

## 4) Filosofía

G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, Vol. I: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*. Edición revisada y ultimada por Teófilo Urdániz (Madrid, BAC, 1971) XII+420 pp.

En buena parte, esta *Historia de la filosofía española* está extractada de la *Historia general* del mismo autor. En ambas comienza diciendo que filosofía y ciencia son la misma cosa. "Hacer filosofía será hacer ciencia o no será hacer nada" (p. 10). Tengo cierta simpatía por esa afirmación. Pero el P. Fraile la contradice en todas las páginas de ambas historias. Aunque a veces, como en las pp. 308 s., enumera algunos científicos, ignora totalmente las interacciones entre filosofía y ciencia, tanto a nivel español como a nivel general. De la revisión que hoy se está haciendo de la historia de la filosofía a la luz de la de la ciencia se hace caso omiso total. Eso le incapacita para ver el significado de la física aristotélica y de sus opositores, le inutiliza para apreciar críticamente el renacimiento salmantino de Vitoria que nació de espaldas a la ciencia moderna, según Steenberghen, y le impide apreciar el nominalismo que tanto cultiva la ciencia. Conste que hay historias recientes de la filosofía según esa perspectiva.

Investigación personal en la obra hay muy poca y la noticia de la ajena es muy deficiente. Pienso reseñar esos fallos con más detención y basten aquí unas muestras. Dice que Prantl reseña 48 ediciones de las *Summulae* de Pedro Hispano, pero J. Ferreira en 1952 conoce más de 256, la mayoría de ellas entre 1474-1639. Piensa que Mullally ha hecho una edición crítica (pp. 162-3) de esa obra, lo cual es falso, porque no es crítica y sólo es una edición parcial de los últimos tratados, aunque señala unas 166 ediciones de las *Summulae*. Naturalmente todo eso implica igualmente desconocimiento de los trabajos de L. M. de Rijk y de su significado. Hay muchos más fallos y tengo en cuenta la fecha de su prematura muerte. En muchos casos se reduce a reproducir lo de los hermanos Carreras y Artau sin conocimiento ninguno de la investigación posterior, por ej. en Pedro Tomás, Fernando de Córdoba, Alonso de la Torre, *Jacobus Magnus Toletanus*, etc., etc. No tiene criterio adecuado para destacar un autor sobre otro. Por ej. Fonseca, que va en letra pequeña o Gaspar Lax, Celaya, etc., son más importantes para la historia de la filosofía que Melchor Cano, por ej. Lo más grave de todo es que hay poca historia del pensamiento filosófico y menos del científico. Como reconoce el mismo autor se trata de una "rápida enumeración de autores y escuelas" (p. 318), o un "elenco de autores" (p. 19). Me gusta lo destacado que queda Suárez dentro del pensamiento español, aunque me parece desenfocada la visión que tiene de la filosofía española de la primera mitad del XVI, sobre todo en Alcalá y Salamanca. La obra es útil en cuanto reúne mucho material, que necesita ser completado y reinterpretado desde unas apreciaciones más críticas.

V. Muñoz Delgado

W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Col. "Estructura y Función", 35 (Madrid, Ed. Tecnos, 1971) 384 pp.

Es una traducción de la obra inglesa del mismo título realizada, con su habitual maestría, por Víctor Sánchez de Zavala. Contiene una colección de trabajos y conferencias pertenecientes a los años 1950-1961 sobre temas candentes en la actual problemática de la filosofía anglosajona. Con acierto se pone al principio el artículo titulado *La filosofía y la imagen científica del hombre* (pp. 9-49) donde caracteriza al filósofo, frente al especialista, como un ser que reflexiona con mirada de totalidad sobre el puesto de su saber

en la disposición general de las cosas y que debe convertir la teoría científica en parte integrante de su manera de estar en el mundo, superando el dualismo entre lo vulgar y lo científico. *Ser y ser objeto de conocimiento* (pp. 50-69) defiende la tesis de que el conocimiento involucra un isomorfismo del cognoscente con lo conocido y desde esa perspectiva le permite hacer una crítica de una vieja doctrina tomista y del conocer cartesiano. *El fenomenismo* (pp. 70-116) vuelve por los fueros de la doctrina que sostiene que los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales, defendiendo que algunos filósofos abandonan esa postura para desconocer su naturaleza. *El lenguaje de las teorías* (pp. 117-38) hace una revisión de la teoría de la significatividad empírica o fáctica de los enunciados teóricos y de las realidades a la luz de las categorías semánticas y de la explicación científica. *El empirismo y la filosofía de lo mental* (pp. 139-209) hace una crítica acerva de lo *dado*, negando la existencia de *datos* sin compromiso teórico. *Verdad y correspondencia* (pp. 210-38) explora la teoría tradicional de la verdad como correspondencia comparada con la definición semántica de verdad de los lógicos. *Nombrar y decir* (pp. 239-61) y *Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos* (pp. 337-76) estudian, respectivamente, la inefabilidad en el *Tractatus* de Wittgenstein, sosteniendo que en la relación entre los enunciados y los hechos pertenecen ambos términos al terreno lingüístico. En el segundo trabajo propone como medio de evitar una serie indefinida de lenguajes y metalenguajes la distinción entre *obedecer* a las reglas y *conformarse* a ellas. *Gramática y existencia: un prefacio a la Ontología* (pp. 262-97) estudia la inferencia que parte de un enunciado para afirmar la cuantificación existencial y en *Las entidades singulares* (pp. 298-313) critica la absurda doctrina de la existencia de entidades o sustratos singulares desnudos de accidentes. *¿Existe lo sintético a priori?* (pp. 314-36) distingue los diferentes sentidos en que puede admitirse lo sintético *a priori*, defendiendo que, en buena parte, depende de nuestra decisión el adherirnos a alguna de las corrientes occidentales en la famosa disputa entre empiristas y racionalistas. Tiene aquí el lector español una manera moderna de hacer revisión de los principales problemas de un sector de la filosofía actual con abundantes referencias a los temas de la filosofía tradicional, empleando los métodos analíticos contemporáneos. Un índice completo de conceptos permite relacionar todas las referencias al mismo problema.

V. Muñoz Delgado

M. Sarmiento, *Colección de voces y frases gallegas*. Edición y Estudio por J. L. Pensado. Universidad de Salamanca, *Acta Salmanticensis*, Filosofía y Letras, 61. Departamento de Filología Románica (Salamanca 1970) 580 pp.

Se trata del primer volumen de una edición completa de las *Obras lingüísticas del Padre Sarmiento*. El estudio introductorio abarca las pp. 9-70; el texto pp. 71-474; índices de materias, palabras, personas, topónimos y autores pp. 475-578.

La obra publicada es inédita y contiene dos partes netamente separadas. La primera parte (pp. 71-159) es una *Colección de frases y voces gallegas*, lleva el subtítulo *Coloquio de 24 gallegos rústicos* y recopila "1.200 coplas gallegas que formé en boca de dos chicos y dos chicas gallegas que estaban en Madrid el año 1746 cuando murió Felipe V. Y finjo que habían tenido sus coloquios en el llano de Piedrahita a vista de Pontevedra" (p. 160). La segunda parte (pp. 160-474) es una glosa o comentario a gran parte de las coplas anteriores.

