RECENSIONES

V. FARÍAS, *Heidegger y el nazismo* (Muchnik editores, Barcelona 1989), 420 pp., 21,1 × 11 cm.

Desde su publicación original, este libro arrastra consigo un oportunista escándalo, del cual resulta imprescindible distanciarse si es que la presente obra ha de significar alguna aportación para el estudio de una de las filosofías más importantes de nuestro tiempo.

Era conocido para todos los que querían saberlo que Heidegger tuvo un compromiso militante con el régimen nazi y que su año escaso al frente del rectorado de la Universidad de Friburgo estuvo marcado por la labor de un decidido militante. Farías, a través de una investigación documental valiosa y bastante novedosa, quiere demostrar en esta obra tres cosas distintas: que la identificación de Heidegger con el nazismo fue mucho más profunda y duradera de lo que ordinariamente se admitía; que no fue producto de un encuentro azaroso en 1933, sino resultado de toda la trayectoria anterior de Heidegger; finalmente, que esa identificación determina contenidos relevantes de la filosofía heideggeriana.

En mi opinión, el autor sólo prueba satisfactoriamente el primero de los tres puntos enunciados, y este es un mérito de la obra que se me antoja indiscutible. Ahora se aclara definitivamente que las discrepancias con el nazismo, insinuadas por el propio Heidegger, no van más allá de una querella interna entre distintas facciones del mismo partido; su abierta oposición al biologismo representado por el *Amt Rosenberg* se hace en nombre de un nazismo «auténtico» dentro del cual Heidegger soñaba con convertirse en algo así como el *Führer* de la nueva cultura alemana. Tan absurdo sería explicar el fenómeno complejo del nazismo desde el desarrollo de las puras ideas como pensar que el nazismo no tiene nada que ver con ellas. A ese «nazismo auténtico» no renunció jamás Heidegger; nunca dijo una palabra condenatoria, incluso cuando tuvo conocimiento suficiente de los aspectos más criminales del régimen nazi y, a este respecto, las cartas que le dirigió Marcuse en 1947-1948 (pp. 385-389) resultan todavía hoy patéticas; a la luz de estos datos, alguna declaración posterior del filósofo juega con una calculada ambigüedad, y lo menos que cabe decir es que contiene una considerable dosis de tartufismo.

Es cierto que resulta poco probable pensar en un embaucamiento súbito del filósofo por los nazis, y por más que si fuese así no sería el único caso entre los filósofos, tal piadosa explicación no justificaría nada, pues la primera obligación de un filósofo es la de no dejarse embaucar. A partir de la constatación de esa identificación de Heidegger con el nazismo, Farías extrapola su relato hacia atrás, rebusca en los escritos juveniles de Heidegger y en su aprecio por el predicador Abraham a Sancta Clara «los elementos determinantes de su evolución y... las razones de su desarrollo posterior» (p. 57). Con esos elementos se dibuja una línea de germanismo xenófobo, antisemita y marcado por un «conservadurismo revolucionario», cuya desembocadura natural tenía que ser el

Universidad Pontificia de Salamanca

nazismo. Pero en este punto las conclusiones desbordan con mucho las pruebas aportadas; Farías ha cedido a la tentación historicista del *post hoc, ergo propter hoc,* pues allí no parece que se demuestre otra cosa que una vaga línea de marcado nacionalismo cultural, sobre la que sin duda se apoyó posteriormente el nazismo, pero sin que esta sea la única salida posible y menos pueda trazarse una relación cerrada de causa y efecto. El autor hubiese hecho un gran servicio a la investigación si contextualizase esos datos en una nutrida línea dentro de la alta cultura alemana, que no inventó Heidegger, pues tiene significativa representación ininterrumpida al menos desde Fichte. En lugar de ello, se queda en una anécdota forzada que lleva al absurdo de un Heidegger atravesado en una misma concepción hasta su muerte. Por el contrario, son muchas más las cuestiones que quedan pendientes; si el filósofo luchó contra la interpretación biologista del nazismo, ¿no habría que matizar su «antisemitismo», en vez de confundirlo todo con adjetivos de fuerte carga denigrante? Por esperpéntico que a uno pueda resultarle, ¿no habrá que preguntarse por lo que buscaba Heidegger en nombre de un nazismo «auténtico», distinto del «real»?

El tercer punto de los antes enunciados me parece lo más débil de toda la obra, incluso por un problema de metodología básica. Una somera lectura deja ver inmediatamente el escaso interés de Farías por la filosofía de Heidegger; en este punto, se limita a invocar algunos lugares comunes, en más de un caso de ambigua interpretación. Las consecuencias exceden aquí con mucho las pruebas aportadas y ni siquiera se plantean con claridad suficiente los problemas que merecen considerarse. Es cierto que no basta con decir que hay una «filosofía» heideggeriana de calidad excepcional y hay un «filósofo» Heidegger que es una persona detestable, sin que las dos cosas tengan nada que ver. Pero también Farías tenía que haberse clarificado antes el lugar propio y el alcance de una biografía dentro del conjunto más amplio que es la historia de la filosofía, puesto que ese es el lugar de Heidegger y nadie lo va a cambiar; ceder a una trasnochada reducción psicologista sólo distorsiona el relato, aunque éste pueda servir luego para dar pábulo a las pasiones de los mercaderes culturales. Hoy pocos parecen discutir que el núcleo de referencia para la historia de la filosofía son los *textos filosóficos,* aquellos textos cuyo relieve desborda el momento efímero en que surgieron. Las vicisitudes individuales del autor que los legó pueden resultar muy significativas si se logra integrarlas dentro de las estructuras significativas de su pensamiento; lo demás es charlatanería para matar el tiempo y producto de una grave omisión: olvidar que el hecho más determinante en la vida de un filósofo es precisamente el desarrollo de su filosofía. Como Farías toma la dirección contraria, puede decirse con total justicia que su obra no pertenece al ámbito de la historia de la filosofía ni tiene por objeto la filosofía de Heidegger; al autor debía hacerle reflexionar el hecho de que los estudiosos de Heidegger hayan expresado fuertes reservas sobre su obra y, sin embargo, en esa especie de puesta a punto de la polémica que añade como «prólogo» la presente edición el autor prefiere pensar en una conjura contra él, a pesar de los muy divergentes intereses que mueven a los distintos seguidores actuales de Heidegger.

A pesar de estas limitaciones relevantes, el libro desempolva material importante, y no dice mucho a favor de los investigadores el que este material haya permanecido oculto hasta ahora. Sin embargo, el problema que queda pendiente es integrar ese material en la filosofía heideggeriana y no el pretender desde ahí una absurda disolución de ésta. Muy bien cabría conjeturar que es preciso replantear de raíz la dimensión ética del pensamiento de Heidegger en un plano distinto al de alguna declaración del filósofo sobre la ética como disciplina filosófica e incluso en otro plano distinto al de la fuerte crítica desarrollada a este respecto por Levinas. Lo que va en ello es la cuestión palpitante del lugar del filósofo en nuestro tiempo, de la responsabilidad con su época y el modo (acertado o

Universidad Pontificia de Salamanca

vergonzante) en el que Heidegger asumió estas tareas. De ello no parece consciente Farías, aunque no es menos cierto que muchos entusiastas del filósofo también prefieren jugar frívolamente a la inocua tarea de ancajar materiales de desecho.

El defecto más importante de este libro es la enfermedad infantil del dogmatismo; con tan débiles mimbres el autor no tiene empacho en totalizar su relato hasta cerrarlo sobre sí mismo desde una actitud de apasionada parcialidad que termina volviéndose contra él. Así, el libro no es inocente y será buen estímulo para todos los fariseos de la cultura que necesitan un pretexto que les permita escandalizarse. Al mismo tiempo, aportará una buena coartada para tanta *ignava ratio* que no tiene el valor exigido por el gran esfuerzo intelectual de estudiar las obras del filósofo; de hecho, personalidades tan notables como puedan ser Lévi-Strauss o Chomsky no han tenido pudor en decir públicamente que, después de este libro, no volverían jamás a leer una sola línea de tan nefasto filósofo; no es difícil imaginar las consecuencias que van a sacar otros cuyos conocimientos de Heidegger son nulos. Los que tengan el valor de realizar ese estudio harían muy bien en tomar en cuenta los problemas que emergen de esta obra e incluso el mismo escándalo que ella provocó. En filosofía los escándalos siempre son ambiguos y, bien a su pesar, lo cierto es que esta obra sirvió para traer de nuevo al primer plano de la discusión una filosofía, que siempre estuvo rodeada de polémicas de muy diverso tipo, pero que pasaba por un momento en el cual corría peligro de descansar en el panteón de los muertos ilustres, por los cuales sólo se interesan grupos minoritarios.

Una última anotación con segundas intenciones. El español debía haber sido el medio natural de esta obra; sin embargo, su autor, chileno de nacimiento y afincado en Alemania, la publicó originalmente en francés y, sólo desde ahí, pasó a las otras áreas culturales. ¿Significará esto algo, que también merece consideración?

ANTONIO PINTOR-RAMOS

J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona 1988), 351 pp., 20 × 13 cm.

En el último siglo y medio, los filósofos han repartido profusamente certificados de defunción a múltiples temas y preocupaciones intelectuales, sin respetar algunos de los temas básicos y más sagrados de la cultura occidental. No deja de resultar paradójico que aparezcan «filosofías», uno de cuyos temas es justamente «la muerte de la filosofía», lo cual sólo puede significar o que sus autores creían salvarse a sí mismos como filósofos en el postrer acto de un suicidio filosófico o, en caso contrario, pensaban abrir alguna nueva forma de pensamiento en ruptura completa con la tradicional filosofía, presentada como ilustre difunta. Son imnutables las veces en que esa crítica general se concretaba en la metafísica porque se creía que la suerte de ésta arrastraba a toda la filosofía. Pero no faltaron tampoco intentos de salvar la filosofía reduciéndola a problemas muy concretos y para los cuales la renuncia definitiva a la metafísica era un certificado de salud mental en su pensamiento.

También nuestra época parece pensar que «hubo un tiempo en que la metafísica aparecía como reina de todas las ciencias y, si se tomasen los deseos por realidad, bien merecía tan honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. Por el contrario, la moda actual consiste en manifestar para ella todo el desprecio». Este pasaje lo escribió Kant respecto a su tiempo, sin poder prever el impresionante renacimiento metafísico que seguiría a su obra. ¿Nos encontramos ante una situación similar? ¿El actual «crepúsculo» significará una nueva «aurora» para la metafísica?

Tal es el tema del riguroso y valiente libro de J. Conill. No es pensable ninguna aurora de la metafísica si no se asume en toda su profundidad la crisis actual de la metafísica, cri-

Universidad Pontificia de Salamanca

sis más honda y en un nivel mucho más radical que la mencionada por Kant. Esta crisis actual no es gratuita; es el resultado de la confluencia de motivos críticos heterogéneos que esgrimen razones dignas de la mayor atención. En nuestro tiempo, Wittgenstein y Heidegger significan los dos grandes canales por los que circula esa crisis. Con Wittgenstein van el positivismo, el análisis lingüístico e incluso el racionalismo crítico, los cuales propugnan de variadas maneras una terapia de la filosofía que signifique la disolución de la metafísica. Detrás de Heidegger está Nietzsche con su inquietante sospecha de que la metafísica se alimenta en una solapada falsificación y una evasión de lo real. Al final, casi todas las críticas terminan coincidiendo en la grave acusación de que la metafísica, en nombre de las exigencias abstractas del sistema, ha terminado dejando de lado la realidad concreta.

En la primera parte del libro que comentamos, el autor hace una lúcida exposición de los principales tipos de críticas actuales a la metafísica, críticas operantes porque de hecho han producido una situación cultural que parece definir el tiempo actual como una edad «post-metafísica». Las posturas representadas por el positivismo, el análisi lógico, el racionalismo crítico, el historicismo, Nietzsche y la hermenéutica son objeto de una exposición cuidada. Pero ¿es esto todo?

Al menos, hay indicios detectables que exigen una valoración serena. Quede sentado con claridad que la crítica no ha sido en balde y cualquier intento apresurado de reeditar sin más alguna forma de metafísica tradicional no será viable, si no media una radical «transformación de la metafísica». Tal es el titulo de la segunda parte del libro, título inspirado —si no me equivoco— en Apel. Por mi parte, me arriesgaría a sintetizar el sentido básico de esa transformación del siguiente modo: la cuestión más urgente para la metafísica hoy no es ofrecer alguna solución inmediata a los problemas «últimos», sino a los «primeros»; el sentido de la transformación de la metafísica exige, ante todo, que ésta pueda cumplir las funciones de una rigurosa «filosofía primera», y esa es la exigencia que emana directamente de múltiples y parciales filosofías «segundas», que hoy pululan de manera errática por el mundo del pensamiento. Pero se equivocaría rotundamente quien pensase que esto es más fácil que las tradicionales figuras de la metafísica especulativa.

La crisis de la metafísica ha dejado maltrechos los trasmundos ideales de raíz platonizante y ya sólo resta el ámbito de la «experiencia«, de la «physis» como posible lugar para la reflexión. Será en un ámbito «físico» (por supuesto, el término ha de ser bien entendido) en el que la nueva metafísica tendrá que buscar su lugar y hacerse sentir como algo necesario; sólo para un platónico empedernido esto parecerá una contradicción en los términos. Indicios de esa necesidad existen incluso en filosofías de la más rigurosa actualidad, indicios que fundamentalmente son de dos tipos: un tipo está formado por filosofías que colocan su metafísica en ámbitos «físicos» y, por tanto, no afectados por aquella crisis, aunque nuestro tiempo parece prestarles poca atención y es necesario rescatar la sensibilidad para ellas; en segundo lugar, también son frecuentes verdaderas metafísicas larvadas en medio de propuestas que a simple vista incluso pueden parecer antimetafísicas y, en este caso, es preciso sacarlas a plena luz. Juntos aportan algunos cimientos para una nueva metafísica centrada en lo sensible, en definitiva para esa «metafísica de la praxis», tantas veces propugnada y nunca realizada.

