desorbitados

Hallamos numerosos «*pre-conceptos*» en la *Introducción* de E. Dussel que necesitan ser más finamente precisados para que iluminen mejor los hechos históricos en vez de ponerlos en una indecisa luz de penumbra. Pero nos queremos referir tan sólo a tres de ellos por juzgarlos muy fundamentales.

El primer «*pre-concepto*» de E. Dussel que creemos necesario precisar y completar es su convencimiento de que la cultura hispánica ha actuado en Indias como «*cultura de poder*». No parece percatarse de que la cultura *en sí y por sí*, antes de ser manipulada por ningún poder político, es el máximo poder humano que se da en la tierra. Bien lo comprendió uno de los máximos poderes políticos de que nos habla la historia, cuando Roma llegó a pronunciar por boca de uno de sus próceres, Cicerón, esta histórica sentencia: «*Graecia capta ferum victorem cepit*».

Apena el que E. Dussel no haya tenido en cuenta en su visión de la historia de Iberoamérica esta sentencia histórica de tan perenne vigencia. Tan sólo parece tener en su mente las múltiples ocasiones en las que el poder político ha plegado hacia sí la cultura para justificar su conducta y hacerla más eficaz. Pero las ingentes manipulaciones de la cultura por la política no deben cerrarnos los ojos a otras perspectivas históricas, como la de la pequeña y desunida Grecia frente a la omnipotente Roma.

De esta reflexión deducimos que el apartado de E. Dussel sobre la teología académica de la Cristiandad colonial (pp. 643-646) está de espaldas a la sentencia histórica de Roma. Y aunque le duela, es necesario advertir que con su mentalidad vendrá a ser un promotor más de esa inaceptable situación del Tercer Mundo, que tanto trabaja por superar. Me apoyo en la sentencia que dio M. Heidegger a quienes le objetaban su manía por los prosocráticos: «Para salir de los comienzos hay que empezar por el principio». Iluminada sentencia. En los comienzos se halla todavía gran parte de Iberoamérica. Pues bien; para salir de esos comienzos es necesario empezar por el principio de una alta cultura que dé la madurez de la hombría a sus aborígenes. Hoy se alzan proclamas a favor de lo peculiar del indio. Pero es más necesario hacer del indio un hombre maduro. Sólo después tendrá éste capacidad para defender por sí mismo sus valores propios. Por ese otro camino que tantos aplauden, muy en línea con el «*pre-concepto*» de E. Dussel, puede acabar todo en un curioso folklore de centenares de lenguas y pequeñas culturas. Muy simpático para indigenistas y antropólogos. Pero muy *deshumanizador* para el pobre indio. Quedará para siempre *pobre de mente*, que es la peor de las pobrezas.

El *segundo* «*pre-concepto*» desorbitado por E. Dussel es su actitud frente al poder hispano al que con su silencio o su invectiva coloca casi siempre en mala luz. No es aceptable que en historia razonemos según los esquemas mentales formados ante lo que nos sugiere el presente. Y apena, en verdad, que a nosotros los cristianos se nos eche en cara que, pidiendo buena voluntad, no siempre la practicamos. No debiéramos dar motivo a esta crítica. Y, sin embargo, E. Dussel la hace plausible en su *Introducción*. Recojamos algunos datos significativos.

Pondera E. Dussel el histórico alegato del P. Antonio de Montesinos en 1511 a favor de los indios contra sus opresores. Hemos ponderado en más de una ocasión

este grito de apelación a la justicia y a la caridad cristiana. Nada, por tanto, de restar gallardía y humanidad a la arenga del famoso dominico en La Española. Pero no debiera en modo alguno silenciarse que se hallaba muy respaldado. Y esto no tan sólo por la benevolencia que los Reyes Católicos tuvieron hacia los dominicos, en cuya iglesia de Avila quisieron que reposara su hijo Don Juan, sino también por las mismas palabras del *testamento* de Isabel la Católica. Tomamos estas palabras del historiador mexicano C. Pereyra, para que vea E. Dussel que no todos cultivan su injustificado silencio. Estas son las palabras de la Reina: «Suplico... y encargo y mando... que no consentan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas Islas y Tierra Firme, ganadas o por ganar, *reciban agravio alguno en sus personas y bienes*; mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean...»¹⁰. Nos parece que este atestado de la gran Reina, que al final de sus días se siente madre de pueblos, avalaba en gran manera el magnífico alegato del P. Montesinos que inicia pública y descaradamente ese capítulo tan bello y tan español que se llama en las historias de hoy: «*la lucha por la justicia*». Pero no se puede ignorar que el punto de arranque de esta lucha estuvo en las prescripciones éticas de la misma corona.

Esta actitud de la corona explica la acción defensora e incansable de Las Casas, tan ponderada por E. Dussel. Este insiste en que Las Casas se sentía «*defensor de los indios*». Pero no hace ningún hincapié en que se le dio por el Card. Cisneros, siendo regente de España, el título oficial de «*Protector general de los Indios*». Bien supo Las Casas hacer valer este su título oficial ante los unos y los otros. Y la corona, por su parte, le siguió dando tal apoyo que gestionó para que se le nombrara, en medio de las luchas más enconadas, obispo de Chiapas.

Se habla en América de que ya en España comienza a verse a Las Casas como gloria nacional. Replicamos que desde aquí se nos presenta como máxima gloria de España haber dejado hablar a Las Casas, moverse, litigar, hasta crearlos una «*leyenda negra*», perjudicial no sólo a España sino también a la Iglesia. Otras naciones nos han superado en cometer excesos con los indios. Ninguna en proteger a sus propios críticos y en apoyar *programáticamente* a los aborígenes. Aunque haya que lamentar que muchas veces tan bello programa no llegase a las praxis deseable.