La obra de Sarmiento fue comenzada en 1746 y terminada en 1770 y es ahora publicada precisamente a los doscientos años de su conclusión. Como se conservan muchos manuscritos, J. L. Pensado ha basado la presente edición

principalmente en dos manuscritos de tradición distinta y que se completan mutuamente, señalando en las notas las variantes.

La obra de Sarmiento reviste una gran importancia para la historia del gallego, del castellano, para la filología románica y para la lingüística en general. El material que maneja es asombroso, utilizando copiosísima bibliografía europea del siglo XVI-XVIII. Mesonero Romanos y otros se hacen eco de la magnífica biblioteca reunida por Sarmiento en su celda de San Martín de Madrid, celda "más universal que ninguna de las de entonces"; "sólo en libros de botánica contaba con más de 300 títulos"; "todos los diccionarios etimológicos europeos estaban en su biblioteca; de los griegos y latinos no faltaba ninguno, de los de las lenguas orientales: hebreos, árabes, siriacos, persas, coptos, armenios, georgianos, etc., figuraban también en su biblioteca con sus gramáticas correspondientes" (pp. 59-60). Esto puede dar una idea de la importancia de Sarmiento cuya vocación era esencialmente lingüística, y del interés que tiene la presente edición, primer volumen de los varios que van a seguir sobre el mismo tema.

Sarmiento es un gallego-hablante que utiliza su lengua materna como medio de comunicación oral, pero cuyo aprendizaje en lectura y escritura es puramente castellano. Su obra es claro espejo de la lengua gallega y castellana habladas en su tiempo. Por eso es un gran monumento lingüístico que es necesario utilizar para los diccionarios e historias del gallego y del castellano, aprovechando las interesantes observaciones acerca de la *corrupción* de las palabras a partir del latín.

El profundo sentido pedagógico de Sarmiento, sus críticas a la sociedad del XVIII, sus observaciones sobre el abandono de la agricultura, son lecciones de perenne valor y de máxima actualidad.

V. Muñoz Delgado

A. Amor Ruibal, *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, vol. I. Nueva edición e introducción por Saturnino Casas Blanco (Madrid, C.S.I.C., 1972) 572 pp.

En la reciente celebración del primer centenario del nacimiento de Amor Ruibal en 1969, se notó hondamente la falta de una publicación adecuada de la magna obra *Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (PFD), que incluyese el numeroso material inédito y mejorase los evidentes defectos de lo ya publicado.

Saturnino Casas Blanco nos ofrece aquí un precioso ejemplo de dedicación y laboriosidad, de espíritu crítico que no olvida ningún pormenor, atendiendo a cualquier indicación que nos pueda ayudar en la inteligencia de la obra de Amor Ruibal. El volumen que presentamos es el primero de una serie en muy avanzada gestación.

Contiene dos grandes partes. Las pp. 1-116 son una introducción general a la figura de Amor Ruibal y en especial a su obra capital PFD. Recuerda lo que conocemos de su biografía y de sus escritos con interesantes adiciones inéditas, basadas en documentos de primera mano. Recuerdos de viva voz de personas que conocieron en vida a A. R., papeles no conocidos hasta ahora y encontrados dentro del legado del maestro, etc., son aquí aportados con gran sentido y colocados en el lugar oportuno. Dentro de esta *Introducción* se incluye un excelente resumen de la filosofía de A. R., de su situación dentro de la filosofía de nuestro tiempo y en orden a la filosofía medieval. Casas pone el acento en la inspiración cristiana del maestro en lo que todos convienen. También incluye una bibliografía completa de estudios sobre el pensamiento de A. R. hasta febrero de 1969. De esta manera tenemos una preparación muy completa para la lectura directa de la obra del canónigo compostelano, que Casas ilustra también con la indicación de las principales fuentes empleadas. La segunda parte de este volumen primero contiene la

edición del primer volumen de PFD, editado por A. R. con algunos inéditos como apéndice. Pero esta edición pertenece a un plan general que Casas ha ideado y queremos resumir.

El problema capital que Casas tenía planteado ante una nueva edición de PFD era la organización sistemática del mucho material inédito y una revisión de lo ya editado, especialmente en lo referente a la parte póstuma.

Casas piensa que A. R. tuvo un plan muy meditado y maduro. Era necesario reconstruirlo para la debida ordenación de todo el material, siempre con máxima fidelidad al maestro compostelano. Ese plan que A. R. tuvo *in mente* se manifiesta inicialmente en los *Estatutos* de la Universidad Pontificia Compostelana, redactados por A. R. en 1897, sobre todo en el cap. IV *De studiorum ordine et ratione* y en el *Programa* de cien lecciones de *Prope-déutica teológica* (1898) que viene a ser como un primer esquema mental que ulteriormente irá desarrollando. Ese plan se manifiesta también en los volúmenes publicados por A. R. de PFD a lo que hay que añadir los numerosos testimonios y alusiones de A. R. en lo publicado y en lo inédito. De todos esos testimonios y de un conocimiento profundo de la sistemática ruibaliana, recogiendo datos históricos y doctrinales, saca Casas la que le parece la mejor sistematización de PFD, es decir, el plan de la futura edición, ya parcialmente realizado en el primer volumen. En conjunto sería esta ordenación:

A) *Problemas preliminares*. Contiene el aludido *Programma Praelectionum Theologicarum* de 1898, reimpreso aquí como un primer panorama de lo que se va a explicitar a lo largo de los volúmenes de PFD. Sigue el texto d PFD, según el primer volumen publicado en vida del autor. Casas acopla a este primer volumen algunos inéditos que se relacionan con sus temas y se titulan: *El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica* (pp. 379-414), *Teoría del Dogma* (pp. 415-27), *Símbolos y evolución* (pp. 429-61), *Los criterios sobre el desarrollo de la Dogmática* (pp. 46-88), *La necesidad de medio* (pp. 489-522). Todos éstos son inéditos importantísimos que corrían en copias a multicopista entre los aficionados a A. R., con las consiguientes dudas acerca de su total corrección y que ahora se nos ofrecen impresas con total garantía. Casas aún añade la publicación de las hojas volantes hechas por el mismo autor para la divulgación de PFD y algunos otros documentos como extractos de lecturas, relación de obras en préstamo de A. R. y alguna carta ya conocida. Además una página de *Fuentes sobre el platonismo en la evolución del dogma* que puede dar alguna luz sobre el contenido del escrito perdido *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum*.

Así tenemos una nueva edición de lo que se había publicado en vida de A. R., mejorada con los títulos de párrafos que añade Casas, con las citas de fuentes perfeccionadas de manera técnica y moderna y de todos los inéditos que se refieren a problemas conexos. Hasta aquí el contenido del primer volumen de la nueva edición y la realización del primer estadio de un plan a realizar en este orden:

B) *Problemas de Historia crítica de la Filosofía*. Abarcarán los vols. II-VII con una revisión del VII, publicación póstuma preparada por C. Pumar.