Entre las del primer tipo, Conill presta una especial atención a la obra de Ortega y Gasset y de Zubiri como ejemplos de una metafísica postnietzscheana y, por ello, también postheideggeriana. Entre las del segundo grupo, la atención se dedica fundamentalmente a las filosofías de la comunicación (Habermas y Apel), a las que el autor se siente próximo, no sin severas y fundadas críticas a algunos de los tópicos que hoy pasan generalmente por moneda de curso legal.

Universidad Pontificia de Salamanca

Como se ve, el presente libro puede tomarse como un estudio del estado de la cuestión respecto a la metafísica en el momento actual. La metafísica propugnada es una metafísica por hacer y, en consecuencia, no es extraño que el libro esté lleno de interrogantes y sugerencias que apuntan a un trabajo ulterior. Porque, al mismo tiempo que un estudio sobre la situación actual, el presente es un libro programático, en el cual se diseña un proyecto a realizar en el futuro y para el que este joven filósofo se muestra magníficamente preparado. Precisamente, el libro se cierra con un capítulo que recoge los rasgos generales de ese proyecto, que abriría una nueva aurora para la metafísica. Es posible que el lector no esté de acuerdo con el camino que aquí esboza el autor o que crea en la existencia de otros caminos más eficaces; ello indica que esta propuesta debería ser meditada y discutida, del mismo modo que el autor deberá hacer un esfuerzo para desarrollar y continuar su trabajo, a pesar de que pueda sentirse rodeado por un ambiente de indiferencia y silencio.

Si el lector es medianamente perspicaz, se dará cuenta de que las cuestiones aquí planteadas no afectan sólo al coto monográfico de la metafísica como tal, sino que comprometen globalmente a toda la filosofía. En efecto, la gran enseñanza del libro es que la filosofía no será nunca consistente si no es capaz de hacer frente a la dimensión «metafísica» de sus problemas, por mucho que haya que redefinir el viejo y malhadado término «metafísica». La gran trampa intelectual es camuflar de hecho una rudimentaria y acrítica metafísica, que no se quiere reconocer como tal; en efecto, reputados trabajos de escritores de epistemología, análisis del lenguaje, ética e incluso política están plagados de tales metafísicas larvadas. La voz rigurosa y valiente de J. Conill es, en su disonancia con tantos ídolos del foro, una de las mejores esperanzas de la filosofía española.

A. PINTOR-RAMOS

L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Philosophica. Al filo de la historia* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1987), 343 pp., 24 × 17 cm.

Este libro fue pensado como homenaje a su autor al cumplir setenta y cinco años. Con este fin, el propio autor seleccionó catorce estudios, ya publicados en distintos medios y épocas, que pueden dar una idea de su larga ocupación y trabajo en el campo de la historia de la filosofía. Todas las selecciones, incluso si las hace su propio autor, tienen un inevitable margen de arbitrariedad y a los lectores de «índices» no dejará de sorprenderles que sea precisamente N. De Cusa el único autor al que se dedican dos estudios. También la selección muestra claramente la sostenida atención que el autor dedicó a la filosofía española, de la que aquí hay amplio testimonio (Séneca, Suárez, Sanz del Río, Amor Ruibal y Unamuno) y que también es su faceta más conocida por el público.

Aunque la obra lleva al final una «bibliografía» completa del autor, hay aspectos importantes de su trabajo que no deberían pasar inadvertidos. Así, su constante trabajo a través de miles de críticas y recensiones (ante todo, en la revista *Pensamiento*), sus largos períodos al frente de la dirección de esa misma revista, los repertorios bibliográficos anuales para la filosofía en lengua española que él inició y realizó durante mucho tiempo y que se han convertido en instrumento de consulta indispensable, así como su labor de traductor de obras filosóficas (no sólo la conocida traducción de Hirschberger, pues hace pocos meses veía la luz su traducción comentada de un texto tan significativo como el *Defensor pacis* de Marsillo de Padua). Lo que sí reflejan de una u otra manera todos estos escritos es el talante abierto y positivo de su autor, cosa que para los que tenemos la suerte de conocerlo y apreciarlo no es ninguna novedad; quizá el estudio titulado «Un

Universidad Pontificia de Salamanca

siglo de cultura católica» (pp. 285-313) puede explicar algunas de las claves de su modo de pensar, de su actitud intelectual y del espíritu que siempre transmitió de su dilatada labor docente.

Este es ciertamente un homenaje no muy usual, pero tampoco es muy usual la personalidad del homenajeado, poco amigo de los gestos teatrales, poco amigo de los actos multitudinarios ruidosos y con una actitud de perenne admiración frente a todo lo que le rodea. Es justicia agradecerle los variados servicios que ha prestado a la cultura filosófica en España, muchas veces en circunstancias difíciles, y desearle para su labor todavía largos años de fructífero trabajo.

A. PINTOR-RAMOS

CHARLES H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au moyen âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente* (Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, Editions du Cerf, París 1988), XVIII + 258 pp., 20 × 14 cm.

El profesor Ch. H. Lohr ha publicado un inventario de los comentaristas medievales latinos al Estagirita en la revista *Traditio*, volúmenes 23-30 (1967-1974). Esos trabajos y otros han cambiado nuestra visión de la evolución de la filosofía medieval. Numerosos estudios han aparecido desde aquel inventario y ahora Lohr se propone hacer el repertorio de la abundante literatura secundaria aparecida desde la publicación de sus trabajos en *Traditio*. Es un elenco de los últimos veinte años.

Se organiza de manera alfabética a partir del nombre de los autores, al modo que se había hecho en el inventario de fuentes primarias. Cuando se ha publicado mucho sobre un autor, se sigue esta división: material bibliográfico, notas generales, literatura de lógica, metafísica, filosofía natural, ética, como hace, por ejemplo, al tratar de Alberto Magno.

La obra es utilísima y un complemento necesario al elenco de autores. Con frecuencia se dan noticias sobre la tradición manuscrita de una obra, autenticidad y problemas similares. Cuando no se ha publicado nada nuevo sobre un autor, entonces se cita simplemente lo aparecido en *Traditio*.

De la Península Ibérica y en relación con sus comentaristas al Estagirita aparecen aquí muchos trabajos, por ejemplo, sobre Alfonso Vargas de Toledo, Fernando de Córdoba, Gonzalo de Balboa, Isidoro de Sevilla, Juan Fort, Juan de Monzón, Pedro de Castrovol, Pedro Hispano, Martínez de Osma, etc.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

JUAN DE SÈCHEVILLE, *De los principios de la Naturaleza*. Traducción, introducción y notas de Juan Acosta Rodríguez (Ediciones Universidad de Salamanca, 1984), 204 pp.

Una de las épocas medievales a que con frecuencia se recurre para dar cuenta del surgir de la denominada «scienza nuova» en el Renacimiento, es la segunda mitad del siglo XIII. Durante ella culmina la implantación del aristotelismo en París y tienen lugar las famosas condenas de todo pensamiento filosófico que pretenda construirse independientemente de la teología. Ahora bien, no son muchos los textos en los cuales estudiar la victoria del Estagirita sobre la tradición medieval. Unos autores se citan a otros y muchas

Universidad Pontificia de Salamanca

tesis se repiten sin una fundamentación textual adecuada. Juan de Sècheville, británico afincado en París y rector de la Facultad de Artes en 1256, compuso un tratado-comentario pocos años antes de que las condenas parisinas hiciesen sospechar cierto tipo de investigaciones. En dicho tratado puede verse cómo penetra un nuevo espíritu y en qué punto estaban aún los problemas que posteriormente servirían de detonante (naturaleza del entendimiento humano, eternidad del mundo, etc...). El profesor Juan Acosta ha llevado a cabo la tarea de traducir al castellano este importante tratado, para ofrecérnoslo anotado y con introducciones. La traducción es esmerada desde el punto de vista estilístico y, por cuanto he podido juzgar, responde admirablemente al original latino. Las sobrias notas e introducciones bastan para introducirnos plenamente en el espíritu y la temática de la obra. Probablemente la tarea que debería continuar a ésta es la publicación del texto bilingüe. Con ello la obra se convertiría en un punto de referencia imprescindible en la historia de las ciencias científico-filosóficas del siglo XIII.

M. ARRANZ RODRIGO

VARIOS AUTORES, *Estudios sobre el doctor Navarro*. En el IV Centenario de la muerte de Martín de Azpilicueta (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988), 402 pp., 24 × 17,5 cm.

Miscelánea-homenaje que la Universidad de Navarra dedica a Martín de Azpilicueta, como hijo preclaro de la región. Diecinueve ponencias, divididas en dos secciones, en que se estudia: por una parte, aspectos bibliográficos e históricos; por otra, puntos particulares de doctrina moral y canónica.

El libro contiene trabajos sobre la historia del Reino de Navarra; sobre la profesión de Azpilicueta como canónigo regular agustino en el monasterio de Roncesvalles; sobre sus estudios en Alcalá y su docencia en Salamanca y Coimbra. Entre los puntos temáticos se examina su enseñanza sobre la esencia del alma racional, sobre los fines de los actos humanos, sobre la dispensa, la penitencia, etc. Los editores subrayan entre sus doctrinas la del origen democrático del poder político, la potestad de la Iglesia. En general, la composición rigurosa de sus escritos y el afán por presentar la moral estructurada de modo sistemático.

Todos cuantos conocieron al venerable varón dejaron testimonio de su integridad de carácter, así como de su mucho saber. También de él puede decirse que no ha recibido de los historiadores de nuestro pasado la atención que se merece.

S. ALVAREZ TURIENZO

ALAIN GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591* (Ibériques, José Corti, 1989), 168 pp., 19 × 13 cm.

Alain Guy aborda por cuarta vez la presentación de vida y obra de fray Luis de León. El hispanista francés se mueve dentro del tema con la familiaridad que resulta de ocuparse en una materia que no ha dejado de tener presente desde hace cerca de cincuenta años. El libro presente es de iniciación. Dedica algunas páginas a la patria y vida del poeta y a sus estudios en Salamanca. Se detiene en su obra de profesor en la Universidad, así como en sus procesos inquisitoriales. En capítulos específicos trata de su inspiración poética y de su filosofía de los nombres y la paz.

Universidad Pontificia de Salamanca

Respecto a la vida del maestro salmantino, atiende a su talante inconformista. Respecto a su pensamiento, subraya, sobre todo, el aspecto teórico contemplativo, acentuando el significado que en la obra luisiana tiene la herencia neoplatónica y la aspiracion de todas las cosas a la unidad. Menos atendido encuentro el lado dinámico, que sería complemento del anterior, y por el que fray Luis aparece como exponente singular de la visión mesiánica de la historia, teniendo por eje a Cristo.

Ante la fecha de centenario (1991), estas páginas pueden servir como anticipación a los estudios que se consagren al maestro, que si es sobrado conocido (al menos dentro de España) en el campo de la literatura, dista mucho de serlo como merece en el del pensamiento.

S. ALVAREZ TURIENZO

JORGE J. E. GRACIA y DOUGLAS DAVIS, *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and Other Works.* Traducción al inglés, introducción, notas y glosario (Munich, Hamden, Viena, Philosophia Verlag, 1989), 295 pp., 23 × 16 cm.

Esta obra lleva un breve *Prefacio* (pp. 11-16), una extensa *Introducción* (pp. 17-101), siguen las *Disputas X y XI* de Suárez íntegramente traducidas (pp. 102-204), un *Apéndice* (pp. 205-216) que traduce la sección V de la *Disputa XXIII* sobre la causa final del mal, los capítulos 3 y 7 del *Tractatus de divina substantia atque attributis* acerca del conocimiento y atributos divinos en orden al mal, el capítulo 5, libro I, y capítulo 8, libro III, *De divina praedestinatione et reprobatione* en orden al entendimiento y voluntad divinas. Así obtenemos una versión completa del tratamiento por Suárez del *bonum et malum* en todos sus aspectos. Suárez defiende el *bien* como atributo transcendental del ente y el *mal* como privación, discute las diferentes teorías, exponiendo todo de manera ordenada y sistemática.

Los traductores y editores se han preocupado de hacer accesible al lector no especializado los textos del jesuita español. Así la *Introducción* ofrece un resumen y una interpretación, colocando a Suárez dentro del debido contexto histórico y filosófico: se define y clasifica el *bonum* y el *malum*, se expone su vertiente ontológica y metafísica, se dilucidan las causas de esas dos nociones. Destacan tres aspectos en la contribución suareciana: a) Por un lado intenta mantener separados los aspectos metafísicos de los teológicos y morales, en contraste con Santo Tomás y otros. La importancia que concede al análisis metafísico le permite llegar al *valor*, en contraste con algunos contemporáneos. b) A pesar de ello señala la importancia que la clarificación metafísica tiene para las vertientes teológicas y morales. c) Trata la fundamentación del juicio moral, el problema de la existencia del mal y hay importantes contribuciones en su interpretación de la bondad.

Las *Notas* identifican las citas implícitas y explícitas, explican e interpretan el texto. En el *Apéndice* apenas hay notas. Es muy importante el *Glosario* (pp. 217-265), que expone las dificultades de los términos técnicos explicando su sentido en Suárez y con frecuencia la historia del término desde Aristóteles y la tradición latina.