El tercer «*pre-concepto*» desorbitado de E. Dussel es su tendencia a trasladar los esquemas mentales de hoy a los siglos pasados. Grandes instituciones medievales y el Patronato Real son vistos desde sus deficiencias sobrado ponderadas, marginada su obra constructiva. Hoy los grandes historiadores de la Edad Media ven el *feudalismo* como una exigencia de los tiempos, no obstante sus múltiples injusticias. *Primum vivere...* Durante siglos la vida humana estuvo en un hilo por las incursiones de los sarracenos en el sur de la Cristiandad, los normandos al norte y los magiares, mongoles, y cosacos al este. En los días de la «*razzia*» la defensa del pueblo era el castillo feudal, protegido por su señor. Así pudieron sobrevivir aquellas poblaciones. Bien decimos por esta tierra que haciendo *castillos* se hizo *Castilla*. Esta vertiente de la historia es ignorada por E. Dussel.

Más hiriente es el injusto trato que da a las grandes órdenes monásticas, reformadoras de la Iglesia en la Edad Media: *cluniacenses* y *cistercienses*. Cierto que declinaron con los siglos hacia el boato y ostentación, que unieron a riquezas patrimoniales de poca ejemplaridad. Pero esta ganga que depositaron en ellas los siglos no puede cegarnos para no ver en ellas gigantes fuerzas espirituales que vitalizaron la Iglesia. Por el contrario, no cela su simpatía hacia los movimientos heréticos medievales a los que vincula en demasía al Evangelio. No negamos que algunos de estos movimientos, como los Valdenses, Pobres de Lyon, etc... pudieran haberse desarrollado dentro de la Iglesia con una mayor comprensión hacia ellos. Pero la gran herejía medieval de los cátaros, albigenses, patarenos, bogomilas —con todos estos nombres eran conocidos desde el sur de Francia hasta los Balcanes, pasando por el norte de Italia— era de textura mental muy distinta, pese a sus exteriores signos de pobreza frente a la Iglesia rica. Nada, en verdad, más opuesto al Cristianismo que la tendencia maniquea de estos herejes, quienes con su pesimismo dualista declaraban imposible el más bello y humano de los misterios de la

10 Carlos Pereyra, *Breve historia de América* (M. Aguilar, Madrid 1930). p. 256.

fe cristiana, el que proclama que «*el Verbo se hizo carne*». ¿Pueden suscitar alguna simpatía tales herejes? Con ello no justificamos las persecuciones de que fueron objeto. Pero tampoco el que no se haga sobre su doctrina y comportamiento la debida justicia histórica.

Sobre el Patronato Real es menester distinguir entre el aspecto jurídico y la realidad fáctica. En su aspecto jurídico, como institución, todos reconocemos con E. Dussel que fue una solución muy circunstancial a las relaciones de la Iglesia y el Estado. Y en el fondo, inaceptable. ¿Quiero esto decir que no trajera grandes bienes? El que hombres muy responsables no tuvieran reparo en aceptarlo y en colaborar con él, es una prueba, de su viabilidad para la época. Las Casas también lo aceptó y lo usufructuó. Y da que sospechar que siendo tan ponderado cuando disiente y ataca, sea tan silenciado cuando se declara plenamente a favor de las instituciones vigentes. Su estima, y hasta veneración, de Isabel la Católica es indiscutible. Y vio en ella, con el patronato en sus manos, un instrumento excelente para realizar, del mejor modo entonces posible, la evangelización del Nuevo Mundo. Es un modo cegato de ver esta prodigiosa evangelización el intento de encuadrarla desde nuestros esquemas raquíticos. Termina de publicar la prensa la intención de canonizar a Fray Junípero Serra. Gloria para este máximo misionero. Pero una elemental justicia histórica no puede silenciar el apoyo que a su obra le dio el poder político, representado por el virrey de Méjico. Como este caso hay millares. Y todos ellos dentro de la institución eficaz, aunque imperfecta, del tan calumniado Patronato.

Tomamos conciencia de la gravedad de las observaciones aquí expuestas. Pero ha llegado la hora de que nos comprometamos todos los responsables a exponer lo que nuestros desvelos estudiosos nos hayan mostrado. Con optimismo en la fuerza de la verdad limaremos por este camino nuestra estridencias y al fin llegaremos darnos la mano del encuentro.

Enrique Rivera de Ventosa

El tomismo de hoy en la Pontificia Accademia di S. Tommaso.

A propósito de cuatro de sus publicaciones:

1. Salvatore Talano, *Il rinnovamento del pensiero tomista*. Con introduzione di A. Piolanti. (Pontificia Accademia di S. Tommaso, Editrice Vaticana 1886), 134 pp.
2. Antonio Piolanti, *La filosofia cristiana in Mons. Salvatore Talano, ispiratore della «Aeterni Patris»*. (Idem), 136 pp.
3. Martín Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino*. 5ª ediz. italiana sull'8ª tedesca con introduzione e bibliografía di A. Piolanti. (Idem), 136 pp.
4. Luigi Bogliolo, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*. (Idem), 214 pp.

Al margen de la gran diferencia de contenido de estos cuatro estudios que presentamos, el intento de quienes han preparado su publicación, dirigidos por A. Piolanti, es claro. Se trata de un programático «zurück zu Thomas», de un retorno a Santo Tomás. En la página introductoria a la obra de S. Talano, A. Piolanti, después de declarar que este escolástico vino a ser el «retrotierra» de la encíclica *Aeterni Patris*, añade que la obra del mismo es de máxima actualidad por hallarnos con análogas tensiones a las que tuvieron lugar a fines del siglo pasado, cuando una clara desorientación dentro del pensamiento cristiano exigía el que éste se anclara en un sistema sólido y potente como el de Santo Tomás.