C) *La sistematización de A. R.*, que Casas ordena siguiendo la teoría cognoscitiva ruibaliana de *función de adquisición y elaboración, función de deducción*. Las dos primeras funciones, *Problemas de Gnoseología y Psicología*, serán el tema del t. VIII de la edición de Pumar, ahora reeditado con una revisión a la luz de los originales y de un mayor conocimiento del legado de A. R. Seguirán los temas correspondientes a la función de deducción, *Problemas de Ontología, Problemas de Cosmología y Problemas de Teodicea* que reproducirán, respectivamente, el t. IX y X de la edición de Pumar y *Cuatro Manuscritos inéditos* del mismo Casas. En todos los casos se hacen revisiones, adiciones y complementos, añadiendo los inéditos que correspondan a los respectivos temas de cada volumen. Con los temas de Teodicea se

incluirla una nueva edición de *Naturaleza y Sobrenaturaleza* y del trabajo sobre la Ciencia Media.

En líneas generales me parece muy acertada la distribución que Casas propone. Naturalmente supone una interpretación del pensamiento del maestro, aunque bien fundamentada. No cabe otra solución. Es una organización sistemática y el anhelo de sistematización es punto clave en A. R.

Aceptando el criterio y la ordenación de Casas, me permito dos observaciones. La primera se refiere al inédito *Ente finito y ente infinito*. Casas parece quiere unirlo a los temas del t. IX de Pumar. Pienso si no estaría más acertado colocarlo con el t. X en los *Problemas de Cosmología*. A. R. trata ahí mucho de la generalización de la idea de número en el aspecto aritmético y algebraico, admitiendo el número infinito. Tal vez podría unirse con la noción de *grandor*, tratada en el t. X, con el cantorismo y geometrías no-euclideas, problemas ventilados brevemente en la *Cosmología*. Se trata solamente de una sugerencia. *Finito e infinito* está en buena parte copiado de una obra de Couturat y en lo referente al infinito en perfección podría relacionarse también con la Teodicea, pero predomina lo del número.

La segunda observación se refiere a la necesidad de atender en lo posible a la cronología de cada manuscrito. Me gusta la ordenación sistemática, pero queda el problema de la evolución, de las posibles contradicciones de un autor y el de la revisión de las propias ideas. Ayudará mucho, siempre que sea posible, la ordenación cronológica al lado de la sistemática. Comprendo la dificultad y, ocasionalmente, la imposibilidad de indicar la cronología.

Otro aspecto muy importante sería el poder distinguir, entre los inéditos, los que son apuntes, borradores, redacciones provisionales de lo que estaba ya ultimado para la imprenta y con redacción definitiva. La cronología y la posible historia de cada manuscrito puede arrojar luz.

Casas con su trabajo, técnicamente perfecto, ha hecho un gran servicio a los estudiosos de A. R. El Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior hace una obra de reparación ante la injusticia cometida con esta gran figura española, cuyo valor ha subido mucho después de la apertura consiguiente al concilio Vaticano II. Casas llama a A. R. justamente "hombre del 98". Me parece que A. R. merece ocupar un puesto destacado entre los hombres de esa generación.

La mejor manera de reivindicar esa excelsa personalidad del clero gallego es la edición iniciada.

V. Muñoz Delgado

P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, tr. por M. Montserrat y V. Bastos (Barcelona, Editorial Kairós, 1971) 260 pp., 205 x 145 mm.

El libro se presenta como un "ejercicio de teoría sociológica", que intenta "aplicar al fenómeno de la religión una perspectiva teórica general derivada de la teoría del conocimiento". Está escrito por un sociólogo que se ha ocupado insistentemente del fenómeno religioso en relación con una sociología del conocimiento.

La religión aquí estudiada se muestra *sub specie temporis*, es decir, corresponde al lado fenoménico de su realidad, que el científico, en este caso el científico social, ve como una variable dependiente en la estructura del mundo que somete a su consideración. Las configuraciones que a este nivel de estudio toma lo religioso, así como su significado funcional, son cosas explicables internamente a partir y en relación con la estructura del conjunto. Quedan completamente "al margen todas las cuestiones referentes a la verdad o ilusión última de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay teología explícita ni implícita en esta argumentación". Con los teólogos profesionales mantiene el autor una vinculación de interés personal, pero se

trata en efecto de un asunto personal, que no tiene por qué preocupar al que no sienta ese interés. El libro profesionalmente no es el libro de un teólogo, sino de un sociólogo; un sociólogo que sabe de las profundas implicaciones sociales que afectan a aquellas cosas de que habla el teólogo, al menos a su forma de hablar de ellas, y da cuenta de sus resultados sobre el particular. No pretende que la sociología diga todo lo que hay que decir sobre el hecho religioso. En apéndice final hace un excursu, innecesario dentro de la lógica del estudio, para entrevistarse con el teólogo y otear algún posible camino de legitimación teórica de su cometido.

El libro tiene dos partes, sistemática una e histórica la otra. En la parte sistemática considera la religión dentro de la empresa de construir un mundo del hombre que se da en toda sociedad, en cuya empresa la religión es uno de los momentos. Un momento abarcante y especialmente significativo, que puede entenderse en función de crear y conservar un cosmos dado, frente a toda suerte de fuerza disgregadora, confiriéndole una última sanción sacra. Esta sanción legitimadora a nivel religioso es el problema de la teodicea. El sociólogo la estudia no como sanción independiente, sino como fenómeno necesitado, por lo mismo componente, de la sociedad. Dedicar un capítulo al problema de la alienación de fuente religiosa, justo en virtud de ser la religión un poderoso agente nomizador, sancionador de orden. Todo este esquema teórico, en perspectiva dialéctica. El autor rechaza los dictados tanto de materialismo como de idealismo. La metodología dialéctica aparece particularmente fecunda como instrumento de análisis para comprender el fenómeno de la alienación.

En la segunda parte histórica estudia determinadas caras concretas del fenómeno religioso, viendo su génesis y su articulación en el universo social. Estas caras son fundamentalmente las significadas en los procesos de secularización, pluralismo y ecumenismo. Particularmente retadoras son las observaciones que describen la sociedad actual, dentro de la que el propio alcance de la religión como variable dependiente significativa parece carecer de relevancia, pasando a ser elemento no funcional en el sistema. Es el reto que corresponde recoger al teólogo en orden a decidir si la religión sociológicamente relegada a la alternativa de "retórica pública" - "virtud privada" tiene algo que decir, y ello con relevancia autónoma y con títulos de plausibilidad independiente.