También lleva otro índice inglés-latino de términos técnicos que remiten al *Glosario;* un índice de autores citados por Suárez, otro general de autores, índice de conceptos y al principio uno general del contenido. Finaliza con una *bibliografía* de obras relacionadas con el tema y utilizadas en su preparación.

Universidad Pontificia de Salamanca

cuenta la de S. Rábade (Madrid 1960). Se busca ante todo la fidelidad al original y facilitar su lectura directa y, cuando se añade algo, se coloca entre corchetes. En suma: una edición esmerada, de enorme utilidad y actualidad.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

VARIOS AUTORES *Miscelánea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Maioricensis Schola Lullistica, Civitate Maioricarum, 1989), 124 pp., 23,5 × 15,5 cm.

Miscelánea-homenaje a Sebastián Garcias Palou, a quien tanto deben los estudios lulianos. Comprende 14 colaboraciones de conocidos medievalistas y estudiosos de Ramón Llull. Se tratan puntos relativos al estado de los textos, influjos recibidos y difusión de sus doctrinas; también aspectos temáticos de las mismas. Personaje genial y enigmático, vemos aparecer su nombre particularmente en los tiempos en que la visión de la realidad se vuelve para todos enigma. Una vena de su inspiración es perceptible fluyendo por debajo de la historia literaria peninsular. A este último respecto, de entre los estudios aquí reunidos son de particular interés aquellos que se ocupan en el vocabulario del iluminado medieval, los que examinan su relación con el mundo árabe y los que atienden a su intención apologética o los métodos de practicarla. Ha coordinado y prologa el volumen el director de la Escuela Lulista de Malloca, profesor Sebastián Trías Mercant.

S. ALVAREZ TURIENZO

LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *Vida, aspiraciones y fracasos de un estudiante de Salamanca. El Diario de Gaspar Ramos Ortiz (1568-1569)* (Ediciones Universidad de Salamanca, 1987), 49 pp., 21 × 15 cm.

Las 30 primeras páginas son introductorias sobre el *Diario* en cuestión, circunstancias personales y familiares del autor, vivienda y vestuario, gastos del estudiante, etc., con preciosas notas aclaratorias.

El *Diario* inédito, ahora publicado, abarca las páginas 31-49. Es una parte del manuscrito 702 custodiado en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Contiene una miscelánea de memorias y anotaciones diversas de la segunda mitad del XVI y primera del XVII perteneciente a la familia Ramos Ortiz. Lo inicia Gaspar Ramos Ortiz (+ 1631), estudiante de Salamanca por los años 1568-1569. La transcripción que ahora publica Rodríguez-San Pedro abarca desde julio de 1568 hasta agosto de 1569, ambos inclusive. Responde a los folios 3v-14 del citado manuscrito 702. La obra termina con un apéndice gráfico de siete hojas, con reproducciones de monumentos relacionados con el *Diario*.

Esta publicación, técnicamente modelo, es un documento importante para acercarnos a la vida real de un estudiante y valorar sus gastos en alojamiento, mobiliario, vestuario, cocina y servicio, enfermedades, relaciones con sus padres, libros, etc.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

ALONSO DE LA VERA CRUZ, *Libro de los elencos sofísticos.* Versión castellana e introducción de Mauricio Beuchot (UNAM, México 1989), LIII + 36 pp., 23,50 × 16,50 cm.

Universidad Pontificia de Salamanca

ALONSO DE LA VERA CRUZ, *Libro de los elencos sofísticos.* Versión castellana e introducción de Mauricio Beuchot (UNAM, México 1989), LIII + 36 pp., 23,50 × 16,50 cm.

El profesor Mauricio Beuchot publica paralelamente el texto latino y la traducción castellana del tratado de los *Elencos* del Estagirita en el comentario de fray Alonso de la Veracruz, que es la última parte de su *Recognitio Summularum.* Utiliza la edición mexicana de 1554 confrontada con la reimpresión salmantina de 1572. En notas al texto latino, señala las variantes entre esas dos ediciones. El texto español, en página paralela, procura ante todo la fidelidad, poniendo entre corchetes algunas adiciones para la mejor inteligencia del texto, y también lleva notas explicativas doctrinales. El texto en ambas lenguas abarca 36 páginas y va precedido de una larga introducción de LIII páginas. Resume la vida y obra de fray Alonso, señala el lugar que tienen las falacias dentro de su lógica. Explica y comenta Beuchot, en su introducción, las trece famosas falacias del Estagirita, siguiendo la peculiaridad de fray Alonso de la Veracruz. Las notas de esta introducción revelan gran erudición y un enorme conocimiento de la historia de la lógica desde Grecia y la Edad Media hasta el Renacimiento a que pertenece plenamente fray Alonso, como expuse en «Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica», *La Ciudad de Dios,* 187 (1974) 455-473. Beuchot ha hecho un gran servicio a todos los estudiosos de la lógica publicando y anotando un tema de un autor hispano-mexicano de gran interés para todos.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

MAURICIO BEUCHOT, *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles postmedievales.* Número 47 de la colección Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Prólogo de Ignacio Angelelli (UNAM, México 1988), 170 pp., 23 × 15 cm.

El prestigioso profesor intenta estudiar críticamente algunas doctrinas centrales en la filosofía del lenguaje de la escolástica tardía, siglos XVI y XVII, en relación con las teorías semióticas de la actualidad. El punto de referencia van a ser tres tomistas españoles: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás. Además del prólogo, la obra lleva un preámbulo del autor al principio, una extensa y erudita bibliografía y un índice de materias al final. La parte central se desarrolla en seis capítulos.

El capítulo 1, *Signo lingüístico y lenguaje* (pp. 7-36), estudia la doctrina del signo en los autores españoles citados, comparadas con las de Peirce, Morris y otros modernos. Las principales ventajas de la teoría escolástica se centran en las dimensiones metafísica, lógica y social, aunque tiene la desventaja de carecer de una psicología de la sensación bien elaborada.

El capítulo 2 estudia el *Discurso y sus partes* (pp. 37-64), analizando más de siete divisiones de los términos en la escolástica y señalando sus propiedades dentro del compuesto enunciativo (suposición, ampliación, etc.).

El capítulo 3, *Significado: sentido y referencia o significación y suposición* (pp. 65-96), estudia especialmente la suposición, dentro de la dimensión semántica, sus divisiones y reglas para discernir de cuál se trata. Destaca la oración mental como *sentido* del enunciado y la verdad como *referencia.* Hace doctas comparaciones con el verificacionismo de Carnap, el platonismo de Frege y la famosa teoría de la verdad de Tarski.

El capítulo 4, *Nombres (propios) y verbos: sujetos y predicados por excelencia* (pp. 97-120), estudia el sujeto y predicado como dos categorías semánticas distintas, se detiene en la semántica de los nombres propios que compara con Russell, Quine, Kripke y otros.

Universidad Pontificia de Salamanca

El capítulo 5, *Significado y verdad* (pp. 121-132), intenta situar la doctrina escolástica dentro de las principales teorías del significado, indicando conveniencias y diferencias entre la doctrina tomista del significado y el conductismo.

Finalmente, el capítulo 6, final, está consagrado a otro autor: *Lenguaje, dialéctica y retórica en fray Luis de Granada* (pp. 133-156), como una aplicación concreta de la semiótica a la retórica, especialmente en la *Retórica eclesiástica*, con interesantes comparaciones con la doctrina de Perelman.

La obra está muy documentada y constituye una competente reivindicación de la escolástica anterior a Frege.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

M. A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo* (Anthropos, Barcelona 1988), 271 pp., 20 × 13 cm.

Para la mayoría de los historiadores de la filosofía, el Renacimiento es una de esas épocas que Ortega llamaba «deslucidas», en la cual basta con aislar alguna figura individual. La presente obra ofrece una cala significativa de las posturas y discusiones enfrentadas dentro del Renacimiento italiano.

Tomando como escenario unitario las vicisitudes intelectuales y políticas que tuvieron su centro en Florencia, el autor va a fijarse en la conmoción intelectual provocada por la apasionada predicación de Savonarola y sus profecías apocalípticas. A simple vista, se trata de un tema anecdótico, pero rápidamente se va viendo que en esas discusiones se confrontan diversas cosmovisiones en las que están implicadas la cosmología, la religión y la política. A raíz de ello, la confrontación resulta inconciliable; la postura concordista representada por Ficino dentro de la escuela platónica es después de todo bastante permeable al sobrenaturalismo del fogoso dominico. Frente a ello, se levanta el aristotelismo natualista de Pomponazzi —el único de los autores estudiados que desarrolla su obra fuera de Florencia— y la posición decididamente secular de Maquiavelo. Esta confrontación es un pequeño microcosmos del momento más creador del Renacimiento italiano; en él coexisten notables pesos heredados del pasado con actitudes que vislumbran una nueva edad que aún son incapaces de precisar.

El autor conoce bien el período estudiado y la investigación especializada; multiplica acertadamente las referencias a unas fuentes poco conocidas y conduce el tema con rigor. La obra resulta de agradable lectura y es muy instructiva para iniciarse en un momento crucial del pensamiento europeo.

A. PINTOR-RAMOS

J. LÓPEZ MARTÍNEZ, *La ley del corazón (Un estudio sobre Rousseau)*(Universidad de Murcia, 1989), 285 pp., 20 × 13 cm.

Este importante estudio tiene como tema básico el concepto de «ley natural» en Rousseau. Es este uno de los problemas más debatidos en el pensamiento del ginebrino y ha propiciado una larga polémica aún no cerrada; en definitiva, es una de las bases en la que se apoya la irreconciliable escisión entre los defensores de un Rousseau «racionalista» y un Rousseau «romántico», pero además su esclarecimiento es muy importante para precisar la herencia intelectual de Rousseau y el uso tan inmoderado que se hace de su autoridad.

Universidad Pontificia de Salamanca

El autor ve muy bien que ese concepto no se puede determinar si no es remitiendo a la visión de la naturaleza humana, a la antropología de Rousseau. La gran novedad de tal antropología reside para el autor en el primado otorgado a la sensibilidad, con lo que el concepto de «ley natural» queda desplazado y marca una ruptura total con el iusnaturalismo, fijándose ahora como «ley del corazón». Esta innovación es utilizada para Rousseau como modelo para construir la sociedad política legítima, introduciendo como guía de ella las exigencias del hombre sensible; ahí residiría la gran aportación de Rousseau a la filisofía política. Se da así una circularidad entre política y antropología, como ya habían destacado muchos intérpretes.

Creo que el autor acierta en su tesis básica de una ruptura fundamental de Rousseau con el iusnaturalismo clásico, pero no pienso que así se vaya a cerrar la polémica. El problema básico sigue siendo el concepto de «naturaleza», un término que en Rousseau está sobrecargado de significados hasta rondar el equivocismo; «naturaleza humana» designa un realidad constitutivamente dinámica (perfectibilidad, libertad) y ello genera una tensión irreducible entre el «hombre» y el «ciudadano».

Dentro de la escasa bibliografía existente en nuestra lengua, este es uno de los estudios más valiosos sobre Rousseau, que puede servir como guía, a pesar de que no pretende abarcar todos los problemas importantes. El autor es buen conocedor de la obra de Rousseau y está suficientemente informado de la investigación en torno a ella; la bibliografía que cierra la obra está bien seleccionada, aunque no excesivamente al día. Se trata, además, de una obra muy bien estructurada y conducida con rigor y claridad. Por ello, se trata de un estudio importante digno de atención sostenida.

A. PINTOR-RAMOS

J. ALEU BENÍTEZ, *Filosofía y libertad en Kant* (Promociones publicaciones universitarias, Barcelona, 1987), 308 pp., 20,5 × 13,5 cm.

Al comienzo de la *Crítica de la razón práctica* Kant afirma que la libertad «es la piedra angular de todo el edificio del sistema de la razón pura». La presente obra busca desentrañar el significado y el alcance de esta afirmación, que no pasó desapercibida a los continuadores del filósofo ni tampoco a sus comentaristas.

La *idea* de la libertad es objeto de un tratamiento complejo y amplio dentro de la obra kantiana y ha sido objeto de multitud de investigaciones. Pero lo decisivo es que ese aspecto está sostenido y desbordado por la *realidad* de la libertad, omnipresente en la filosofía crítica hasta el punto de que se podría afirmar que estamos ante una «filosofía de la libertad». El autor hace un esfuerzo por mostrar el alcance de esa realidad dentro del conocimiento, la finalidad natural, la moralidad, el derecho y la historia, buscando al mismo tiempo la coherencia entre los distintos matices dentro del programa kantiano del «sistema» de la razón. La libertad como «autonomía» se va perfilando como hilo conductor del intrincado itirenario kantiano.

El autor es un buen conocedor de Kant y hace un notable esfuerzo de rigor confrontando distintos pasajes y clarificando sus contextos, como es norma en la investigación kantiana. Sin embargo, merece destacarse más el gran esfuerzo didáctico para hacer accesible su estudio a un amplio grupo de lectores, multiplicando esquemas y recapitulaciones; en mi opinión este esfuerzo ofrece apreciables resultados hasta el punto de que el presente estudio podría utilizarse también como guía para entrar en el complejo mundo

Universidad Pontificia de Salamanca

de la filosofía crítica e incluso para valorar muchos supuestos del posterior movimiento idealista.

Hoy parece claro para todos que Kant es el gran clásico del moderno pensamiento europeo; su obra sigue ofreciendo día a día una inagotable cantidad de sugerencias. El presente estudio no suplanta a otras conocidas investigaciones sobre el mismo tema, sino que más bien las complementa y es una importante contribución en nuestra lengua para clasificar uno de los aspectos básicos y más sugerentes de esa filosofía.