Lejos de nosotros negar la ingente aportación de Santo Tomás al pensamiento cristiano. Menos que nadie quien se reconoce adeudado al gran doctor. Tampoco puede discutirse que la mentada encíclica buscaba una fundamental y necesaria orientación, que hubiera sido mucho más eficaz sin las extralimitaciones partidistas que intentaron largamente manipularla con sentido «excluyente». Pero mantenemos distinta actitud a la de aquellos que añoran un retorno al tomismo integral. Esta actitud juzgamos muy necesario el motivarla.

Es evidente que el Vaticano II pide un *pensamiento cristiano* a la altura de los tiempos y que responda a la problemática del hombre de hoy. Pues bien; un tomismo como el que se nos propone en estas cuatro publicaciones no parece ser el instrumento adecuado. He aquí las razones en que fundamos nuestra actitud.

1ª) El fracaso histórico del tomismo en este siglo. Es un hecho que, sobre todo después de la crisis modernista y de las prescripciones del C.I.C. en 1917, el tomismo estuvo gozando durante más de medio siglo de total protección oficial. Tuvo, por lo mismo, la mejor coyuntura para impregnar las mentes de todo el alumnado de los centros eclesiásticos. Y sin embargo, vino la sorpresa de verlo tan menguante al llegar el Vaticano II y hacer sentir éste su influjo, hasta tener que reconocer el mismo A. Piolanti que nos hallamos en tiempos de «smarrimento». ¿Puede darse mayor fracaso histórico en la educación tomista?

2ª) Desde la perspectiva interna del *pensamiento cristiano* juzgamos grave y dañosa equivocación ver las riquezas del pensamiento cristiano *convergentes* en Santo Tomás, cuando otros doctores le amplían y le completan. En este sentido la imagen pictórica de Francesco Traini es desorientadora, al mostrar al ojo dicha convergencia. En mis estudios he intentado reiteradamente mostrar que en tres temas muy importantes y actuales, Santo Tomás no sólo no recoge y da madurez a la herencia agustiniana; pero ni siquiera llega perfectamente a asumirla. Nos referimos a los temas de la «interioridad», del «tiempo» y de la «historia». En los últimos años de nuestras investigaciones históricas hemos llegado al convencimiento, contra lo que comúnmente se escribe, de que no sólo no converge en él la Patristica, sino que viene a ser una muy distinta dirección doctrinal. En efecto; toda la gran Patristica viene a ser una «paideia cristiana», saber ordenado a la «praxis». Pero Santo Tomás, asimilando de su maestro Aristóteles el valor del saber meramente teórico, juzga que la doctrina cristianna debe ser primariamente «scientia theologica». Nace con ello el gran saber al que llamamos «teología». Pero perdimos mucho de la «paideia cristiana», que es la esencia de toda la Patristica.

Para poner más en claro la equivocación de quienes piensan que todo converge en Santo Tomás, nos place citar a Pío XII quien, hablando al *Angelicum* de Roma, 14 de enero de 1958, le dirige estas palabras que toma de *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura: «(Nemo) credat quod sibi sufficiat lectio sine unctioe, speculatio sine devotioe...» (AAS., 25 (1958) (153). Lo notable del caso es que el Vaticano II vuelve sobre el mismo texto bonaventuriano en «*Optatam totius Ecclesiae*», n. 16. Pensar que en estos casos se trata de una convergencia entre S. Buenaventura y Santo Tomás sería un intento de fastidiosa manipulación. Es patente que tanto Pío XII como el Vaticano II piden más bien «complementariedad». Y es por la vía de la complementariedad de los grandes pensadores cristianos, sin temor a asimilar lo mejor de la filosofía moderna, cómo surgirá un vigoroso y potente pensamiento cristiano. En ello nos sentimos muchos comprometidos. Es una máxima exigencia de la hora.

3ª) No podemos menos de aludir a la actuación nacional del tomismo. Es doloroso tenernos que meter con algunos de nuestros mejores amigos y colegas. Pero no procede dejar de mentar, como lección práctica, la triste historia de ese tomismo rígido que llevó a sus representantes a oponerse a valiosas y prometedoras iniciativas dentro del campo católico nacional.

Recordamos con pesar que la ingente obra de M. Menéndez Pelayo se vio impugnada desde el tomismo tanto en vida —cuánto le dolió esto al gran maestro— como en muerte. La teología de A. Amor Ruibal, toda una promesa aún sin madurar plenamente, no logra la menor comprensión por los tomistas, como puede verse en el estudio de B. Martínez, publicado en *Verdad y Vida* 33 (1973) 39-133. Tiene que comenzar defendiendo «¡la ortodoxia del sistema!». M. García Morente sintió en torno a sí recelos y un piadoso escándalo por afirmar, con los escotistas, que la Virgen en el cielo va libremente hacia Dios (M. Iriarte, *Vida...* p. 249). En la aportación valiosa de Ortega y Gasset a la filosofía el gran tomista tan conocido se fijó sólo en lo negativo, visto desde Santo Tomás, a quien cita más que al mismo Ortega. El discípulo de Ortega Julián Marias vio cerradas las puertas de la universidad por el veto de un tomismo rígido que juzgó impropio su magnífico estudio sobre el P. Gratry. Lo mismo hay que decir de las duras críticas a X. Zubiri, aunque éstas tengan menor motivo, por ser un pensamiento programáticamente inserto, hasta con censura eclesiástica, dentro de la tradición cristiana. Finalmente, la entusiasta Lili

Alvarez, abierta a las nuevas corrientes eclesiales, se adelanta en su obra, *En tierra extraña*, a proponer el enaltecimiento de la espiritualidad seglar. Pero el «huerguismo» del P. Hueriga le hizo purgar su ingenuo atrevimiento.