No puede decirse que el libro afronte cuestiones banales. Ciertamente discurre en tono de ensayo, aunque con brillantez y profundidad. El conocimiento teológico y, por supuesto, sociológico que implican sus páginas es más que notable, como era de esperar. Intencionadamente, y con porfía demasiado explícita, se ocupa de "pagar sus deudas" a pie de página respecto a terminología e ideas de otros autores. La deuda implícita sigue siendo mayor que la deuda declarada, como no podía ser menos. Respecto a sociólogos como Max Weber hay en muchas de sus páginas dependencia confesada. Tomado en conjunto, no quiere ser un tratado exhaustivo de sociología de la religión. Tal y como es, la obra se ofrece a muchas y no triviales reflexiones de interés para todo hombre que se interese por la realidad religiosa, y no sólo en perspectiva de un "ateísmo metodológico".

S. Alvarez Turienzo

A. Utz, *Approches d'une philosophie morale*, tr. por Joachim Dinh-Thuc (Paris-Fribourg-Suisse, Ed. Beauchesne-Ed. Valores, 1972) 156 pp., 215 x 135 mm.

Breve compendio de ética fundamental, con carácter de esbozo que el autor advierte al comienzo de su libro, ofreciéndolo como "montón de desordenados manuscritos", que su colaboradora Brigitta von Galen se ha encargado de preparar para la edición. Pese a la índole de esbozo, se trata de una

ética fundamental, porque aborda los temas básicos de la moral, interesándose ante todo por ahondarlos y clarificarlos a través de una ceñida discusión crítica y a la luz de los principios metafísicos de inspiración tomista.

La obra se ha traducido también al español como *Manual de ética*, lo que recoge el título alemán. El epígrafe francés pone de relieve la forma de desarrollo que, aunque de páginas sólidas, no puede pretender ser otra cosa que una iniciación, un primer acercamiento. El profesor Utz es conocido por los volúmenes publicados de su *Ética social*.

Los problemas estudiados son los siguientes: 1) La ciencia de la ética a partir del fenómeno moral primario de "la conciencia de responsabilidad". 2) Los sistemas éticos, incluyendo el naturalismo en el que ve una degeneración de la ética, las éticas de felicidad y las éticas de deber. 3) La acción moral en sus aspectos material y formal. 4) Las normas morales. 5) Las disposiciones para obrar bien o virtudes.

S. Alvarez Turienzo

G. Lukács, *Realistas alemanes del siglo XIX* (Obras completas XI), tr. por Jacobo Muñoz (Barcelona-México, D. F., 1970) VI-466 pp. 210 x 145 mm.

Reúne este volumen XI de las Obras completas de Lukács diversos estudios de crítica sobre el realismo literario alemán. Sólo los dos breves capítulos finales se ocupan de autores extraños, de Cervantes y de Shakespeare. Prologada la recopilación en 1950, su contenido se publicó entre 1935 y 1950. El breve ensayo sobre "Don Quijote" es de 1952 y el más breve aún sobre Shakespeare de 1964, añadidos sin duda por razones editoriales. Los autores tratados son: Kleist, Eichendorff, G. Büchner, Heine, Keller, Raabe, Fontane y Goethe.

Todos ellos son tratados de modo fragmentario, en el sentido de no ser todos los que podían haberse estudiado y no estudiarse en ellos todos los aspectos posibles. Lukács se interesa por la sociología de esa literatura, mostrando cómo la obra literaria tiene sus raíces en la sociedad y cómo ella es vehículo de la crítica social. No son los problemas de forma los que analiza, sino los conflictos internos de la historia que explican el nacimiento de esas obras y que ellas a su vez iluminan. Las páginas ilustran sobre lo que ha de entenderse por el "realismo socialista", distinto del mero "naturalismo de época" en que ha incurrido la propia literatura "marxista" de la era staliniana. Los autores considerados aparecen como testigos del progreso, viendo el crítico en ellos su carácter de fermento corrosivo frente a la reacción. La inspiración marxista preside las interpretaciones, polemizando en casos contra los intentos hechos por valorar en forma distinta algunos de los nombres, sobre todo cuando esto acontece desde el fascismo y con intención de llevarlos a apoyar esa causa.

Los intereses que dominan a lo largo del volumen aparecen en cualquiera de sus páginas, por ejemplo, en las pocas (449-57) dedicadas a "Don Quijote", en las que el héroe de Cervantes actúa como disolvente del orden feudal; todo el libro refleja una crítica social de su tiempo, siendo lectura favorita de los "seres progresistas" en épocas posteriores. En el propio Sancho Panza se "percibe y hace ver la superioridad moral e intelectual del pueblo sobre las clases dominantes".

S. Alvarez Turienzo

A. J. Heschel, *Man is not alone. A Philosophy of Religion* (New York, Farrar, Straus & Giroux, 1951) XIV-306 pp., 205 x 135 mm.

Heschel, profesor de ética y misticismo en el Seminario Teológico Israelita de América, es autor de diversos libros de filosofía de la religión. Entre ellos

tiene el presente un puesto significativo como síntesis de sus preocupaciones y puesta en acción de sus métodos. Es un libro no fácil de clasificar. Desde luego se equivocará quien intente hacerlo a partir del subtítulo. Se ocupa de la experiencia religiosa, pero no lo hace desde los hábitos de lo que usualmente se entiende por "filosofía". No parte de presupuestos ni de principios. No procede ni analítica ni discursivamente. No elabora un sistema, ni remite a dogmas. Se enfrasca desde el principio en una meditación en solitario que tiene por núcleo la experiencia de lo maravilloso y que capta el sentido de lo inefable y habla de ello para llegar a la conclusión de que "el hombre no está solo".

El "sentido de lo inefable" introduce al hombre en el ámbito de lo divino. Se trata de sensibilizar al hombre para que lo vea, lo sienta y lo realice como presencia más allá de la dimensión sacra del propio mundo. Esa meditación en solitario no desdeña comunicarse con los testimonios de la historia que pueden apoyarla. Tampoco es una dejación fideísta que minimice el don de la razón. Pero es un uso lo más antipositivo que pueda darse de la razón el que ejercita. Trata de entrar y comprender el universal fenómeno religioso, pero bajo el hilo conductor de la religiosidad judía, siguiendo el mensaje religioso veterotestamentario, que presenta como *not man's vision of God but God's vision of man*: "la Biblia no es *man's theology*, sino *God's anthropology*, que se ocupa del hombre y lo que Dios pide de él más que de la naturaleza de Dios. Lo que Dios revela a los profetas no son misterios eternos, sino su conocimiento y amor del hombre. No fue la aspiración de Israel conocer lo Absoluto, sino discernir aquello que lo Absoluto pide del hombre; comunicarse con El más bien que con Su esencia" (p. 129).

S. Alvarez Turienzo

N. M.<sup>a</sup> López Calera, *Hegel y los derechos humanos*, Colección Monográfica Universidad de Granada 1 (Universidad de Granada 1971) 110 pp., 210 x 140 mm.