A. PINTOR-RAMOS

I. KANT, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Introducción y traducción de C. Másmela (Alianza Editorial, Madrid 1989), 165 pp., 18 × 11 cm.

Esta obra kantiana de madurez (publicada en 1786) contiene la primera parte de la nueva «metafísica», que debería seguir al estudio *crítico* de la razón y que necesitaba completarse con una «metafísica de las costumbres» (proyecto cumplido diez años después). Se trata aquí de la fundamentación de la ciencia natural, lo que debería ofrecer las bases para las ciencias particulares (física) y para cuya fundamentación no resultan suficientes unos principios puros del entendimiento, los cuales sólo remiten a una experiencia «posible». En abierta discusión con Newton, Kant encuentra en los fundamentos de la ciencia natural principios «metafísicos» (no puramente «matemáticos») que, sin embargo, sólo resultan determinables con respecto a la experiencia externa. El estatuto de estos principios metafísicos dentro del kantismo resulta así un tanto ambiguo y conceptos fundamentales como los de espacio, movimiento o materia no tienen un lugar siempre claro en el pensamiento kantiano. Todavía en el *Opus posthumun* Kant reflexionará profusamente sobre estos problemas y sobre las dificultades del tránsito desde esta «metafísica de la naturaleza» a la «física»; la lectura de estos escritos deshace el mito neokantiano de un Kant seguidor servil de Newton.

Esta obra es de las más *esotéricas* del legado kantiano. Esta es la primera traducción al español, pues, aunque E. Ovejero y Maury utilizó en 1921 este mismo título, la obra allí traducida no era ésta, sino el juvenil escrito *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1747). Por ello, esta traducción correcta, a la que se antepone una sobria y sólida introducción, significa una aportación novedosa.

A. PINTOR-RAMOS

I. KANT, *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de A. Cortina Orts, traduc ción A. Cortina Orts y J. Conill Sancho (Tecnos, Madrid 1989) XCI + 374 pp., 18 × 11 cm.

Esta es la última obra de gran aliento publicada por el anciano Kant; se trata de una pieza imprescindible de su legado, largamente madurada, y, sin embargo, no es una obra excesivamente leída. Tanto su primera parte —«Principios metafísicos de la doctrina del Derecho»— como la segunda —«Principios metafísicos de la doctrina de la virtud»— tratan temas muy importantes del kantismo en una época en que esta filosofía ya había conseguido una amplia difusión y era objeto de enconadas discusiones. Para el lector de hoy, su lectura está herizada de obtáculos de todo tipo; para el traductor, su texto presenta múltiples dificultades que aquí han sido resueltas con todo el rigor deseable. Un

Universidad Pontificia de Salamanca

amplio estudio preliminar de la conocida estudiosa de Kant A. Cortina ofrece el material histórico-crítico necesario para un fructífero estudio. Una nueva pieza importante, que se torna accesible al lector español con más rigor del que hasta ahora existía, y que significa una destacada contribución al aumento progresivo de traducciones solventes que por fortuna se van multiplicando dentro del amplio e importante legado literario de Kant.

A. PINTOR-RAMOS

I. KANT, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Estudio preliminar y traducción de F. Duque (Tecnos, Madrid 1987), CCXXX + 193 pp., 18 × 11 cm.

A simple vista, es este un volumen extraño. Del título cabría esperar que contenga los dos manuscritos de Kant (con algún texto complementario) preparados a raíz del tema de concurso propuesto en 1971 por la Academia de Ciencias de Berlín: «¿Cuáles han sido los progresos efectivos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?» A los manuscritos legados por Kant les falta la última mano y, por supuesto, jamás fueron enviados.

Este hecho sirve a F. Duque como ocasión para un amplio «estudio preliminar» (más de la mitad del volumen), en el cual se ofrece una amplia y documentada historia de la difusión y polémicas en torno al kantismo desde finales de la década de 1780. Una historia subterránea, a veces increíblemente mezquina, en la cual las diversas corrientes luchan con el apoyo claro del poder por negar a Kant un lugar propio dentro del desarrollo filosófico. Las complicadas relaciones de Kant con sus propios discípulos —sobre todo Reinhold, Maimon y Beck— y con sus numerosos críticos, la manifiesta hostilidad de la Academia hacia el filósofo servirán a muchos para descubrir a un hombre muy alejado de los tópicos que popularmente aureolan y distorsionan la figura de Kant. Este estudio ofrece múltiples datos sobre filósofos poco conocidos y reconstruye el ambiente intelectual en el cual el kantismo busca abrirse paso contra la tradición consolidada como ortodoxa y, después, el surgimiento del movimiento idealista. No es sólo una cuestión que afecte a la difusión pública del kantismo, pues el anciano filósofo estaba mucho más inmerso en los acontecimientos de lo que a veces se dice y éstos tuvieron múltiples reflejos en su pensamiento. Este estudio es recomendable para comprender los quince últimos años de la vida del filósofo, como recomendables resultan los textos aquí traducidos con todo esmero, aunque más de uno discrepará de los criterios del traductor.

A. PINTOR-RAMOS

I. KANT, *Lecciones de Etica* (Editorial Crítica, Barcelona 1988), pp. 307.

Es conocido que Kant compaginó perfectamente su creación filosófica con la docencia universitaria. La variedad de materias impartidas durante décadas no le impidieron desarrollar hasta el máximo su capacidad de teorización ni disminuyeron la asombrosa originalidad de sus escritos. Los cursos de Antropología, Lógica, Geografía física y Pedagogía fueron editados en vida de Kant, y las lecciones de metafísica y religión filosófica salieron a la luz no mucho después de su muerte. Sin embargo, fue otro el destino que acompañó a las *Lecciones de Etica*. Por paradójico que pueda parecer se publicaron una vez transcurrido más de un siglo (1924) desde su muerte (1804).

Universidad Pontificia de Salamanca

La documentada introducción de Roberto Rodríguez Aramayo sitúa en su justo lugar el papel que pueden desempeñar las *Lecciones de Etica* cuando se profundiza y se investiga la filosofía moral kantiana. Considera que en estas lecciones se nos revela «el laboratorio donde se gestó el formalismo ético». Laboratorio donde nos tropezamos con las piezas que compondrán la genial *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la compacta *Crítica de la razón práctica*. El estudioso de la filosofía moral kantiana puede encontrar ya de manera clara, en estas lecciones, el eje del razonamiento que condujo a nuestro filósofo hasta los umbrales del formalismo con sus elementos más característicos: el rechazo del eudemonismo, el imperativo categórico, el bien supremo, el postulado de Dios, la religión como colofón de la moralidad...

Sin embargo, no sólo podemos descubrir en estas lecciones algunas de las piezas claves del edificio ético-kantiano, sino que, además, tras su lectura es posible comprobar la viabilidad práctica y casuística del formalismo, por cuanto Kant desciende a problemas morales tan concretos y debatibles aún hoy como el egoísmo, los deberes para con el cuerpo, el suicidio, la ociosidad, la inclinación sexual, las riquezas, la avaricia, la amistad, la injuria, la venganza, los celos, la veracidad, la soberbia, la burla, los deberes para con los animales, etc... La lectura serena de estas lecciones «prácticas», además de servir de necesario complemento al estudio de los «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud» de la *Metafísica de las costumbres*, nos descubren un Kant cercano, humano (demasiado humano, a veces) «moralista» y ciertamente lleno de prejuicios (tan rechazables o no como los nuestros) ante delicados temas morales. Las opiniones de un genial filósofo, como es Kant, sobres estas polémicas cuestiones merecen la pena ser analizadas, entre otras razones, porque a su través se puede desvelar la personalidad, la psicología y el rigor ético de una de las cumbres del pensamiento occidental.

Por todo ello, bienvenidos sean a nuestra lengua las *Lecciones de Etica*, pulcramente traducidas por Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán, que llenan un considerable vacío y nos deleitan con numerosas afirmaciones bellas y esperanzadoras como la que sirve de colofón a la última de las lecciones: «Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la injusticia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Esta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperarlo tras el transcurso de muchos siglos» (pp. 302-303).

ENRIQUE BONETE PERALES

A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Traducción e introducción de G. Muñoz-Alonso (Ed. Anthropos, Barcelona 1989), 333 pp., 20 × 13 cm.

Las commemoraciones centenarias se han convertido en ocasión para revisar la obra de filósofos consagrados o despertar el interés por los olvidados. Schopenhauer conoció sus días de gloria y luego cayó en el olvido, por lo que no es extraño que el reciente segundo centenario de su nacimiento (nacido en 1788) pareciese ocasión propicia para llamar la atención sobre una obra demasiado olvidada. No obstante, las improvisaciones tienen escaso éxito y por ello en nuestro medio las contribuciones fueron escasas y de no mucho relieve; en este contexto, parece muy razonable optar por una traducción de la monografía reciente más importante sobre el filósofo de Danzig.

Tanto esta obra como su autor son sobradamente conocidos para los estudiosos. Insistiendo en la unidad esencial de la filosofía de Schopenhauer, Philonenko desarrolla

Universidad Pontificia de Salamanca

su intuición básica a través de una bella estructura en espiral: «La obra de Schopenhauer es comparable a una espiral. Momento de la pura teoría (el mundo como *representación*). Momento de la *aparición de la voluntad* (Metafísica de la Naturaleza). Momento de la *representación superior* (Metafísica de lo Bello). Por último, momento en que la *voluntad* se comprende ella misma (Fenomenología de la vida ética)» (p. 43). Estas cuatro partes articulan una exposición rigurosa y apasionada, como es habitual en los trabajos del autor. Lo más destacable es la visión del pensamiento de Schopenhauer como «una filosofía de la tragedia» (si no me equivoco, la denominación está tomada de Chestov, que la aplicaba a Nietzsche y a Dostoievski), en la cual las tensiones —ante todo la muerte— no se apaciguan nunca hasta presentar el caso insólito de un idealista para el cual la historia carece de sentido; ante este núcleo básico, el conocido tema del pesimismo aparece como secundario.

Philonenko propugna sin tapujos un renacimiento de Schopenhauer, basado en la presencia cierta en su obra de temas que luego han conocido amplio desarrollo en nuestra cultura. Puede dudarse, no obstante, que esto vaya a suceder de modo inmediato, no sólo por la fatídica sombra de los tres grandes idealistas; nadie duda que Schopenhauer influyó poderosamente en figuras culturales importantes, con Wagner y Nietzsche a la cabeza (también Unamuno en determinado momento), pero su pensamiento está unido básicamente a una de las líneas del romanticismo tardío que por el momento parecen más irrecuperables; quizá este punto, que Philonenko conoce bien, merecía más amplios desarrollos, del mismo modo que en una filosofía en la que el cuerpo tiene lugar tan central no debería correrse un púdico velo de silencio sobre la conocida misoginia de su autor. La obra, sin embargo, es importante y llena un vacío en el estudio del idealismo, en el cual Schopenhauer tiene un puesto insubstituible.

La presente traducción completa acertadamente la bibliografía del original (publicado en 1980) y la pone al día; la traductora antepone una «introducción», en mi opinión superflua en este tipo de obras. En general, la traducción está cuidada, aunque podían revisarse algunas opciones y evitar ciertos despistes; por poner un ejemplo curioso, «*la carta a Elisa*», de que se habla en la página 215, es evidentemente la popular «bagatela» para piano *Para Elisa* de Beethoven.

A. PINTOR-RAMOS

KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE, *Ciencia universal pura de la razón o iniciación a la parte principal analítica de la estructura orgánica de la ciencia*. Trad. de L. M. Artola y M. F. Pérez, con estudios introductorios (SIC, Madrid 1986), LXVIII-210 pp., 21 × 15 cm.

Presentación y traducción de un importante texto de Krause. Se trata de una obra póstuma, pero que figuró en gran aprecio para su autor. Tampoco es el escrito suyo más sistemático. Puede, en cambio, servir como introductorio al resto de su producción.

En lo que he llamado «presentación» entran dos estudios. Uno, más general, que firma José María Artola Berrenechea y en el que se expone el concepto que Krause tenía de «ciencia», las categorías fundamentales con que opera y sus recursos de autor y de escritor. El estudio segundo es más particularizado. Lo escribe M. F. Pérez López y, aunque toque otros aspectos, se refiere más directamente a la obra que traduce.

Entre las cosas sobre las que este último llama la atención merecen señalarse dos. La primera no tiene que ver con Krause mismo, ni con la obra del caso, sino con los krausistas españoles; se refiere a la escasa asimilación que hicieron de su doctrina, al menos por

Universidad Pontificia de Salamanca

vía directa (una sola obra del maestro traducida, y en versión mediana), y también a la escasez de obras propiamente krausistas escritas por ellos: es lo que el autor denomina «precariedad del legado krausista español». La segunda de las cosas sobre las que se llama la atención es el estilo y léxico utilizado por el alemán, y que era de tal esoterismo que hasta sus propios paisanos, para seguirlo, tenían necesidad de intérprete. Agradecemos que los traductores no sucumbieran a la tentación de desánimo que, explicablemente, según se nos dice, repetidamente les asaltó. Por algunas muestras, que se reproducen, de la frasis original nos hacemos cargo de su desesperada, pero al fin triunfante, lucha con el texto. Ello, de alguna manera, nos explica la retorcida literatura concitada por Sanz del Río en sus obras.

Dudo que esta lectura contribuya hoy a «convertir» a nadie en krausista. Pero acaso sirva para entender mejor lo que ocurrió entre nosotros hace más de cien años. En todo caso, es un buen instrumento auxiliar para los estudiosos de ese tema, que no puede decirse carezca de atractivo y de importancia.