Concluyo con una anécdota: El P. Sabido Lozano, tan bueno y bondadoso, no tuvo reparo en preguntar en la segunda década de este siglo si en conciencia era lícito a un pensador cristiano seguir en filosofía o teología a Duns Escoto. Si viviera este buen amigo, le volvería delicadamente la pelota en este juego intelectual para, a mi vez, preguntarle: Ante el historial del tomismo que hemos brevemente reseñado, ¿se puede volver en conciencia a una mentalidad que ha sido tan negativa para el pensamiento católico español de este siglo?

Hechas estas indicaciones, previas a los cuatro libros que presentamos, pero que juzgamos más importantes para el futuro del tomismo que el contenido que ellos nos brindan, pasamos a hacer de los mismos una breve relación.

1.—En el vol. de S. Talamo, la introducción de A. Piolanti nos da a conocer la génesis de la renovación tomista en Italia durante la época anterior a la *Aeterni Patris*. El contenido sustancial del vol. son tres discursos de S. Talamo: el primero sobre la necesidad de un retorno a Santo Tomás ante las incertidumbres de la hora; el segundo sobre los caminos que hay que seguir para lograr dicho retorno; el tercero sobre los agentes que ya actuaban en su tiempo en dicho retorno. Entre los españoles se citan a Orty Lara y A. Pidal y Mon. Muy tomistas en verdad. Pero de lo más cerrado e invidente que se ha conocido.

2.—En esta obra A. Piolanti expone con máxima complacencia la actuación de S. Talamo a favor del tomismo y como inspirador de la *Aeterni Patris*. Se detiene a examinar la «filosofía cristiana», tal como la entendía S. Talamo, pero sin entrar a fondo en la gran cuestión que su mismo nombre suscita. Completa este vol. una serie de figuras que en el siglo XIX abogaron por una renovación del tomismo, algunas de ellas más bien en la dirección de lo que hoy llamamos «pensamiento cristiano». Se citan a Lacordaire, Ozanam, Gratry, Monsabré, etc... Los españoles no nos sentimos honrados por el silencio de Balmes y Ceferino González.

3.—La obra de M. Grabmann ha sido clásica en la exposición escolar del gran doctor, como la que recibimos en la Universidad Gregoriana. Mas no obstante nuestra estima por el autor y por su obra, advertimos que no toma conciencia plena de que opta por una metafísica de la «*essentia*» en Santo Tomás frente a la metafísica del «*esse*», por la que optan otros muy autorizados. Igualmente no nos place que el famoso art. 3, q. II, Prima Pars Summae Theol. sea juzgado «un vero capolavoro di argomentazione precisa, energica e chiara» (p. 73). Sabía muy bien M. Grabmann que la esencia del aristotelismo está impregnada de *necesarismo griego*, frente a la mentalidad cristiana que es *puro contingentismo*. Ambas se dan cita en las famosas cinco vías. ¿Por qué no explicar cómo Santo Tomás resolvió esta gran tensión metafísica en vez de ponderar el famoso artículo que a muchos se nos hace enigmático por esta conexión de mentalidades tan divergentes?

4. En el cuarto vol. L. Bogliolo aborda la «*quaestio disputata*» sobre la *filosofía cristiana*. Se va directamente a la historia para anotar cómo se preforma esta filosofía cristiana en la Biblia, asciende en el pensamiento griego y llega a su plenitud en el cristiano. Hace ver también cómo en el humanismo y en el pensamiento posterior se mantiene este legado hasta el tiempo actual.

Ya en nuestros días señala las diversas direcciones del pensamiento en torno al tema para proponer una vía de síntesis entre los mismos. Es mucho de alabar este intento de síntesis. Pero no podemos menos de lamentar que en esta elaboración de un pensamiento cristiano a la altura de los tiempos se silencien nombres como el de Duns Escoto o F. Suárez. Mucho podemos aprender de ellos. Y sentiríamos que el autor, aprisionado en la vía estrecha de un doctor, por muy insigne que éste sea, acuda al método de silenciar a otros muy insignes para tratar de imponer el suyo. Clamorosas y lamentables fueron en el pasado las disputas partidistas de escuela. Nos parece, sin embargo que un mutuo silencio, buscado y medido, pudiera ser a la larga más perjudicial al *pensamiento cristiano* que las disputas de otras épocas. Entonces se dialoga mal. En el futuro es de temer se haga imposible el diálogo por el silencio que denunciarnos aquí.

Concluimos esta nota, subrayando su idea clave: la *complementariedad*. Es la única vía eficaz para lograr un pensamiento cristiano a la *altura de los tiempos*. Y la subrayamos especialmente contra el intento renovado de hacer confluír el saber cristiano en un sólo doctor, por muy alto e insigne que éste sea.

Enrique Rivera de Ventosa

T. Urdániz, *Historia de la Filosofía*. VII: *Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*. VIII: *Neomarxismos, Estructuralismo, Filosofía de inspiración cristiana* (Madrid, BAC 1984-85) 435+527 pp., 20 x 13 cmm.