Hegel no elabora una teoría de los derechos humanos. Para ciertas líneas de pensamiento figura incluso como adversario de la corriente que impulsa el reconocimiento y la declaración de esos derechos. López Calera aventura la tesis conducente a vincularle a esa corriente y aduce un avance de material de prueba como corroboración de esa tesis. Ve en Hegel un espíritu altamente interesado en el curso del desarrollo político de la Europa moderna, y concretamente en fenómenos como los de la reforma inglesa y la Revolución francesa. El movimiento en pro de las libertades y la igualdad implicadas en esos hechos le interesan al máximo. En concreto puede decirse que su filosofía tiene por sustancia la libertad. En relación con su metafísica de la libertad, y como manifestaciones de la misma, se refiere a determinados contenidos de las declaraciones de derechos, como los relativos a las libertades religiosas, de expresión, de información, etc. Aunque Hegel trata de superar la versión individualista de los mismos en una fórmula en la que los intereses de la particularidad y de la generalidad quedarán armonizados.

Estas cuestiones son estudiadas por el autor en cuatro capítulos en los que se sitúa el pensamiento de Hegel en relación con el movimiento de declaración de derechos, considerando después la libertad como derecho subjetivo en el contexto de sus tres manifestaciones, como libertad externa, interna y objetiva. Se fija también en la persona en relación con la igualdad y finalmente discute la valoración hegeliana de la propiedad.

El autor trata de mostrar cómo Hegel va más allá de las concepciones clásicas de esas distintas nociones, pero sin negarlas, absorbiéndolas en el contexto sistemático de una doctrina que es mal interpretada viéndola vinculada a la sociedad burguesa o por el contrario proyectándola hacia alguna forma de totalitarismo.



López Calera, que ya en otras ocasiones se había ocupado de temas hegelianos, deja abierto el capítulo de cuestiones aquí propuestas en esbozo a ulteriores investigaciones que parece animado a realizar.

S. Alvarez Turienzo

P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel Essay sur le lexique technique des mystique musulmans* (Beyrouth, Dar el-Machreq, 1970) 440 pp., 240 x 170 mm.

Tesis doctoral, arreada con todas las formalidades propias de la Universidad. En una Introducción excelente, en cuanto a la naturaleza de la mística súfi, echamos de menos la mención de la polémica entre Asín Palacios y Masignon. El autor no menciona a Asín Palacios ni, al parecer, le conoce. Esto condiciona ya su tesis. En efecto, ya no hallamos en esta Introducción un estudio "histórico" sobre el origen del lenguaje místico entre los musulmanes, sino sólo un postulado: se supone sin más que el origen del lenguaje místico está en el Islam, lo cual es sorprendente y debiera demostrarse.

Suponiendo, pues, que el lenguaje místico de los sufíes proceda del Corán, es importante estudiar cómo se hacía la exégesis del Corán para ver cómo se conjuga la experiencia mística (que no parece propia del Corán) con una hermenéutica, que exigiría estudios históricos. Pero quizá la culpa de esto sea de los españoles, que no han continuado la polémica de Asín Palacios.

El autor reconoce un "movimiento súfi"; reconoce además que este movimiento crea un lenguaje nuevo, eso indica que la experiencia espiritual precede a la hermenéutica coránica. Pero el autor opina lo contrario. Las razones de Kalabadí, tratando de hacernos ver la relación necesaria entre Corán y mística, prueban demasiado: prueban que sólo es posible la mística en el Islam; pero antes del Islam hubo millones de místicos, contra los argumentos de Kalabadí. El problema no se resolverá con estudios formales, sino con estudios históricos, y esto en los dos frentes: en el frente oriental de Persia y Siria y en el frente occidental de Alejandría. Es inútil rechazar a Golziher (o a Asín Palacios) alegando que se trata de sufíes posteriores, neoplatónicos, etc., ya que se trata de un movimiento o tradición que no acaba de encajar en el Islam.

En cuanto al valor positivo de esta obra es inmenso. Se nos dan ciertas fichas de palabras místicas que los especialistas guardan en sus ficheros, pero que son de gran utilidad pública para entender a los sufíes; se nos ofrece una gran erudición tanto en lo que se refiere a experiencias místicas primitivas, como en lo que se refiere a hermenéutica literal y alegórica; se nos da un simbolismo serio y profundo, que todavía hoy tiene gran valor, ya en cuanto es análisis del lenguaje místico, ya en cuanto los sufíes trataron de precisar ciertas facultades humanas, ligadas al símbolo del "corazón", y que todavía hoy necesitan estudio; se nos ofrecen índices excelentes de compulsación. En suma, como instrumento de trabajo es de un valor inapreciable para los técnicos y especialistas. En cuanto a la solución del problema de los orígenes, es preciso conocer mejor el ambiente de los primeros predicadores del Corán, tanto en Oriente como en Occidente. Y esto sólo se resolverá con estudios históricos sobre las relaciones de esos primitivos predicadores del Islam con posibles fuentes, extrañas al Islam.

Lope Cilleruelo

Al-Farabi, *Deux ouvrages inédits sur la Rétorique. I. Kitab al-Hataba; II. Didascalía in Retoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabi*. Publication préparée par J. Langhade et M. Grinaschi (Beyrouth, Dar el-Machreq, 1971) 274 pp., 250 x 170 mm.

La importancia de Al-Farabi, maestro de maestros, hace que sus manus-

critos sean buscados con el mayor interés por todos los archivos y bibliotecas del mundo. Y poco a poco se van logrando buenos resultados. De este modo se nos ofrecen ahora dos obras inéditas del maestro acerca de la Retórica. Dos manuscritos, uno de Estambul y otro de la Universidad de Bratislava, sirven de base a la edición crítica del *Kitab al-Hataba*. Asimismo, un manuscrito de París y la edición de Venecia de 1515 (a la vista de la edición de 1481) sirven de base a la edición crítica del Comentario de la *Disdascalía*: se nos ofrece la traducción inédita de Hermann el Alemán; así se comprueba que es la simple traducción del Prefacio y Primer Libro del Comentario de Alfarabi a la Retórica de Aristóteles.

La lectura de estos dos libritos de Alfarabi es muy interesante. El principio de ese interés radica en que Alfarabi reduce prácticamente la Retórica a la Lógica. Esto constituye una paradoja: mientras se afirma que la Retórica es un "arte de persuadir" y por ende reclama "argumentos retóricos", se llega a una Retórica puramente lógica y abstracta, apoyada en demostraciones y silogismos lógicos. El editor da una explicación plausible: Alfarabi no quiere dejarse arrastrar por las tendencias retóricas semitas del mundo árabe, y pretende mantenerse a toda costa fiel al pensamiento de Aristóteles, al pensamiento griego, lógico y abstracto. Sin duda el Comentario de Alfarabi es parte de una obra más amplia y completa, pero en ningún caso se tratará de Retórica, sino de Lógica. Una auténtica Retórica árabe sólo se hallará en la Balaga.