S. ALVAREZ TURIENZO

VARIOS AUTORES, *El krausismo y su influencia en América Latina* (Fundación Friedrich Ebert-Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1989), 292 pp., 23 × 16 cm.

Bajo el patrocinio de la «Fundación Friedrich Ebert» el «Instituto Fe y Secularidad» organizó en Madrid un Seminario sobre el tema que da título al volumen, y cuyas actas se recogen en él.

No es la primera vez que el Instituto estudia la figura de Krause y el influjo por él (o por sus discípulos) ejercido en España. Como ese influjo se deja sentir también en Hispanoamérica, el estudio se prolonga aquí tomando en cuenta el trasvase del ideario en cuestión a aquellas naciones transmarinas.

Son diez las ponencias discutidas. Recomiendo al lector que lea la Presentación (páginas 11-19) que hace del tema José Prat; nada mejor para ambientar las sesiones, aunque nada se saque de esas páginas como pieza de investigación que tenga que ver con la filosofía o con Krause. Entre los demás participantes, Rodríguez de Lecea y Gómez Martínez (sobrado conocidos en la especialidad del caso) ofrecen estudios generales en doble perspectiva: desde España y desde América. Los textos siguientes son más particularizados: el krausismo en Brasil (Ferrera Paim); en Argentina (E. L. Ortiz; el propio Ortiz intercala una segunda contribución sobre el modelo de sociedad y educativo de los krausistas y de su pervivencia en España hasta el presente); de nuevo se amplía algo la visión al estudiar la figura de Eugenio M. de Hostos (Maldonado Denis); el krausismo en Cuba (Gómez Treto); en México (Cerutti Guldberg); en Costa Rica y en torno al ideario educativo de los hermanos Fernández Ferraz (Negrín Fajardo), en el Ecuador (Ossenbach Sauter). En mesa redonda, como final de las sesiones, intervienen, entre otros, Abellán y E. Díaz.

Se nota algo de complacencia en los desarrollos, al ver cómo la familia del krausismo hispano siembra, como sin notarse, la semilla de su ideario por todo un continente. En realidad, lo que advertimos es que, como ideario, la empresa no tuvo demasiado peso. Sus adeptos, acá y allá, se hacen positivistas. No obstante, la endeblez de su teoría, queda compensada por lo que en la práctica la escuela tuvo de forjadora de caracteres. Con lo que el fermento renovador más activo de nuestras sociedades y cultura acaso acabara contribuyendo a que, abriendo las mentes a lo nuevo, afianzaran en las almas arcaicas propensiones de nuestro pueblo.

S. ALVAREZ TURIENZO

Universidad Pontificia de Salamanca

DIEGO SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (Anthropos, Barcelona 1989), 336 pp., 20 × 14 cm.

Estudios sobre Nietzsche existen en exceso. Si se nos ofrece uno más podemos tener derecho a que se nos explique el sentido en que se juzga conveniente o necesario. Es lo que empieza haciendo el autor. Curiosamente se nos dice que la razón por la que acomete él su investigación se debe a que si, de una parte, la figura de Nietzsche y su obra son cosas con las que el pensamiento del presente tiene que contar, de otra, el peligro está en que nos perdamos en la fronda de interpretaciones ocultádosenos tras ellas el original. Parece pues que quiere dársenos un Nietzsche al desnudo. Y, en efecto, una de las cosas que hace el autor es desnudar la obra estudiada de los vestidos que han venido poniéndosele. Obra, por tanto, crítica. Mas el interés positivo se pone en abrirse paso a los textos mismos para dejarlos hablar directamente.

Lo que en los textos encuentra el expositor es, en primer lugar, una intuición, que, de ser certera, viene a subvertir toda la tradición filosófica y aun toda la cultura occidental. Esa intuición es resultado de una cala en el alma griega, una vez más lo griego, aunque con óptica nueva, capaz de penetrar más hondo. Optica del arte a la escucha de la vida, que provee al observador de nuevo método, el genealógico. Es el método apropiado para discernir entre lo genuino y lo espurio, entre lo real y lo fabulado. Sirviéndose de él (de ese método) se tiene la clave para atestar descendencias ilegítimas y legítimas en el árbol genealógico de la historia de la humanidad, en particular la de la cultura de Occidente, más en concreto la moderna. Es sabido que el diagnóstico de Nietzsche ilegitima radicalmente el curso seguido en esa historia y sus invenciones más veneradas, entre las que descuellan el «mundo verdadero», la identidad del «sujeto» y la «finalidad» del acontecer. Los títulos en que se dividen las tres partes de la exposición dicen en lenguaje más nietzscheano lo que acabamos de indicar. Esos títulos son: I. «Dionisos». II. «El mundo como voluntad de poder». III. «Del nihilismo al superhombre».

No se puede negar al autor la «voluntad de verdad» de que hablaba el propio Nietzsche, es decir, la voluntad de ir a la «cosa misma», al texto no deformado por interpretaciones. Texto ubicado en el punto más neurálgico de «crisis de la modernidad». Y aquí el autor procura esquivar otro peligro: el de sumarse a alguna de las corrientes posmodernas, a las que también se refiere, pero con las que no se compromete.

Mientras dominó en la reflexión la óptica del conocimiento, pudo decirse que toda la filosofía consistía en «notas a pie de página de Platón». Quienes admitan que esa óptica está del todo superada, y en cuanto el autor de *Zaratustra* puede significar esa superación en su expresión más drástica, nos dejan como filosofía poner notas a pie de página de Nietzsche. El libro que aquí se comenta puede ser entendido de en esa línea. (Habría que recordar que hace cuatro lustros la filosofía consistía en notas a pie de página de Marx: hasta el lúcido Sartre pareció convencido de que no podía ser otra cosa.)

S. ALVAREZ TUTIENZO

JOSÉ MARÍA G. GÓMEZ-HERAS, *El apriori del «mundo de la vida». Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (Anthropos, Barcelona 1989), 384 pp., 20 × 13 cm.

El profesor Gómez Heras estudia en estas páginas el intrigante concepto de *Lebenswelt* introducido por Husserl en sus escritos tardíos, particularmente en *Krisis*. Lo hace

Universidad Pontificia de Salamanca

interesado por el servicio que tal concepto rinde en orden a recuperar, desde la fenomenología, nociones como las de subjetividad, finalidad, humanismo, historia. En último término, en vistas a fundamentar la ética.

La exposición sigue a Husserl en el diagnóstico que hace de la modernidad y particularmente en su juicio y veredicto sobre la ciencia y la técnica. La composición del libro refleja un vaivén continuo entre los polos del conocimiento objetivo que arruina el pensamiento del sujeto y deja en lo cuestionable los contenidos de valor de la cultura humanística y la posible ampliación del conocimiento en una filosofía que no sólo cuente con el «mundo de la vida», sino que lo lleve al centro de la atención.

En el desarrollo, ese «mundo de la vida» ocupa lugar de privilegio. Es entendido como «a priori concreto», según certera, aunque ambigua, expresión de G. Brand. (Luego indicaré por qué juzgo ambigua la expresión.)

El concepto de «mundo de la vida», al menos la denominación, surge tardíamente en la obra husserliana, se nos repite. Sería cuestión de saber si «la cosa», es decir, el referente de tal denominación no estuvo ya de antes presente en la obra del filósofo. Al respecto, es ilustrador el modo como en el escrito se nos expone el proceso de maduración, en Husserl, de determinadas piezas de su sistema, o cómo van incorporándose a él puntos importantes que, en fases primeras de su elaboración, aunque presentes, no eran tratadas temáticamente. Puede que la escisión ocurrida en la escuela fenomenológica en torno a 1913 motivara un giro de la atención, recogiendo el maestro motivos por él dejados en segundo plano, y sacados por discípulos suyos, como Scheler y, en particular, Heidegger, al centro del interés. Pero entonces es de suma importancia averiguar si con esa incorporación asume Hasserl también el espíritu de los disidentes y si su doctrina se transforma en otra, hasta tener que entenderse como un volver a empezar, o si, por el contrario, toma nota de motivos por él antes descuidados, que ahora lleva a formar parte de su concepción, pero manteniendo ésta su forma y alma.

Gómez Heras insiste en llevarnos, para entender la noción de «mundo de la vida» por los caminos que sigue la hermenéutica, por ejemplo en autores como Gadamer y Ricoeur, también Sartre o Merleau-Ponty, todos ellos influenciados por Heidegger. Sin duda leer a Husserl desde ese punto de vista puede ser esclarecedor, pero me pregunto si de ese modo se preserva su verdadero pensamiento; si se preserva a Husserl en su verdadero ideario, entendiéndolo algo así como discípulo de sus discípulos.

Y aquí es donde viene la que he llamado ambigüedad del concepto «mundo de la vida». Porque puede entenderse sin romper con la racionalidad cartesiana, aunque deba flexibilizarse, o puede sustituirse por la racionalidad hermenéutica. No son la misma cosa, ni la racionalidad del segundo tipo es continuación perfeccionada de la del primero. Quien sea cartesiano no puede ser hermenéutico, y a la inversa. La cuestión tiene pues importancia. No es este el lugar de razonar lo que sospecho u opino que solamente quiero enunciar: Husserl fue siempre fiel a sí mismo e interpretar la incorporación de nuevos motivos a su obra, en particular los significados por al noción de *Lebenswelt*, como giro en su pensamiento, con alcance de ruptura, lo considero fruto de una exégesis equivocada. No me convencen, al menos, los argumentos que se suelen ofrecer en contrario. Por lo cual guiarnos desde Husserl hacia la subjetividad, la historia, la ética, pero reinterpretándolo en línea con el pensamiento hermenéutico que deriva fundamentalmente de Heidegger, lo encuentro bueno «utilitariamente», con las miras puestas en la ética o la historia, pero no me resulta tan convincente que de ese modo se profundice en la comprensión de la obra husserliana misma. Indicado en cifra: entre Lévi-Strauss y Heidegger puede situarse a Gadamer, pero también a Chomsky.

S. ALVAREZ TURIENZO

Universidad Pontificia de Salamanca

MANUEL GARCÍA MORENTE, *Escritos desconocidos e inéditos* (BAC, Madrid 1987), XVI-492 pp., 19,5 × 12,5 cm.

La obra de Manuel García Morente no es preciso volver a presentarla ahora. Si acaso, lamentar que haya quedado fuera de las corrientes de moda y que no se lea, aparte de sus modélicas traducciones.

Los textos de Morente aquí exhumados se ordenan en tres secciones: Estudios filosóficos; Ensayos; Artículos de prensa. La selección ha sido preparada por Rogelio Rovira y Juan José García Norro. A su frente va un «Prólogo» de A. Millán Puelles. El prologuista señala algunos de los puntos de especial interés que el lector encontrará en el libro. Se refiere una vez más a las dotes de expositor y cualidades de estilo de que Morente hace gala. En la variedad de temas del índice queda reflejada la gama de intereses de su autor. Son bastantes los que se ocupan en nombres del pensamiento contemporáneo. Entre ellos debe contarse, por su valor de testimonio inmediato, con los que se refieren a Ortega y Gasset. De maestros anteriores se incluyen «dos lecciones sobre Santo Tomás». La variedad aludida aparece sobre todo en los artículos de prensa: los hay que tratan de asuntos: religioso, mítico, musical, también de filosofía, de ciencia, sobre hechos de la historia del tiempo, sobre la vida contidiana...; todo un muestrario de lo que era el medio intelectual español en fechas particularmente vivaces, y también ejemplares. Las hijas del profesor, M.ª Josefa y Carmen, añaden un «Epílogo» al volumen. En él puede apreciarse de nuevo la riqueza de aquel hombre que derramaba afecto en la familia y también en ella ejercitaba sus dotes de pedagogo. Se habla de sus actividades en la Universidad; sus viajes; la amenaza en el Madrid republicano durante la guerra; exilio a París; el «hecho extraordinario»...

Se cierra el volumen con dos índices: onomástico temático.

S. ALVAREZ TURIENZO

P. PEÑALVER, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger* (Anthropos, Barcelona 1989), 271 pp., 20 × 13 cm.

Cuando se cumplen cien años del nacimiento de Heidegger, su pensamiento no deja de alimentar polémicas, lo cual cuando menos es índice de su constante presencia. En este contexto, el presente estudio resulta muy valioso incluso como otro intento de desmontar prejuicios.

El tema central es *Ser y tiempo*. El autor opera un brillante «desmonte» de las principales piezas articuladas en la gran obra de 1927, para poner de relieve su insuperable tensión interna y marcar sus rupturas con la tradición precedente, tradición que el título articula en torno al concepto paradigmático de «espíritu» y cuyos extremos son Aristóteles y Husserl. La individualización de esas piezas se hace siguiendo un procedimiento de la más estricta ortodoxia historiográfica: la *Gesamtausgabe* permite seguir el surgimiento y desarrollo de los grandes temas en la época de Marburgo; por otra parte, los últimos de estos cursos y los primeros del retorno a Friburgo prolongan las meditaciones heideggerianas sobre la eventual continuación y la conclusión «aporética» de *Ser y tiempo*, lo cual finalmente llevará al filósofo a buscar otros caminos. Este poderoso destacamiento de las grandes líneas estructurales en la gran obra heideggeriana y su compleja articulación en torno al hilo conductor del tiempo conforman el plano más visible del presente libro y el que probablemente resultará más útil a la mayoría de los lectores.

Pero el conocedor de Heidegger quedará un tanto sorprendido por la escasa novedad de los resultados básicos. Esto quiere decir que los intérpretes anteriores suplieron a fuerza de sagacidad la ausencia de los textos publicados en la *Gesamtausgabe* o —como

Universidad Pontificia de Salamanca

opinan algunos— que estos textos, relevantes para fijar la cronología y muchos desarrollos concretos en la obra de Heidegger, no alteran el curso general ya conocido de su pensamiento.