Estos dos nutridos volúmenes coontienen —junto con el anterior, ya reseñado en esta revista (6,1979,469-70)— una exposición de los filósofos y corrientes de nuestro siglo. Ante todo, es de alabar el coraje del autor por no haberse amedrentado ante los ingentes problemas teóricos y prácticos que plantea el intento de hacer *historia* de acontecimientos que aún se están fraguando en el momento de estudiarlos. Es cierto que los riesgos que esto plantea son prácticamente insuperables; tal es, por ejemplo, el caso de filósofos vivos en plena producción que con nuevas obras dejan anticuados inmediatamente los tratamientos a que se les ha sometido, por lo que no es en absoluto insensata la opción de tantos historiadores que dejan fuera de sus tratamientos lo excesivamente próximo. Es cierto también que en muchos de estos casos sólo caben provisionales crónicas narrativas o recensiones de obras de cierta influencia en un momento dado; aún en este caso, permanece el valor informativo y, cuando menos, el valor sociológico como testimonio del momento en que el historiador escribió su obra. Que el autor no podía evitar del todo estos peligros se comprenderá si se tiene en cuenta que su afán de estar al día le lleva incluso a dedicar un parágrafo bastante extenso (VIII, pp. 332-357) a los llamados «nuevos filósofos» franceses.

El material disponible y el volumen de publicaciones en el período histórico que tratan estos tomos es tan ingente y tan diverso que cualquier intento de ordenación será siempre una tarea muy arriesgada. El primero de los volúmenes ahora reseñados está dedicado a aquellas filosofías y corrientes que tienen en común su preocupación central por la ciencia o que de ella toman su inspiración básica. Se centra básicamente en las corrientes neopositivista y analítica, con una especial atención a los grandes nombres de Moore, Rusell y Wittgenstein y con una exposición bastante desarrollada de las vicisitudes y nombres más representativos de cada una de esas corrientes. No es cuestión ahora de señalar ausencias o presencias, tampoco de poner en cuestión clasificaciones siempre problemáticas; pero es de desear una actitud de equilibrio y, si Warnock o Black merecen una exposición propia, no puede por menos de sorprender que Popper no la merezca y se le despache (VII, p. 351) con una breve nota a pie de página.

El último volumen está estructurado en torno a los tres núcleos ideológicos que le dan título. También el neomarxismo recibe un tratamiento amplio, aunque quizá en algunos momentos excesivamente desligado de circunstancias concretas que ayudan a comprender muchas de sus vicisitudes. Más sistemático resulta el tratamiento del estructuralismo francés, sin duda porque su volumen es menos amplio y es más fácil centrarlo en los grandes nombres; es aquí donde, un poco como apéndice, se introduce el ya mencionado tratamiento de los «nuevos filósofos». El resto del volumen lo ocupan las filosofías que el autor denomina «de inspiración cristiana»; bajo este epígrafe se estudian las filosofías originadas en el personalismo francés y la neoescolástica, sirviendo de enlace entre ambas la figura de Maritain. Más de uno se sentirá disgustado por el claro escoramiento de esta última hacia el tomismo, con poca atención a las restantes corrientes; pero esto quizá merece una breve reflexión.

De hecho, el neotomismo aparece como conclusión de esta amplia historia de la filosofía y quizá el hecho no resulte meramente azaroso. En distintos momentos, en diversos pasajes de la obra se insiste en la importancia, vitalidad y capacidad del tomismo para dar respuesta a los problemas que las distintas épocas van suscitando. Mientras los distintos filósofos van encontrándose con limitaciones insalva-

bles en sus desarrollos, el tomismo va afirmando allí mismo su «perennidad» como la «sana» filosofía que actúa de medida para juzgar a las demás. Pues bien, esta convicción básica del autor es la que explica los enjuiciamientos críticos que se van sucediendo a lo largo de la obra. En una palabra, estamos ante una obra claramente *neotomista*; pero no se entienda esto como una descalificación de ningún tipo; el autor está en su derecho a hacer suya la filosofía que él considere adecuada y a expresar sus juicios de valor, incluso es de agradecer que lo haga sin tapujos porque los juicios se hacen siempre desde alguna parte. Según entiendo, la única limitación que tiene este modo de proceder reside en que tal presupuesto no debe quebrar nunca la exigible objetividad expositiva y no debe oscurecer la importancia «histórica» que verdaderamente corresponde a una filosofía, cualquiera que sea la simpatía personal que despierte en el historiador. ¿Se consigue salvar siempre estas exigencias? Precisamente cuanto más nos acercamos a nuestro tiempo es cuando más difícil resulta y cuando la neutralidad expositiva se torna objetivo arduo. Así, un principiante que se acerque a esta obra buscando una primera orientación, no sacará la misma imagen de Gadamer si lo encuentra colocado como un peculiar apéndice de la Escuela de Frankfurt, como aquí se hace (VIII, pp. 167-70), que si se hubiese encontrado con él dentro de la estela de Heidegger.

Esta voluminosa historia de la filosofía está vertebrada, pues, en torno a una idea básica, lo cual le permite ganar en unidad poniéndola siempre en la pendiente que conduce a una implícita filosofía especulativa de la historia. Sin embargo, pienso que será frecuente que los intereses del lector no coincidan con los del autor y la mayor parte de los servicios que puede prestar la obra derivarán de sus virtualidades informativas, las cuales, aún contando con algunos desaciertos y precipitaciones, en general son excelentes. Toda la obra resulta muy manejable y se han cuidado mucho los instrumentos que puedan ayudar al lector; pienso que en estos volúmenes, como sucedía ya en algunos anteriores, deberían haberse cuidado más las bibliografías pensando en su utilidad para el tipo de lector al que se destina la obra; en este punto, hay que decir que los criterios selectivos no aparecen claros y no siempre se han aplicado con el deseable rigor.