La edición crítica es perfecta en lo que cabe. Ha ordenado la numeración y el plan o esquema del texto. Se tiene en cuenta que sólo tenemos aquí una obra incompleta y truncada, ordenada a un plan general. Es un excelente servicio para la compulsación y la citación. En la primera parte se coloca toda la investigación general; en la segunda parte se coloca la labor expositiva. En cuanto a la pretendida fidelidad total de Alfarabi al pensamiento aristotélico, tenemos los tres casos: a) fidelidad total, que es casi transcripción; b) coincidencia meramente formal y literal, pero con nuevo sentido; c) divergencia radical. En el conjunto de la obra Alfarabi es original, mucho más independiente de Aristóteles que Avicena y Averroes.

La *Didascalía* ofrece todavía algunos problemas críticos. Pero en conexión con el *Kitab al-Hataba*, nos ofrece un nuevo instrumento y una nueva comprobación del pensamiento original de Alfarabi. Este aparece siempre entusiasmado con el pensamiento griego, que era sin duda el de sus maestros de Bagdad; pero vive en un mundo tan nuevo, que la originalidad no le abandona nunca.

Lope Cilleruelo

A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle "Disputationes Metaphysicae" di F. Suárez* (Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1969) XII+357 pp.

La presente obra es un ensayo dedicado, como indica el subtítulo, al análisis de la estructura de las *Disputationes Metaphysicae* de F. Suárez. Como afirma G. Bontadini en la presentación de la obra, es un ensayo de carácter netamente especulativo. Consta de una Introducción General y nueve capítulos, en los que va exponiendo: la metafísica como ideal, la semántica del ser, la vía de la abstracción, el primer principio, la vía aristotélica y su valoración, la vía parmenidiana y sus inferencias, análisis de la analogía y estructura del ser finito, todo lo cual aboca a unas conclusiones, en las que recoge el fruto de su estudio. La obra se completa con unas notas bibliográficas y un índice de autores.

El objetivo del autor no es nuevo. Ya lo había acometido en dos artículos publicados en 1966, en *Rivista di Filosofia Neoscolástica*. Ahora amplía el estudio y lo perfecciona.

A juicio de Gnemmi, las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez desarrollan, de una manera original y exhaustiva, una especie de parmenidismo normativo, en virtud del cual se marca una orientación hacia la recuperación del ser que había comenzado a declinar. Del examen crítico de las mismas, se infiere asimismo, una lección dialógica y una fuerza de inspiración y de sugerencias en orden a la gran luz y a la solución del problema metafísico, connatural al hombre, y al que en cierto modo se halla condicionada la felicidad humana.

Con esta aportación, ciertamente positiva, Gnemmi puede estar satisfecho de haber contribuido a disipar el tópico, ya común, de que la postura suareziiana había jugado un papel de importancia en el proceso de declive de la metafísica clásica. Las *Disputaciones Metafísicas*, colocadas entre el ciclo clásico y el moderno, habrían servido de puente en la marcha hacia la subjetivación del ser. La contribución de Suárez habría consistido en la esencialización del ser que hacía pasar el *actus essendi* a segundo plano, para colocar en el primero al *ens generalissimum*. Pero a juicio del autor, no fue Suárez quien abrió la puerta al gnoseologismo moderno; lo que sí hizo, fue sentar ciertos principios, en los que más tarde se apoyaría Cristian Wolff para concebir la esencialización de modo que la existencia quedara reducida a simple complemento de la posibilidad. Así pues, aunque en las *Disputaciones Metafísicas* se adviertan signos de declive, como lo hace notar el mismo Gnemmi, la transigencia con las tendencias de su tiempo fue largamente recompensada por la recuperación del ser, mediante la vuelta a la vía parmenidiana, gracias a la cual reaparece la *ratio entis ut sic postulans necessitatem essendi*. Es la necesidad originaria de ser que brota como exigencia trascendental a la luz de la oposición de ser y no ser. Aquí es donde radica el elemento vivo y la aportación positiva de la Metafísica de Suárez. El elemento muerto, en cambio, se halla en la estratificación del ente, debida a la abstracción confusa o significación interna del ser que, por su naturaleza más que por la intención del autor, tiende a la idealización y evaporación del *actus essendi*.

A juicio del autor, las *Disputaciones* de Suárez deben figurar entre las obras que han hecho progresar la Metafísica, aunque reconoce al lastre que aún queda en ellas, lastre que solamente podrá eliminarse avanzando por los cauces de la vía parmenidiana.

Interesante es la nueva perspectiva que nos ofrece Gnemmi, pero no dudamos que será objeto de serias y prolongadas discusiones.

José Riesco

P. Ribes Montané, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según San Alberto Magno* (Barcelona, Ed. Balmes, 1968) 192 pp.

La gloria y el esplendor de santo Tomás de Aquino, discípulo de san Alberto, han eclipsado, en parte, al maestro; pero la universalidad de sus conocimientos en todas las ramas del saber y sus vadiosas aportaciones al acervo de la ciencia, especialmente en el campo de las ciencias naturales, de la filosofía y de la teología, son más que suficientes para justificar los sobrenombres de *Magno* y *Doctor Universal* con que se le ha venido designando a través de los siglos. No sin razón, el gran conocedor de la filosofía y teología del medioevo, Martín Grabmann, pudo escribir: "El estudio de Alberto Magno es necesario a la neoescolástica porque nos pone en contacto con una de las grandes figuras del medioevo, y porque nos ayuda a comprender el pensamiento de santo Tomás de Aquino".

Esto es precisamente lo que ha hecho Ribes Montané. Ha estudiado a fondo el pensamiento de san Alberto. Los resultados están patentes en esta y otras obras ya publicadas sobre puntos concretos de la doctrina del gran doctor.

En la presente obra nos ofrece, en primer lugar, una descripción panorámica de las corrientes ideológicas de su tiempo, para poder precisar mejor la actitud y aportación de san Alberto a la determinación de las relaciones teología-filosofía que, en aquel entonces, se hallaban en vías de aclaración.

Pasa después a exponer los presupuestos filosóficos para la conceptualización de Dios. La idea de Dios no es intuitiva, ni se logra por una iluminación superior; es deducida de la realidad sensible por el principio de causalidad. La experiencia metafísica de la realidad circundante permite a la mente humana remontarse, por el proceso de la abstracción y de la analogía, hasta alcanzar la explicación universal del ser, en el primer principio de la realidad.

Este primer principio, que debe poseer el ser en la plenitud de la pura actualidad, supera la nebulosa del infinito de Plotino, que en razón de su negatividad, viene a identificarse con la nada. Las fórmulas concretas que emplea para demostrar la existencia de Dios, son las mismas vías que después utilizará santo Tomás, bien que este lo haga con más agudeza, más precisión crítica y más profundidad. Así pues, a Dios se llega por un proceso racional discursivo, pero bien entendido que este Dios no es distinto del Dios alcanzado por la fe. La razón y la fe nos descubren dos formalidades distintas: la razón suprema de ser y la razón de divinidad.