Sin embargo, la presente obra tiene un segundo plano abiertamente polémico. Se reivindica «la relativa autonomía» (p. 24) de la obra de 1927 dentro del conjunto de la producción heideggeriana, valorando fundamentalmente el rigor del trabajo conceptual. Esto puede significar: una devaluación del Heidegger posterior a la *Kehre*, un intento de desligar la problemática de 1927 de su posterior interpretación por el propio Heidegger (lo cual abriría el camino a otras filosofías «postheideggerianas») o, finalmente, mantener este estado «aporético» como el propio del trabajo filosófico.

Creo que el autor se inclina por esta última alternativa; a ello parece referirse al colocarse en una clave interpretativa nueva, la propiciada por la filosofía de las dos últimas décadas (pp. 8-9, 24, 258). En este sentido, Derrida está siempre presente en el estudio mucho más allá de las citas explícitas, y el mismo título es una clara referencia al filósofo francés; el rendimiento de esta nueva clave (cuyo tema central es, en definitiva, la discusión en torno a la modernidad occidental) quizá no quede claro al lector de la presente obra o tal vez le resulte discutible. Pero eso tampoco aminora el valor de los análisis aquí desarrollados.

A. PINTOR-RAMOS

F. VELA LÓPEZ, *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier* (Universidad Pontificia/ Ed. San Esteban, Salamanca 1989), 297 pp., 23,5 × 16,5 cm.

Esta obra es, con toda probabilidad, el estudio más completo, serio y minucioso que se ha publicado en España sobre el fundador del personalismo francés. Si en esta obra no falta la conexión vital del autor con el tema tratado, ello no es obstáculo, sino más bien acicate para un tratamiento riguroso del tema. El autor no ahorra esfuerzos para poner de relieve el sustrato intelectual del movimiento personalista, un tema siempre sometido a discusiones, a fin de estructurar con rigor su esqueleto intelectual.

El estudio está conducido con claridad a lo largo de cuatro capítulos. El primero sitúa en su contexto la obra y la acción intelectual de Mounier. El segundo examina la suerte de la persona a través de un examen crítico de los distintos sistemas políticos. El tercero, quizá el central, se centra directamente en el análisis del tema de la persona y la comunidad. El cuarto examina los valores que deben poner en marcha el proyecto de una civilización personalista y comunitaria, la única alternativa viable al monstruoso Leviathán que tiende siempre a ahogarla y esclavizarla. Justamente es esa pedagogía de una nueva civilización el núcleo en el que finalmente se centra el discurso personalista con una propuesta de futuro que, sin carecer de fundamentos teóricos, acentúa fuertemente el ámbito de la praxis y de sus valores directores como meta última.

En cada uno de esos capítulos el autor desarrolla los distintos temas utilizando con conocimiento y humildad de investigador toda la documentación disponible, sin desdeñar tampoco el recurso a las distintas polémicas generadas por el personalismo o en las que éste se vio envuelto. Es evidente que la obra de Mounier no es la típica de un filósofo, ni tampoco él lo pretendía; es evidente que estamos frente a una obra truncada por una muerte prematura; pero, aún así, Mounier no ha descuidado nunca la nervatura intelectual de su pedagogía personalista, aunque es posible que esa dimensión no haya sido desarrollada todo lo que sería de desear.

La obra presente lleva una nutrida y cuidada bibliografía y un índice de autores, que facilitará su manejo. Por ello, este estudio deberá convertirse en obra básica de referencia

Universidad Pontificia de Salamanca

dentro de la bibliografía española para todo estudio serio de la personalidad y la obra de uno de los hombres más admirables que ha producido nuestro tiempo.

A. PINTOR-RAMOS

F. DUQUE, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía* (Anthropos, Barcelona 1989), 189 pp., 20 × 13 cm.

La historia de la filosofía es una de las prácticas que hoy parecen mejor consolidadas en la filosofía académica, hasta el punto de que muchas deserciones «teóricas» buscan allí su último cobijo. Sin embargo, esas prácticas arrastran consigo tal cantidad de supuestos filosóficos que, a veces, llegan a poner en entredicho la justificación misma de la práctica histórica. «Filosofía» e «Historia», en efecto, designan una vieja tensión que sigue alimentando al pensamiento y cuya soldadura sigue siendo un problema abierto. En el límite, a los «historiadores puros» se les niega toda cualidad de «filósofos», del mismo modo que a éstos se les niega la cualificación de «historiadores»; en uno y otro caso, la «Historia de la filosofía» termina desapareciendo engullido uno de los términos en el otro.

No se ha reflexionado mucho sobre este tema entre nosotros, a pesar de importantes incitaciones de Ortega o Zubiri. De ahí el interés de este estudio, interés que aumenta aún por el hecho de no disimular sus pretensiones decididamente «filosóficas». No es cuestión de resumir aquí la propuesta del autor, pero su clima puede vislumbrarse partiendo de afirmaciones como: «Es la interpretación la que genera la historia de la filosofía» (p. 34), que puede concretarse un poco más: «Mi aguja de marear sufre gozosamente del magnetismo de Kant, Hegel y Heidegger, y su caja conoce los embates de la controversia neoestructuralista y posthermenéutica» (p. 8). Precisamente una discusión —personal y polémica— con los tres nombres citados ocupa buena parte del volumen y el tratamiento de Kant resulta muy novedoso.

El presente libro merece una discusión detallada que no es de este lugar. Apuntemos tan sólo que, en mi opinión, no es suficiente para solucionar los problemas teóricos que plantea la historia de la filosofía ni su propuesta resulta del todo convincente. El centro del problema podía venir de que «la interpretación» no es el único problema del historiador y, por otra parte, en el caso de la filosofía desborda las posibilidades de la ciencia histórica. Historia de la filosofía y hermenéutica se cruzan en múltiples lugares, pero no se pueden identificar sin consecuencias de gran alcance. Es claro que este no es un libro de historia, sino de filosofía y, dicho sin tapujos, de metafísica, en el cual el problema central es la historicidad de la filosofía. Si utilizásemos la clasificación de W. H. Walsh, diríamos que estamos ante una «filosofía especulativa de la historia» más que ante una «filosofía crítica de la historia»; el título del libro ya lo da a entender y esto es legítimo, aunque posiblemente hoy una historia de la filosofía —también ella conforma una «tradición»— quizá debería prestar más atención a los problemas «críticos», que no se deben dar nunca por supuestos. En el fondo, lo que aquí se debate es qué sea la «filosofía» y ya se sabe que esta es la cuestión más grave que puede plantearse un filósofo; por ello, la propuesta de F. Duque no va a satisfacer a todos, ni siquiera dentro de la línea bajo la cual se cobija, pero merece meditarse. La obra, por lo demás, es muy densa y su lectura no siempre resulta fácil, sobre todo por lo que me parece un esoterismo redaccional innecesario.

A. PINTOR-RAMOS

Universidad Pontificia de Salamanca

UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *Sentido de la vida y valores*. Separata de *Estudios de Deusto* 37 (1989) (Deusto 1989), 275 pp., 24 × 17 cm.

En la Universidad de Deusto la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación ha celebrado, los días 11-17 de febrero de 1989, una semana de reflexiones sobre el sentido de la vida y los valores. Fue promotor de la semana el decano, profesor Manuel Marroquín, y su coordinador, el profesor Manuel Cuenca Cabeza, que también hace una presentación de la obra al principio. Son 16 trabajos publicados por orden alfabético del apellido de los autores. Doctrinalmente, siguiendo al coordinador de dicha semana, se pueden agrupar del modo siguiente.

Tratan el tema desde un punto de vista general estos autores: Ramón Fernández Lomana, *Mundo técnico y axiología* (pp. 91-115); Luis María Pujana, *Ambigüedades y tensiones en torno al concepto sociológico de valor. Hacia un encuadre cultural* (pp. 213-226); Javier Oroz Ezcurra, *Utopía y sentido. Reflexiones sobre el filósofo Ernst Bloch* (pp. 161-178); Salvador Vergés Ramírez, *Axiología del amor y de la vida en la postmodernidad* (pp. 269-275). Se pone de relieve el nuevo horizonte ontológico de una posible axiología del valor en el mundo de la ciencia y de la técnica (Lomana), en diferentes filosofías y en la postmodernidad (Vergés y Pujana) y desde una reflexión sobre la nueva *Constitución española* (Pujana).

Un segundo grupo estudia la ética del valor: Félix Alluntis, *Análisis filosófico y fundamentación de los valores éticos* (pp. 15-30); Carlos Beorlegui, *Bases antropológicas de una ética comunicativa* (pp. 54-74); José Ramón Arana, *Más contra la polémica Habermas-Lyotard* (pp. 47-54); Adela Certina, *Etica de la modernidad crítica* (pp. 76-89); José Francisco Lanceros, *El eterno retorno y la decisión* (pp. 131-144); Andrés Ortiz-Osés, *Filosofía de la vida. Así no habló Zaratustra* (pp. 179-197). Se estudia la relación entre antropología y ética (Beorlegui), el problema de la justificación moral en la filosofía analítica de Toulmin y Hare (Alluntis) y la ética de la modernidad crítica en Apel, Habermas, Lyotard y Nietzsche.

Un tercer grupo tiene una preocupación cultural desde diferentes enfoques: María Luisa Amigo, *Valor del arte en el desarrollo integral del hombre. Sentido antropológico de la Bauhaus* (pp. 31-45); Luis Palacios, *El mundo de los valores en la Institución libre de enseñanza* (pp. 199-212); Emilio Ríos, *Sentido y expresión de la vida en la poesía española* (pp. 227-242); José Ignacio Risueño, *La formación universitaria como valor en alza en nuestros días* (pp. 243-57).

Un cuarto grupo está integrado por dos trabajos. José M.ª Fernández, *Caos y legos. La búsqueda del sentido* (pp. 113-130), que se centra en las aportaciones de la psicología actual: psicoanálisis, cognitivismo y percepción. Finalmente el profesor Marroquín, *Hacia una teoría operativa de los valores* (pp. 145-159), estudia la persona con su capacidad de encarnar valores y vivir en libertad, revisando los diferentes modelos axiológicos y destacando la importancia de los trabajos de B. P. Hall y su equipo.

Estamos ante un libro de enorme importancia y oportunidad en nuestra situación presente de crisis religiosa y de dudas sobre el sentido de la existencia. Un tema fundamental, estudiado de manera interdisciplinar, con variados enfoques dará mucha luz en nuestro inseguro mundo.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

Universidad Pontificia de Salamanca

JOSÉ MANUEL ALONSO, *Introducción al principio antrópico* (Colección Libros de bolsillo, Ediciones Encuentro, Madrid 1989), 157 pp., 19 × 12 cm.

Es un libro de gran erudición, rigor científico y de suma importancia para la filosofía de la ciencia. Para el autor, la mejor formulación del principio antrópico es la dada en 1974 por Brandon Carter, investigador de Cambridge: «lo que podemos esperar observar tiene que estar limitado por las condiciones necesarias para nuestra presencia como observadores» (pp. 45, 51, 146).

Pero José Manuel tarda en confesar esa preferencia y ordena su trabajo en cinco capítulos, examinando antes varias maneras de presentar el principio antrópico (=*pa*). El primer capítulo se titula *...Porque estamos aquí*, reproduciendo la respuesta de Collins y Hawking (1973) a la pregunta de por qué es isótropo el universo. Con ésa recuerda las investigaciones recientes más importantes en que interviene el *pa*, como la de la isotropía o uniformidad del universo a gran escala, la vejez del universo en R. H. Dicke (1961), la tridimensionalidad del espacio físico en Whitrow (1955), la masa de las partículas elementales en Lawrence y Szamosi (1974), los planetas y universos habitables de Carr y Rees (1979), la energía en el mundo astronómico y las *crisis*, que detienen el proceso del universo en Dyson (1971) y otros temas que documentan este libro. Son los temas del primer capítulo (pp. 7-42) que le servirán de referencia en la exposición posterior. El capítulo 2 (pp. 43-80) pasa revista a las principales interpretaciones del *pa*, comenzando por el primer formulador y el que le da nombre, B. Carter; sigue la crítica de la formulación de A. Wheeler, la de G. Ellis, la del filósofo Leslie, terminando con el examen detenido de la obra de J. D. Barrew y F. J. Tipler, la más voluminosa sobre el tema (unas 700 pp.), que trae más de seis formulaciones del *pa*. En todos los casos, J. Manuel reacciona contra las exageraciones y señala las desviaciones y errores.

El capítulo 3 (pp. 81-102) analiza la estructura de las investigaciones científicas explicadas en el capítulo 1, buscando elementos comunes y su pecularidad, por medio del cálculo de proposiciones y el de probabilidades condicionadas (pp. Bayes). De ahí infiere que el *pa* se funda en que existimos bajo condiciones y en que podemos conocer esas condiciones (p. 100).

El capítulo 4 (pp. 103-142) puntualiza problemas derivados de la exposición anterior, rechazando las versiones del *pa* final (Barrow), del *pa* participativo (Wheeler) y otras, defendiendo como mejor la formulación de Carter que transcribimos al principio, porque es formal, no alude a ningún conocimiento concreto sobre el hombre, puntualiza —sin negarla— la famosa doctrina copernicana, refleja la práctica de la investigación científica. El *pa* tiene fundamento científico en nuestros conocimientos del hombre y del universo y sólo habla de los fenómenos del universo en cuanto éste es condición de la existencia del hombre. No se puede pedir más al *pa* (p. 131). Estas ideas se puntualizan aún más en el capítulo 5, final (pp. 143-50), al determinar más el vínculo entre la ciencia del cosmos y la del hombre. Termina diciendo que en vez de *el puesto del hombre en el cosmos* (Max Sheler) habrá que decir mejor *El puesto del cosmos en el hombre* (p. 149), que sería a modo de una conclusión del presente libro, que termina con un breve *Epílogo* y la *Bibliografía*.