Con los volúmenes ahora reseñados se cierra esta voluminosa historia de la filosofía, comenzada hace casi treinta años. No es este el lugar de entrar en un análisis detenido del conjunto, del posible envejecimiento de algunos planteamientos y disputas, de eventuales desigualdades en el tratamiento de corrientes, épocas o filósofos. Por lo demás, no conozco ningún tratado de historia de la filosofía al que no quepa someter razonablemente a idénticos reproches. Pero sería mezquino no reconocer que el inmenso trabajo realizado por los dos escritores dominicos ha dado por resultado, no sólo el tratado más amplio de historia de la filosofía escrito originalmente en español, sino también una obra con una calidad de conjunto comparable a cualquier otra dentro del mismo género.

Por ello, marca un hito en la historiografía filosófica española. Por supuesto, no estamos ante la obra definitiva en la materia, pero jamás dispondremos de una historia de la filosofía «definitiva» y, si alguna vez se creyó lo contrario, el espejismo no pudo durar mucho, aunque fuese el mismísimo Hegel quien intentase convencernos de él. El destino de todas estas obras está en ser superadas rápidamente; en realidad, en el mismo momento de su aparición la investigación especializada en cada tema concreto ya las ha superado parcialmente y no puede ser de otra manera; también la obra del historiador es histórica, está condicionada por su momento y sus intereses de época, pero las grandes obras de la filosofía tienen la capacidad de sobrevivir siempre a sus historiadores, hasta el punto de que sólo un necio podría pretender agotar o substituir la riqueza de los grandes creadores. Mientras exista la filosofía, estaremos obligados a reescribir constantemente su historia de modo distinto a como la han escrito nuestros antecesores y gracias a que ellos la escribieron antes de otra manera; si la historia de la filosofía se hace en serio, es un modo de hacer filosofía y, en expresión castiza de Ortega y Gasset, la filosofía es el cuento de nunca acabar.

A. Pintor-Ramos

C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. 1, *Infancia y juventud* (Madrid, Alianza Ed., 1981) 238 pp.; 2, *Los diez años de Basilea (1869-1879)* (Id. 1981) 467 pp. 3, *Los diez años del filósofo errante* (Id. 1985) 542 pp.; 4, *Los años del hundimiento (1889-1900)* (Id. 1985) 352 pp.

Esta obra monumental se ha convertido en poco tiempo en indispensable; traducida ya a varias lenguas; en muchos puntos y por mucho tiempo será la biografía definitiva de Nietzsche. Sin embargo, en la historiografía filosófica el papel de las biografías no deja de ser ambiguo; pocas veces la vida de los filósofos presenta hechos de interés noticiable, pocas veces los datos biográficos aportan elementos definitivos para resolver disputas en la interpretación del pensamiento de los filósofos, mientras que siempre está presente el peligro de reducir larvadamente el sentido de una obra a mero reflejo de una situación biográfica e incluso la tentación de transformar al protagonista en héroe único e intemporal.

Como en tantas otras cosas, Nietzsche es un caso algo aparte. El mismo no desdénó el recurso al género autobiográfico en medio de un proceso de mixtificación difícil de evaluar. La relación de sus experiencias vitales con doctrinas abstractas del máximo alcance fue repetidamente afirmada por el propio filósofo y es aún moneda corriente el recurso a los datos biográficos como argumento definitivo para juicios de alcance sobre el conjunto del pensamiento nietzscheano. Si la monumental edición crítica de sus obras, dirigida por G. Colli y M. Montinari, ha logrado después de muchos esfuerzos restaurar el texto auténtico de sus escritos, una biografía objetiva resultaba necesaria en un medio de tanta manipulación y tantos interesados «recuerdos» y «memorias» de unos y otros. Guste o no, Nietzsche es de hecho una de las figuras imprescindibles y más influyentes del pensamiento europeo contemporáneo.

Cuando pronto se cumplirá un siglo del final de la vida lúcida de Nietzsche, esta obra está llamada a cumplir una primera función terapéutica: desenmascarar tanta patraña y tantas verdades a medias que se han ido acumulando a lo largo de un siglo y que se utilizan sin escrúpulos como si fuesen verdades comprobadas. Desde el comienzo de su trabajo (cf. I, p. 12), el autor es muy consciente de que no se debe sobrepasar «el marco de una biografía en sentido estricto»; pero lo cierto es que esta biografía apura hasta el límite las posibilidades del género biográfico y esos límites no son tan nítidos como para que se conjure todo riesgo de aventurar «interpretaciones» del pensamiento de Nietzsche (cf. p. e., lo que respecto a la primera obra de Nietzsche se dice en II, p. 131); pero, en el fondo, esto resultará anecdótico si la aportación de la obra resulta en su ámbito relevante.

Hace ya bastantes años que R. Blunck, al calor del inmenso material del archivo de Weimar, había proyectado una gran biografía científica, de la que se publicó el primer volumen (1953), pero que quedó interrumpida por la muerte del investigador. C. P. Janz proyectó en un primer momento llevar a término el proyecto de Blunck, pero rápidamente vio la necesidad de rehacerlo íntegramente, incluido también el volumen ya publicado. La documentación ahora manejada es pasmosa: el inmenso epistolario nietzscheano, sus apuntes, esbozos, recuerdos de sus contemporáneos y documentos de todo tipo; todo ese material diverso y no siempre concordante fue sometido previamente a una escrupulosa crítica que, en último término, lleva a la conclusión de que «el secreto» de Nietzsche aún no lo tiene nadie. En buena medida, puede decirse que con esta obra se cierra en lo fundamental el largo proceso de recuperar a Nietzsche de los intereses manipuladores a que fue sometido; por fin, parece que ha quedado atrás la agria polémica biográfica, con proceso judicial incluido, entre la hermana del filósofo y el grupo de sus amigos de Basilea.