A través de todo el estudio se revela san Alberto como el gran propulsor de la distinción clara y precisa entre la teología y la filosofía. El haber contribuido extraordinariamente a la introducción global del aristotelismo en la teología, le permitió dar una nueva orientación al conocimiento natural de Dios, buscando en El, como causa universalísima del ser, la explicación de toda la realidad. Asimismo logró desplazar el neoplatonismo subyacente con su idealismo y la teoría iluminista. Todo lo cual supone un notable progreso, sobre sus predecesores, en el conocimiento filosófico de Dios.

En resumen, Ribes nos ofrece, en la presente obra, un estudio completo sobre un tema de palpitante actualidad. Aparte de su valor histórico, tiene, entre otros méritos, el de descubrirnos a san Alberto como gran maestro de la verdad.

José Riesco

L. Bogliolo, *Guida alla ricerca scientifica e allo studio di S. Tomaso* (Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967) 199 pp.

El profesor Bogliolo nos ofrece, en la presente obra, una guía metodológica para la investigación científica, filosófica y teológica, presentándonos como modelo típico, el de santo Tomás de Aquino.

Los objetivos que el autor se propone, los expone en la introducción: proporcionar una guía metodológica a los estudiantes mejor dotados, y una ayuda a los docentes para la investigación y elaboración de la ciencia. El objetivo principal y último de la Universidad es la investigación. Incluso para la buena formación de los profesionales, que en el período de estudios frecuentan sus aulas, se hace preciso que entre los docentes haya una élite de investigadores que hagan progresar la ciencia. Por otra parte, el adiestramiento en la investigación no sólo no daña al ejercicio de la profesión, sino que lo favorece, y confiere al profesional mayor sentido de responsabilidad haciendo de él un valioso colaborador del consagrado a la investigación. Por todo lo cual, y teniendo en cuenta que a causa del crecido número de estudiantes que hoy frecuentan las aulas universitarias, muchos de ellos no pueden recibir la orientación directa de un gran maestro, cree el autor, que la presente *guía* puede prestar un excelente servicio a los mismos. Igualmente puede ser útil a los docentes para iniciar a los alumnos en el arte de la investigación.

La obra no es muy voluminosa. Intencionadamente el autor la considera como "lavoretto, volutamente di piccola mole", para que más fácilmente pueda correr por las manos de los jóvenes e infundirles el gusto de la investigación.

Aunque la *guía* se presenta como método para cualquier investigación, se ciñe más bien a la filosofía, ofreciéndonos como modelo típico, el método seguido por santo Tomás. La exposición del mismo se halla en los dos últimos capítulos de la obra. Los once precedentes están dedicados a la exposición de la metodología en las ciencias del espíritu, especialmente en la filosofía. Los apartados que comprende son los siguientes: estudios universitarios e investigación científica; ciencias auxiliares; búsqueda de libros y descripción bibliográfica; estudio y documentación doctrinal; labor crítica; síntesis y boceto del trabajo; redacción; trabajo e higiene mental; carácter espiritual del trabajo; encauzamiento de la investigación bibliográfica en filosofía, e introducción al estudio de las disciplinas eclesiásticas.

Cada sección va acompañada de amplia información bibliográfica, de subsidios dialécticos, y cuando el caso lo exige, de facsímiles para la compilación de las fichas, y de cuadros sinópticos y modelos para la corrección de las pruebas, la división del trabajo y la estructura externa de la redacción.

Los dos capítulos dedicados al método científico del Angélico son una amplia introducción al estudio de santo Tomás y la exposición de las características fundamentales de dicho método.

A través de esta exposición, se siente vibrar el alma del autor. Su admiración por el Aquinate no se limita a ponderar las excelencias del método y su universalidad. Lo considera como el método de la mente humana, y afirma que tiene validez para todos los hombres, para los occidentales y para los orientales, para los hombres de ayer y para los de hoy. Añede finalmente que, como docente en una Universidad de Roma, a la que acuden estudiantes de todas las partes del mundo, ha podido comprobar la adaptabilidad del método a todas las mentes humanas.

Estamos seguros de que no todos compartirán este criterio, pero prescindiendo de los dos capítulos dedicados al método de santo Tomás, todo el resto de la obra tiene validez universal y no dudamos que será un instrumento útil para los que se inician en la investigación y aun para los docentes. La lectura de la obra nos ha causado la impresión de que el autor ha vivido la investigación y que las normas metodológicas que aconseja, están fundamentadas en una larga experiencia.

José Riesco

C. Fabro, *Exegesi tomistica* (Roma, Cathedra S. Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1969) 449 pp.

La presente obra, juntamente con la titulada *Tomismo e pensiero moderno*, son el mejor exponente de las valiosas aportaciones del profesor Cornelio Fabro al problema metafísico. En ellas se recogen los principales artículos publicados en diferentes revistas de lengua italiana, francesa e inglesa, entre los años 1936 y 1967. La presente edición nos ofrece entre otras ventajas, la de tener a mano, en un solo volumen, el pensamiento disperso en las revistas. A ella hay que añadir la fuerza que adquieren los textos reunidos, en razón de la íntima relación que guardan entre sí. Asimismo se descubre, con profunda satisfacción, el itinerario filosófico que ha seguido el autor para llegar a esa penetración metafísica que se manifiesta en sus obras maestras. La lectura de estos artículos reunidos, hace patente la continuidad y lógica trabazón de un pensamiento que llegó a la madurez en el contacto con filósofos antiguos y modernos, y que fue progresando en profundidad metafísica hacia la aceptación de una doble trascendencia: la del *esse* con relación al *yo*, y la del *Ipsum esse* con relación a los *esse por participación*.

En realidad, el pensamiento filosófico de C. Fabro, con su empeño de presencia en la cultura contemporánea, revela un estilo y una fisonomía que le son características. Su filosofía es, ante todo, vuelta hacia el fundamento, hacia el comienzo absoluto del pensamiento y de la realidad. Reconoce a la

filosofía moderna el haber sentido, con fuerza acuciante, la instancia de la radicalidad absoluta, la exigencia de buscar un comienzo del pensamiento que no presuponga absolutamente nada. Pero es precisamente en la concreción individual de este comienzo, donde se abre un abismo entre el pensamiento clásico-cristiano y el moderno. Mientras que el primero se funda en el acto de ser, el segundo echa sus raíces en el acto de la conciencia. Esta diferencia radical, que separa el pensamiento clásico del moderno, es la que explica el ateísmo contemporáneo a que, por la fuerza de sus principios, este último necesariamente va a parar.

C. Fabro se mueve en la línea de la especulación, pero sin perderse en un abstractismo de tesis y definiciones divorciadas de la realidad. El comienzo del pensamiento no es la abstracción, sino la experiencia metafísica del ser. Esta experiencia del ser, que se encuentra al comienzo del conocer, hace advertir a nuestro espíritu su apertura ilimitada, y lo pone en movimiento hacia el absoluto. Es, pues, la exigencia del ser como acto, y consiguientemente como negación de límites, lo que nos impulsa a trascender los existentes de la experiencia, que son limitados en el ser, para encontrar su fundamentación en el Ser que es solamente ser, totalmente ser, Dios. Esta es la dialéctica de la participación que, partiendo de la emergencia del ser como acto de todo acto, nos lleva a la afirmación de Dios, fundamento del ser finito, intrínsecamente limitado por estar compuesto de esencia y existencia. Es así como encuentra una adecuada respuesta la pregunta de Heidegger sobre la diferencia entre ser y existente.