José Manuel ha escrito un libro de gran rigor científico, documentado, crítico, de juicio poderado. Probablemente es la mejor introducción que se ha escrito sobre el tema y en castellano no hay nada comparable. El autor es una gran esperanza para nuestra filosofía de la ciencia.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

Universidad Pontificia de Salamanca

A. ORTIZ-OSÉS, *Filosofía de la vida (Así no habló Zaratustra)* (Anthropos, Barcelona, 1989), 334 pp., 20 × 13 cm.

Este extraño libro busca sin tapujos desconcertar y provocar al lector, cosa que, en mi opinión, consigue. El hilo conductor, en clara oposición a Nietzsche y sus derivados (ya desde el mismo título), sería la exposición del «arquetipo del *Sheol* bíblico o *limbo* de los justos como argumento y respuesta frente a un mundo dominado por la voluntad de poder y la rapiña. Su filosofía no es la del "eclesiástico", sino la del "eclesiastés"; un importante cambio de matiz: Qohelet frente a Ben Sirac, Dios frente al mundo, razón religiosa frente a estética y moral» (p. 11). Esta sería, en palabras del autor, el *humus* del libro.

De hecho, este libro está compuesto por 44 capítulos distintos (incluido un glosario terminológico y un conjunto de ilustraciones), de procedencia heterogénea y de tono muy diverso. Aquí se pueden encontrar pequeños ensayos sobre los temas más diversos, poemas, algunas recenciones, algo así como una crónica de viajes y hasta una entrevista periodística. El autor afirma que esos textos están unidos por «la metacategoría transcendental de coimplicación» (p. 12); debo reconocer que en la práctica no he logrado verlo con claridad, a menos que eso signifique algo así como una referencia genérica al mundo de los símbolos.

Ortiz-Osés es autor de una obra ya voluminosa que apenas ha merecido atención. Es razonable su queja respecto a los silencios impuestos por los mandarinatos filosóficos del momento, únicamente con la precaución de que eso no esconda la añoranza de algún mandarinato de signo distinto. Si al lector le falta paciencia para esperar a esa «Tesis del año 2222» (*sic*, p. 8) que aclarará esto, lo que aquí tiene es una miscelánea en la que aparecen los temas propios del autor, su posición personal sin falsos pudores y también su peculiar estilo.

A. PINTOR-RAMOS

FRANCISCO CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento* (Colec. Biblioteca Universitaria de Filosofía, número 14, Edit. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987), pp. 720, 16 × 23 cm.

El profesor Canals, que ha sido presidente de la Sección Española de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.), miembro desde 1979 del «Advisory Council» del «International Institute of the Heart of Jesus» (I. I. H. J.), miembro fundador de la Societat Catalana de Filosofía, «Magister» de la «Maioricensis Schola Lullistica» de Palma de Mallorca, miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, y que ha consolidado la llamada «Escuela Tomista de Barcelona», nacida del magisterio del filósofo y teólogo Ramón Orlandis, ha publicado una decena de libros de notable éxito y numerosísimos artículos.

Todas estas publicaciones versan sobre una triple temática. Una, de filosofía política, en la que principalmente ha estudiado la tradición catalana y el catalanismo, así como el romanticismo y sus influencias en el pensamiento y en la política. Otra teológica, en la que sus investigaciones se pueden situar en los siguientes campos: Teología de la Historia, soterología en diálogo con el protestantismo, Teología del culto del Corazón de Cristo y Josefología. En la tercera línea investigadora, la filosófica, sus estudios metafísicos, nucleares y fundamentales, han versado ininterrumpidamente sobre la síntesis de Santo Tomás, pero también tratan de las grandes síntesis teológicas-filosóficas cristianas (San

Universidad Pontificia de Salamanca

Agustín, San Anselmo, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scoto, Suárez...), del pensamiento de Aristóteles, del racionalismo y el empirismo, del transcendentalismo kantiano, de la dialéctica hegeliana y de las interpretaciones de Heidegger.

De entre todos estos trabajos, destaca por su excepcional valor y significación su último libro, que acaba de aparecer, *Sobre la esencia del conocimiento*. No parece posible expresar sintéticamente su rico contenido, resultado de cuarenta años de estudio y reflexión sobre lo que es el conocimiento en cuanto tal y su participación en los distintos niveles de la escala de los seres, es decir, sobre la metafísica del conocimiento.

Puede resaltarse, sin embargo, por su importancia y originalidad el redescubrimiento, al examinar las diversas teorías del conocimiento, a la luz de la doctrina de Santo Tomás, del carácter expresivo y locutivo del conocer. Esta tesis capital implica que: «el entender es, en cuanto tal, acto que forma lo entendido dentro de sí mismo como expresado y dicho, en el medio intencional internamente enunciado en el que alcanza la realidad en intencionalidad expresa». Además que: «ello es radicalmente posible por la íntima actualidad consistente en la autopresencia consciente o subsistencia en sí propia del ente espiritual» (p. 694). Concepción que también se encuentra con distintos matices en San Agustín, y que Santo Tomás supo expresar en una síntesis congruente con la doctrina aristotélica del conocer.

Revela la importancia excepcional de este nuevo descubrimiento del lenguaje mental, el que, como demuestra Canals: «ningún lenguaje universalmente significativo y universalmente inteligible para otros, ninguna ciencia, ninguna legislación moral o jurídica, ningún sistema valorativo o normativo, en el que pueda realizarse la convivencia humana como comunidad racional, serían posibles sin este lenguaje mental por el que el hombre dice en su interior, para sí mismo y para todo hombre, esta 'palabra del hombre' en la que entiende la realidad y la juzga» (p. 692).

EUDALDO FORMENT

ARMANDO SEGURA, *Emmanuel Principia Philosophica* (Encuentro Ediciones, Madrid 1982), 503 pp., 16 × 21 cm.

M. García Morente en sus *Lecciones de Filosofía* afirma que la metafísica de Parménides tiene vigencia hasta finales del siglo XIX. Esta densa obra que presentamos muestra que también en el siglo XX hace sentir su presencia. En efecto; si la tensión entre lo *uno* y lo *múltiple* ha venido a ser durante milenios un desafío propuesto por Parménides como máximo problema metafísico, en esta obra se busca solución al mismo. Pero no en el *ser* y la *unidad* sino en la *identidad y transcendencia*.

Por identidad entiende A. Segura lo más real, concreto, original y preciso. Pero no es algo inerte, sino libertad, que gratuitamente se transciende al donarse. Esta donación motiva, a su vez, tres distintas transcendencias: primera, la *transcendencia increada*, que tiene lugar en el misterio trinitario por la donación mutua de las personas; segunda, la *transcendencia creada*, por la irradiación totalmente gratuita de la identidad divina en las cosas; tercera, la *transcendencia del Emmanuel*, en quien una persona, pertinente a la identidad divina, asume la naturaleza humana en el misterio del *Verbo en carne*.

Pensamos haber dado con el núcleo central de la obra. Sobrecoge, en verdad, lo que dice la razón, estilo Parménides aunque sea para refutarlo, con los datos que aporta la revelación evangélica. Sin embargo, es posible que la senda secreta para el pensamiento cristiano del siglo XX se haya señalado aquí. Es un paralelo conato al que los doctos percibieron, hace unos años, en P. Teilhard de Chardin, al vincular éste el complejo desarrollo

Universidad Pontificia de Salamanca

biológico, puramente *natural*, con su destinación al *Punto Omega*, estrictamente *sobrenatural*. Anotemos que A. Segura afina más y mejor que el gran biólogo cuando escribe: «No es Emmanuel el punto omega inmanente al movimiento natural» (p. 445). Pero si el Emmanuel no es inmanente al desarrollo vital del cosmos, bien puede ser el último punto de referencia, según la grandiosa frase de San Pablo: «Todas las cosas son vuestras; vosotros sois de Cristo; Cristo, de Dios» (I *Cor.* III,21).

Como en muchas obras de alcance filosófico, ésta, nítida en su tema central, desparrama como la fuente su agua en muchos canales que más impiden su transparencia que ayudan a clarificarla. Ya el sistema de «aforismos» ayuda poco a la comprensión. Pese a esta discutible cuestión de método expositivo, es de alabar esta tendencia a asumir una profunda metafísica cristiana con una conciencia clara de las graves insuficiencias que minan las aportaciones innegables de la filosofía moderna.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

ARMANDO SEGURA, *Pequeño Emmanuel. Memoria de Dios* (Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1988), 334 pp., 20,3 × 13 cm.

Pertenece a la Biblioteca Universitaria de Filosofía, dirigida por E. Forment, con una finalidad bien precisa: difundir toda la cultura filosófica que se gesta en las universidades españolas, particularmente de la Universidad de Barcelona.

El autor, filósofo y catedrático de Filosofía, desea tener en cuenta en sus consideraciones las reglas de la propia inteligencia y su experiencia cristiana desde la que reflexiona críticamente. Después de un breve *prólogo*, en el que pretende justificar su «modus procedendi» (pp. 14-27) y de una *Introducción crítica al pensamiento moderno* (pp. 29-66), se estudian los *siguientes puntos:* Cuestiones sobre la identidad transcendente — la verdad — Fundamento — Dios — Creación y movimiento — Mal — Hombre —Emmanuel (pp. 77-253). Termina con un *Breve comentario al Libro I de la Summa Theologiae* (pp. 255-329) y un *Epílogo* sobre Movilización de los cristianos (pp. 331-334).

Segura continúa la línea expresada en su obra *Emmanuelle Principia Philosophica* (1982), situando sus reflexiones en su propia experiencia: formado en la filosofía moderna y contemporánea que retoma desde su vivencia en la fe cristiana. Esta condiciona e incide en todo su pensamiento en lo que podríamos denominar Método reflexivo sobre su propia condición cristiana, que no viene considerada como simple anécdota, sino la historia de una conversión profunda. Se procura construir una concepción del mundo particular de su propia vida: dolor, purificación, lucha, gozo y paz, siguiendo el lema de Fichte: «Cada uno filosofa como es» (p. 27).

En esta perspectiva se mueve a lo largo de toda su obra. En un primer momento, el autor deslumbra por su propósito. Pero, a medida que el lector se va adentrando en su obra, va tomando conciencia de encontrarse ante un libro de frases pregnantes, muy sintéticas. Pero que, a mi modo de ver, merecían ser debidamente justificadas. Son excesivos temas abordados en tan pocas páginas; por lo que, con frecuencia, parece tratarse más bien de ráfagas mentales —por interesantes que sean—, que de una reflexión filosófica, debidamente razonada. Por otra parte, a veces, ofrece una visión extremadamente pesimista de ciertas corrientes, como por ejemplo del pensamiento moderno, ateísmo, etc., que nos compartimos. Los temas no son tan simples como, en ciertas ocasiones, parece suponer.

Por último, el grito que el autor lanza en el Epílogo: «Movilización general de los Cristianos» y la perspectiva hacia la que parece proyectar, puede considerarse, más bien,

Universidad Pontificia de Salamanca

como pertinente a un régimen de Cristiandad que a una exigencia de encarnación cristiana que, a instancias del Evangelio, debemos ser levadura, fermento dentro de la masa.

No obstante, es de subrayar, junto a la novedad testimonial, su claridad, su vivencia y su labor de síntesis en la exposición.

DIONISIO CASTILLO CABALLERO

RISIERI FRONDIZI, *Ensayos filosóficos* (Fondo de Cultura Económica, México 1986), 464 pp., 23 × 16 cm.

El filósofo argentino Risieri Frondizi publicó en vida siete libros. No muchos cuantitativamente, aunque en el aspecto cualitativo destacan entre los que nos vienen del otro lado del Atlántico. El que lleva por título *¿Qué son los valores?* ha tenido notable difusión. Además de sus libros dejó una centena de artículos esparcidos por varias publicaciones. Muerto en 1983, sus seguidores reúnen en este volumen algunos de esos trabajos, en total treinta y cinco. La selección se debe a Jorge J. E. Gracia, quien da las características de la edición en estos términos: «Los trabajos se han organizado en cinco partes de acuerdo con su tema, y dentro de cada parte se han ordenado cronológicamente. La primera parte recoge tres trabajos que versan sobre la filosofía en general y su futuro. La segunda parte, la más extensa, con once trabajos, contiene artículos de temas variados sobre antropología filosófica y axiología, aunque los temas dominantes tienen que ver con la filosofía social. Las partes tercera y cuarta son históricas; la tercera recoge cinco trabajos sobre varios temas de filosofía moderna y contemporánea; y la cuarta, con cinco artículos y la mencionada conferencia ("Valores norteamericanos"), está dedicada a la filosofía latinoamericana. Finalmente, la quinta parte, con nueve trabajos, contiene artículos y discursos de corte pedagógico» (p. 19).