Quizá para quien tenga intereses filosóficos hay dos puntos generales a destacar en esta obra de Janz. En primer lugar, el problema, ya excesivamente manido, de la enfermedad de Nietzsche; por supuesto, la enfermedad fue real y condicionó la vida de Nietzsche, pero el autor rechaza constantemente cualquier cómodo intento de reducir el valor de las ideas expuestas por Nietzsche a mero síntoma de una enfermedad molesta y, finalmente, incurable. En segundo lugar, hay otro punto novedoso e importante: Janz es especialista en el legado musical de Nietzsche y pone de relieve todo el alcance de este aspecto, alejándose ya del juicio parcial y precipitado de H. von Bülow, que pasó demasiado tiempo por la última palabra

en la materia; no se trata tanto del valor objetivo de las composiciones musicales de Nietzsche, sino del hecho de que estamos frente a un artista creador y, sin este componente, quedan mutiladas sus obras; la complicadísima relación con Wagner y con Cósima, tantas veces utilizada para mayor gloria de los fanáticos de Bayreuth, es objeto ahora del análisis más completo matizado que conozco.

El lector encontrará aquí una exposición detallada de todos los datos conocidos en la biografía nietzscheana, desde sus progenitores hasta el mismo día de su muerte. En algunos momentos, la exposición es de una minuciosidad extrema y, cuando los documentos disponibles lo permiten o lo exigen, se puede seguir incluso el ritmo de los violentos cambios de humor en Nietzsche. No obstante el pesado volumen del material utilizado, la exposición y narración resultan bastante fluidas. El lector encontrará también todos los pasos, avances y retrocesos en la concepción, elaboración y publicación de cada uno de los escritos nietzscheanos; encontrará todos los meandros de su evolución intelectual; están anotados los altibajos de las relaciones de Nietzsche con sus amigos y con las personalidades de su época, incluso las críticas de que era objeto y su efecto sobre el autor. Para el interesado en la filosofía de Nietzsche son los volúmenes 2 y 3 los verdaderamente importantes, pues cubren todo el período creativo de la vida del filósofo. El 1 no añade nada esencialmente nuevo y el 4 es un importante esfuerzo para poner orden en los hechos de los diez años finales de enfermedad; aunque su justificación en una biografía científica es incuestionable, lo cierto es que Nietzsche ya no pertenecía al mundo de los intelectuales vivos cuando su obra comenzaba a mostrarse eficaz, por caminos distintos a los que su autor había pensado.

Es cierto que aquí se encuentra reunido y dispuesto abundante material para poder rechazar de modo definitivo varias interpretaciones del pensamiento nietzscheano; es cierto también que aquí se ofrece un amplio arsenal para clarificar tantos aspectos y puntos oscuros de ese pensamiento; pero, aún en los casos en los que las posibilidades de la biografía se llevan al límite, no se encontrarán ahora los argumentos definitivos para resolver los más debatidos problemas en la interpretación de Nietzsche. El lector haría muy mal en buscar esto o en utilizar esta obra con tales propósitos; más bien estamos quizá ante la iniciación ideal para una lectura a fondo de Nietzsche, pues coloca en su medio y en su contexto todo el conjunto de uno de los proyectos intelectuales más decisivos del mundo contemporáneo. Vista así, esta obra es altamente recomendable.

La edición española ha optado por una presentación editorial distinta a la del original alemán; no hay nada que objetar a este respecto e incluso es posible que se trate de una disposición más clara y manejable; pero podían haberse cuidado un poco más las referencias internas que, en algunos casos, resultan ahora de difícil localización. Dado el valor de esta obra, hay que lamentar el poco cuidado puesto en la traducción, no sólo por el hecho de traducciones muy discutibles de algunos términos, sino porque incluso se han deslizado con cierta frecuencia construcciones gramaticalmente incorrectas. Me parece un acierto el hecho mismo de la traducción de esta obra, ya que puede prestar un gran servicio para una imagen más objetiva de Nietzsche en la cultura hispánica, por cierto tentada muchas veces por el filósofo alemán desde los inicios de este siglo; pero esa eficacia quedará muy restringida mientras no se acometa sistemáticamente una traducción del legado literario de Nietzsche con todo el rigor que hoy es posible y exigible, mientras la inmensa mayoría de los lectores tenga que conformarse con obras aisladas o tenga que seguir recurriendo a viejas traducciones que hoy se han tornado inservibles, si es que no positivamente perjudiciales.

A. Pintor-Ramos

X. Zubiri, *Sobre el hombre*. «Presentación» de I. Ellacuría (Madrid, Alianza Ed. / Sociedad de estudios y publicaciones, 1986) XXIII+709 pp., 23x15,5 cmm.

Esta voluminosa obra es el segundo inédito de Zubiri publicado después de la muerte del filósofo en 1983. El tema antropológico siempre estuvo presente en la actividad intelectual de Zubiri; pero, a mi modo de ver, sería un error buscar en la presente obra una «antropología filosófica» sistemática y completa; a este res-

pecto, la primera parte de *El hombre y Dios* (1984), escrita en los últimos meses de vida del autor, sigue siendo el resumen más sistemático y maduro de este punto de su pensamiento.

El grueso del presente volumen está compuesto a partir de tratamientos de temas particulares, procedentes de distintas épocas de la vida de su autor y mediando el no despreciable lapso de unos 30 años entre los más antiguos y los más recientes textos aquí utilizados. Del amplísimo material disponible se hizo una selección buscando la complementariedad temática, la cual convertiría el presente volumen en algo más que una mera colección de temas independientes; asimismo, sobre esa selección y estando aún vivo Zubiri, se intentó una unificación teórica y una primera puesta al día del material conforme a la altura del pensamiento más maduro de Zubiri.

Sin embargo, no me cabe duda de que esto va a plantear numerosos problemas a los investigadores y no sólo de terminología. El primero de ellos será la necesidad de fijar el lugar propio de una «antropología» dentro del pensamiento zubiriano, problema arduo que es susceptible de interpretaciones distintas. Aparecerán también problemas de valoración; no me cabe duda de que el tono, el ritmo literario y el enfoque básico no es el mismo en todos los textos aquí utilizados: en unos dominan ampliamente motivos más bien descriptivos, en otros el examen de las aportaciones científicas es determinante, en otros todavía se arriesgan doctrinas metafísicas de gran alcance; frente a ello, los distintos lectores tendrán sus propias preferencias conforme a su formación, sus intereses o sus gustos. Lo más permanente parece ser una constante referencia a las ciencias biológicas como punto de partida e incluso como clave de muchos de los problemas aquí tratados. El editor ha realizado esta vez una esforzada anotación, en algunos casos muy meticulosa; sin embargo, en una primera lectura no me parece que vaya a resultar siempre definitiva para solucionar algunos de los problemas con los que se van a encontrar los estudiosos.

La obra está estructurada en dos partes con diez capítulos, más un índice onomástico y temático que en este volumen resultará particularmente útil. La primera parte (7 capp.) es la más extensa y está centrada en la estructura de la realidad humana y sus diversas dimensiones. El componente descriptivo resulta aquí de amplio volumen y se podrá encontrar, por ejemplo, un amplio tratamiento de la realidad moral del hombre (cap. 7), el texto que en su primitiva versión oral dio origen a la conocida distinción entre «moral como estructura» y «moral como contenido», de tanta difusión en la filosofía española. En cambio, para convencerse del carácter no completo de esta obra, es suficiente con observar que no hay ningún tratamiento explícito de la dimensión «histórica» de la realidad humana, aspecto decisivo en la concepción de Zubiri.

La segunda parte, más breve, versa sobre la génesis de la realidad humana y el curso vital. Aquí se encuentran algunas de las tesis que resultarán más novedosas para los lectores, pues Zubiri corrige ahora los planteamientos de su inspiración dualista o hilemórfica de otros escritos anteriores y defiende la unidad «sustantiva» del ser humano (conformada por los dos subsistemas de notas orgánicas y psíquicas) con todas sus consecuencias, entre ella una postura ante la muerte y la inmortalidad que, lejos de cualquier dogmatismo, previsiblemente planteará muchos problemas y suscitará discusiones. Zubiri ofrece un novedoso concepto de materia, en la que ésta «da de sí» por «elevación» la totalidad del ser humano; a esta postura llega incluso a calificarla con el feo neologismo de *materismo* (p. 457), lo cual en este punto concreto parece abocar a alguna forma de «emergentismo», que no quiere ser reductible a posturas materialistas ni mentalistas. Es presumible que más de uno no quedará satisfecho con esta solución e incluso preferirá otras posturas defendidas por el propio Zubiri en escritos anteriores.

¿Novedades de esta obra? Habrá que distinguir cosas distintas. Desde el punto de vista de la radicalidad filosófica alcanzada en los últimos libros publicados por su autor, me parece que no hay ninguna novedad esencial. Desde el punto de vista de la básica determinación metafísica del hombre como «animal de realidades» y la novedad de la unitaria «inteligencia sentiente», tampoco me parece que se vaya más allá de lo que sabíamos. El interés del presente libro ha de buscarse, según creo, en los múltiples y detallados desarrollos de temas concretos, gran parte de ellos no tratados hasta ahora por escrito en la obra del autor; ello añade un notable caudal

a la disponibilidad de la herencia intelectual zubiriana. En este aspecto, el libro resulta muy rico y sugerente, con un estilo literario más suelto y más accesible que el de las obras anteriores; quizá para muchos lectores esto sea suficiente y, en cualquier caso, no cabe dudar de que esto es una parte importante y poco conocida de la actividad intelectual de Zubiri a lo largo de su fecunda vida. El lector que, además, busque rigor sistemático tendrá que hacer un esfuerzo para interpretar y valorar lo aquí dicho desde las obras más maduras publicadas por el autor, las cuales siguen resultando insustituibles para un conocimiento adecuado de su pensamiento. Entiendo que es en este punto donde están apareciendo discrepancias de alcance, las cuales afectan al sentido último de la filosofía zubiriana.

¿Está justificado el peculiar modo en que se edita este texto? Si el lector examina con cuidado la «presentación» de I. Ellacuría verá que la justificación básica reside en el hecho de que Zubiri había aprobado la línea general del texto y, por otra parte, no hay en él nada que no proceda directamente del autor. Es cierto que resulta algo «extraño» dentro de la producción literaria de Zubiri, que si le hubiese podido dar una última mano habría variado más de un punto y probablemente ya no se podrá volver a hacer algo similar en el futuro con ningún otro inédito. Otra cosa distinta es si la forma elegida, entre las teóricamente posibles, resultará la más «útil» para los lectores y estudiosos de Zubiri; pero este es un problema que, aún siendo posible prever algunas dificultades, sólo se podrá contestar adecuadamente en el futuro, pues la eventual repercusión de esta nueva obra en los derroteros de la investigación zubiriana resulta finalmente una incógnita, al menos para quien esto escribe.

A. Pintor-Ramos