No es cuestión de pormenorizar el contenido, ni tampoco sería posible, más si procede indicar algo sobre el carácter de su filosofía, sobre el modo de hacerla. También sobre el particular se nos informa en el «Prólogo», de la pluma del seleccionador. Conocida la orientación filosófica del doctor Gracia, se comprende el interés que muestra por la de Frondizi. En ella subraya la seriedad y el rigor, filiándola a la corriente analítica con la que estuvo en contacto por su estancia en Norteamérica y por la docencia en varias de sus universidades. Al respecto, este otro pasaje del «Prólogo», que ofrece un interesante punto de reflexión para nosotros: «La concepción de la filosofía como expresión de la personalidad está profundamente arraigada en la filosofía hispánica, y se mantiene aún hoy en día en muchos de nuestros círculos filosóficos. Unamuno y Ortega, ambos obsesionados consigo mismos y con la cultura española en general, son responsables hasta cierto punto de la popularidad de esta concepción de la filosofía en nuestro siglo. Pero la filosofía, concebida así, pierde de vista su objetivo principal y se atasca en un mundo privado en que el giro estilístico, como expresión personal, y la intuición privada desplazan el rigor científico: el filósofo se convierte en poeta, y frecuentemente en charlatán. Frondizi usó la expresión 'poético-religiosa' para describir esta concepción de la filosofía. A pesar de su énfasis en el estilo, Frondizi rechaza el preciosismo de origen español y busca la sobriedad y el rigor característico de toda disciplina científica seria. Sus trabajos no sólo proponen ideas filosóficas, sino que las presentan apuntaladas por argumentos, justificándolas con razones abiertas al juicio público...»

S. ALVAREZ TURIENZO

Universidad Pontificia de Salamanca

JOSÉ RUBIO CARRACEDO, *El hombre y la Etica* (Anthropos, Barcelona 1987), 318 pp., 20 × 13 cm.

Libro no perfectamente equilibrado de composición y cargado de referencias a autores y obras. Está escrito desde un amplio conocimiento de las ciencias del hombre, en particular la antropología. El interés central, menos desarrollado que supuesto, es de continuo la ética.

Se divide en tres partes subdivididas en capítulos. En la primera se aborda tentativamente la filosofía del hombre buscando establecer un «humanismo crítico». Tal filosofía y humanismo se encuentran cuestionados por las teorías que, a diferencia de la filosofía, estudian la realidad humana, o aspiran a hacerlo, al modo científico. De esas teorías toma sobre todo en cuenta las estructuralistas, que focaliza en los nombres de Lévi-Strauss y Foucault. En debate con ellas, se apoya el autor predominantemente en Ricoeur. De paso examina la ética que puede desprenderse de la razón estructuralista.

La parte segunda es un amplio estudio de las doctrinas sobre el «desarrollo moral» (pp. 103-234). Todo entra en un solo capítulo, al que se añaden dos apéndices. Las teorías examinadas abarcan desde los estoicos a Habermas. El autor se detiene especialmente en Piaget y Kohlberg. Este último le merece un análisis minucioso, documentado a fondo.

En la parte tercera toca el problema del relativismo moral, así como la vía del «es» y conducta institucionalizada (Searle) como recurso que permita salvar la «falacia naturalista». Pero subrayaría el contenido del capítulo último de la obra: «Constructivismo y objetividad moral», ni el más extenso (pp. 291-314), ni el más apoyado en citas. El profesor Rubio Carracedo se adhiere a esa alternativa que desarrolla en discusión con los portavoces de la Escuela de Erlangen y con el último Rawls.

Me refería al principio al desequilibrio de composición del volumen. Se explica por el hecho de que en él se recogen materiales elaborados a lo largo de casi un decenio (1977-1984). El lector aprenderá mucho en sus páginas, aunque más por la copia de información que por la toma de posiciones personales. Sin embargo, la información es manejada con gran seguridad crítica, lo que permite ir captando el sentido en que van esas posiciones. Se comprende, por lo dicho, que entre la bibliografía manejada, que es mucha, domine, con notable diferencia, la relacionada con las ciencias del hombre, quedando en segundo lugar la específicamente ética. Dada la concepción del libro no podía ocurrir otra cosa. De ahí que se saque la impresión de que la filosofía práctica propiamente tal quede oscurecida en beneficio de la presentación y discusión de teorías científicas, lo que se compensa de algún modo con episódicas incursiones en la región de lo ideológico-utópico.

S. ALVAREZ TURIENZO

ENRIQUE BONETE PERALES, *Aranguren: La ética entre la religión y la política* (Tecnos, Madrid 1989), 348 pp., 10 × 11 cm.

Seguí de cerca la elaboración de este libro. Cuando lo vi terminado y ahora impreso abandoné los recelos que abrigaba asistiendo a su proceso de composición. La personalidad y obra de Aranguren son bastantes inclasificables. Encontramos en él entretejido lo temático con lo biográfico. No se presta un autor de ese talante y carácter a cómodas presentaciones de factura académica. Bonete Perales acometió con intrepidez el asunto. El resultado es este primer esbozo de conjunto de una obra a primera vista dispersa, pero

Universidad Pontificia de Salamanca

que se consigue ver en lo que tiene de la misma melodía de fondo sin descuidar los hondos cambios de registro al interpretarla.

Los recelos a que me refería dimanaban también de ponerme en el puesto del lector. Aranguren es de esos autores que no dejan indiferente. Provocativo en sus páginas, ha suscitado y suscita adeptos y contrarios. Escribir sobre él tienta a tomar partido. El profesor Bonete no cae en esa tentación. ¿Contentaría esto a los de dentro, inclinados a proteger la imagen del maestro? ¿Contentaría a los de fuera, propensos a deformarla? El estudio ha conseguido poner entre el expositor y la materia tratada una distancia razonable, que evite dar que decir a unos y a otros y que pueda rendir provecho a todos.

No voy a dar cuenta del escrito con más detalle. Unicamente añadiré que el libro lleva un «Prólogo» de Javier Muguera y un «Epílogo» del propio Aranguren. Como en los dos casos se hace del texto punto de partida para la correspondiente reflexión, y como en ellos se salva lo sustancial de la exposición, el autor puede mirar su obra satisfecho. No podía presentarse con mejores avales. Obra de síntesis, espera continuadores que vuelvan sobre su índice aportando nuevos puntos de vista y trayendo a ella luz desde otros ángulos. No es solamente Muguerza el que tendrá, uno y otro día, que «ajustar cuentas con el pensamiento de Aranguren». Una de las necesidades del pensamiento español al presente es la de entrar a ajustar cuentas con la reflexión filosófica vernácula.

En tanto no se haga esto con continuidad y en serio, nuestra producción bibliográfica al caso acumulará libro sobre libro, algunos notablemente informados, de «glosadores», pero en una siembra que difícilmente podrá librarse del reproche de parasitaria. Aranguren se ha declarado zubiriano. En el texto se hace constar cuánto debe a Ortega. Sin olvidar que su primera obra versó sobre Eugenio d'Ors. No por eso ha dejado de ser una de las mentes más abiertas a lo que se ha escrito y pensado fuera.

S. ALVAREZ TURIENZO

VARIOS AUTORES, *¿Existe una filosofía española?* (Fundación Fernando Rielo, Constantina-Sevilla 1988), 176 pp., 18 × 13 cm.

De nuevo el interrogante sobre la «filosofía española». Esta vez suscitado en el seno de la «Fundación Fernando Rielo». Diversos profesores colaboran en el volumen tratando, si no de dar una respuesta, al menos avanzar en la clarificación del camino para poder ofrecerla. Ya es significativo que el debate empiece por definir lo que haya de entenderse como «filosofía»: si pensamiento de «ideas» o conocimiento conceptualizado con rigor.

El libro hace recuento del material bibliográfico de que disponemos, lo que como historia de la filosofía hay hecho en España y lo que España aporta a esa historia. No cabe duda de que la lista de títulos ocupados con el asunto ha crecido en fechas recientes, y que se siente hoy «complejo» menor que en el pasado en pronunciarse sobre un pensamiento hispánico en sentido positivo.

Lo que entonces se le ocurre a uno pensar es si, puesto que, sin incomodidad, hablamos de una «filosofía española», cosa que venía siendo problemática, la susodicha comodidad no se ve favorecida por el hecho de lo que en general ha venido a entenderse por «filosofía»: una actividad pensante más difusa, que ha renunciado al rigor de la estricta lógica, que no sueña con entrar y menos andar el «seguro camino de la ciencia», y que, por el contrario, se da al cultivo de un pensamiento flexible (algún tipo de pensamiento débil), que, enraizado en la poesía y acompañado de la literatura, puede penetrar en campos prohibidos a los clásicos métodos de razonar. Podríamos entonces encontrar filoso-

Universidad Pontificia de Salamanca

fía, y nada desdeñable, tomando en cuenta los escritos que se interesan por el mundo humano, reivindicando como método apropiado para hacer luz en él, el de la retórica. Una razón metafísica en vecindad con la poesía es aceptada y practicada por la constelación de autores polarizados hacia Nietzsche. Sobre una razón mística complemento de la filosófica se nos habla en el volumen. La razón hermenéutica busca expresamente conexión con la cultura tradicional humanística... En ninguno de estos casos se piensa mermada la significación de la filosofía, por el hecho de que no se dé a razones a imitación de las que se cursan en la ciencia. Esto quiere decir que el problema se plantea sobre una ambigüedad semántica. Las respuestas a la pregunta del título podrán entonces ser dispares y hasta opuestas, aunque todas verdaderas, al menos las dos que se corresponden con los sentidos de la filosofía indicados. Es la conclusión que se extrae de la lectura del libro, como también la de otros que se ocupan del mismo tópico.

Colaboran en el volumen: J. L. Abellán, R. Flórez, A. Heredia, D. Núñez, J. A. Reula y F. Rielo.

S. ALVAREZ TURIENZO

JANINE CHANTEUR, *De la guerre à la paix* (collection Questions, P.U.F.), 365 pp.

En méditant sur la guerre et la paix, Janine Chanteur, Professeur à la Sorbonne depuis de nombreuses années, suit avec rigueur les réponses que donne la philosophie classique à l'irruption permanente de la violence parfois reconnue comme un défi à la raison.

Par l'analyse pénétrante du désir, elle établit le rapport que celui-ci entretient avec la guerre, ce qui la conduit au constat lucide et navré: «l'historie des hommes est l'historie de la guerre». De saint Augustin à Marx, en passant par Machiavel, Hobbes et Kant, les jugements diffèrent, certes, mais la conclusion est accablante: la paix n'est qu'une longue respiration fatiguée qui permet la lente préparation de nouveaux conflits. Tout se passe comme si l'homme exorcise la crainte de la mort qu'il repousse en fuyant en avant vers une fin plus rapide qu'il organise lui-même. La guerre pourrait se concevoir à la lumière de la contradiction inhérente au désir, à la vie même. Dès lors, comment ne pas l'expliquer par l'essence de l'homme pour les uns la condamner pour les autres tout en l'admettant comme un mal nécessaire pour l'humanité. La guerre expliquée, analysée, jugée, condamnée, la guerre n'en reste pas moins une réalité incontournable lorsque l'on parle de l'homme qui ne peut se soustraire à sa nature. Mais l'a-t-il véritablement perçue? Ici Janine Chanteur nous livre une réponse totu à fait originale qui surprend. A la question l'homme doit-il se résigner à la guerre, la réponse est non. Cette résignation est le fruit d'une méconnaissance de soi. Il ne faut donc pas accepter les conclusions des philosophes de la guerre qui affirment qu'il n'y a pas d'humain «sans conflit et sans violence». D'autre part, l'auteur refuse les lénifiantes mais combien peu opérantes utopies sans cesse décues que l'on doit aux projets d'organisation politique de la paix.

C'est par une vieille interrogation socratique que Janine Chanteur nous fait découvrir une nouvelle voie qui, selon elle, est seule capable de faire pièce à la violence. Il faut commencer par s'interroger sur soi et constater avec humulité l'incomplétude ontologique qui est la nôtre, incomplétude qui suscite la peur de l'autre. La perversion vient donc d'une erreur léthale d'appréciation: l'homme cherche a retrouver son unité par le combat contre une autre partie de lui-même qui l'inquiète, l'autre, présent comme une absence, attitude craintive que Malaparte a fort bien décrite en parlant des combattants allemads de la seconde guerre mondiale: «Ils ons peur... ils ont peur de tout et de tous. Ils tuent et ils détruisent par peur. Non pas qu'ils craignent la mort... mais ils ont peur de tout ce qui vit

Universidad Pontificia de Salamanca

en dehors d'eux et aussi de tout ce qui est différent d'eux». La guerre apparaît alors comme la conséquence d'une déficience ontologique qu'il convient de découvrir à partir d'une nouvelle lecture de la Genèse. La ressemblance de l'homme avec son créateur doit se lire comme le fruit d'une dualité unique: «Elohim créa donc l'homme à son image, à l'image d'Elohim il *le créa*. Il *les* crea mâle et femelle». «Ce sont les deux que Dieu bénit.. La bisexualité que l'espèce humaine partage avec les autres espéces et qui ne le sépare pas d'elles dans l'acte naturel de la procréation a, pour l'espèce humaine, dans le mythe de la création, une signification centrale: avant d'être le moyen de la procréation, elle est le support ontologique de la ressemblance avec Dieu... cést pourquoi la dualité en l'homme est *dyade*». Cette dyade est tout le contraire du diabolisme de la division. Ce sont les retrouvailles authentiques de l'homme et de la femme qui peuvent procurer l'unité apparemment perdue. Ce sont ces retrouvailles qui éradiquent la peur. «Si l'homme et la femme prenaient conscience de l'union dyadique qui est la condition humaine, s'il la retrouvait, n'inaugurerait-il pas la voie de la paix sur terre?».

Sans vouloir déflorer l'analyse infiniment complexe de Janine Chanteur qui part de l'anthropologie et de la psychanalyse pour mieux les dépasser, nous livrons ici les grands axes d'un livre rigoureux et novateur.

HENRY MÉCHOULAN

Universidad Pontificia de Salamanca