Asimismo, la doctrina de la participación es el fundamento mismo de la causalidad, de la teoría del acto y de la potencia, de la analogía del ser que afirma la trascendencia absoluta de Dios sin olvidar la relación de semejanza ontológica que une a la criatura con el Creador. En ella encuentra Fabro la solución de la problemática que plantea la teología de la desmitización religiosa. Con el proceso de *afirmación-negación-superación* se purifica y —en cierto sentido se desmitiza— nuestro conocimiento de Dios, liberándolo de la univocidad del antropomorfismo y de la equivocidad del agnosticismo.

En cambio, la filosofía moderna, bloqueada en el principio de immanencia del *cogito* o del *volo*, condiciona toda certeza y lleva en su misma entraña el virus del ateísmo. No hay puesto para Dios ni para la trascendencia, ya que si el acto del yo es puesto por la libertad como absoluto, primero e incondicionado, toda la realidad vendrá determinada por él. Por lo mismo, el dios que gobierna y domina al mundo, no puede ser otro que el yo como libertad pura, como puro obrar sin contenido, sin objetividad, sin trascendencia. Cornelio Fabro no se cansa de denunciar el ateísmo constitutivo que, por razón del principio gnoseológico de la immanencia, lleva en sí el pensamiento moderno. Reconoce que el pensamiento cristiano ha de estar abierto al diálogo con todos, incluso con los ateos, pero no a costa de confundir la verdad con el error, la trascendencia con la immanencia. Por lo mismo, la exigencia del conocimiento absoluto, que es otra de las características del pensamiento filosófico moderno, ha de ser liberada de las estrecheces del principio de immanencia, aceptando la trascendencia del ser sobre la libertad del yo. Sólo así la confrontación del acto de ser del tomismo y del acto de autoconciencia del pensamiento moderno hará viable el diálogo entre ambos pensamientos.

Creemos que, tanto la sólida fundamentación metafísica de los principios como los análisis críticos que Fabro hace de ambas posturas, proyectan luz suficiente para orientar rectamente a todo aquel que, libre de prejuicios, se proponga hallar una solución auténtica a los problemas fundamentales que hoy tiene planteados la filosofía.

José Riesco

G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, tr. del alemán por Manuel Sacristán, 2.ª ed. (Barcelona, Ed. Grijalbo, 1970) 551 pp.

La intención básica de esta obra es histórico-filosófica: Mostrar cuál es el verdadero pensamiento filosófico de Hegel en su juventud, es decir, desde 1793 hasta 1807, durante su permanencia sucesivamente en Berna, Francfort y Jena. Intenta demostrar el importante papel que ha desempeñado en el pensamiento de Hegel su ocupación acerca de los problemas de la economía, tanto en la situación económica de la época como en las teorías económicas contemporáneas. De aquí resulta que es falsa la interpretación vitalista de Hegel, como si éste hubiese sido el padre del irracionalismo contemporáneo.

Lukács es marxista; pero eso no le impide percatarse de los errores de algunos defensores del marxismo y ver claramente la situación general. Tanto en el Oeste como en el Este impera una orgullosa y miope renuncia al conocimiento de la realidad objetiva: en el Este esa renuncia se presenta bajo la forma de dogmatismo staliniano; en el Oeste, como neopositivismo restaurador. Lukács es enemigo de ambos: y en esto lleva la razón.

En lo demás ya no es tan claro que su interpretación de Hegel sea acertada en todo: este libro ha tenido la fortuna de ser combatido desde contrarios frentes, el stalinista y el capitalista, y por varios hegelianos alemanes. Para justipreciarlo, conviene tener presente que Hegel es un gran pensador, pero el contenido de su filosofía está lleno de ambigüedades; no sin razón sus mismos e inmediatos discípulos se dividieron acerca del sentido de su sistema. Junto con esto, Lukács es un investigador metódico y concienzudo, consciente de la complejidad del asunto y de la dificultad de llegar a conclusiones ciertas y convincentes para todos los estudiosos de la filosofía.

Lukács enfoca las teorías de Hegel desde el ángulo de visión marxista. En fuerza de la cual sostiene: para entender plenamente el papel de Marx en la historia del pensamiento alemán, es del todo imprescindible un real conocimiento de Hegel, de su grandeza y de su límites. Asimismo está firmemente persuadido de que Marx es un filósofo típicamente alemán y por eso se empeña en mostrar "las raíces típicamente alemanas de la obra vital de Marx"... y "lo profundamente alemana que es su obra" (p. 15). Todo esto trata de aclarar este libro. En buena parte lo consigue. También se esfuerza por demostrar en numerosos lugares el anticristianismo de Hegel; su poco aprecio de toda religión; y hasta sus puntas de panteísta y de ateo. En esto ya es menos convincente. Pero lo más característico de Lukács es que intenta hacer ver cómo Hegel deriva sus conceptos fundamentales y sus teorías —aun las más abstrusas— del estado económico y social de su época (La "Ilustración", la Revolución francesa, Napoleón, del que fue un admirador entusiasmado, celebrando incluso su victoria sobre Prusia, la situación atrasada de Alemania, etc.); y la superioridad filosófica de la dialéctica materialista (Marx, Engels...) sobre la idealista. Esto es lo que hace que varios juicios de Lukács resulten tendencioso y sean discutibles.

Enjuiciando esta traducción española y para españoles, quizá no resulte descaminado el notar que entre la abundante bibliografía que contiene el libro bajo el título "Índice de nombres y de títulos" (pp. 545-51) no se cita a ningún español ni a ningún autor de idioma castellano. Puede asimismo recordarse que tanto el autor (Hegel) como el comentador (Lukács) aducen numerosas referencias, a lo largo de la obra, a la historia económica y social de numerosos países orientales y europeos. Pero referente a España, sólo se encuentra una de Hegel, a saber: "Bajo el signo de la cruz han asesinado los españoles en América linajes enteros" (p. 237). Por donde se ve que la consigna de desconocer (y hasta calumniar) a España y a los españoles continúa vigente entre ciertos investigadores europeos.

Pelayo de Zamayón

*II Congreso Nacional de Filosofía: A. Caturelli, La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971) 373 pp., 200 x 135 mm.

Es extraordinario el interés que ofrece para el mundo filosófico español esta obra en la que el profesor Caturelli, refundiendo trabajos anteriores, presenta una historia del pensamiento argentino que, en muchos puntos, ha de considerarse exhaustiva por lo que toca a la documentación aquí reunida. Podríamos afirmar que todo lo digno de mención que ha producido el pensamiento en Argentina desfila por estas páginas, desde los orígenes en la época colonial hasta los más jóvenes filósofos de hoy.

Después de un capítulo introductorio, los diez capítulos de la obra podrían agruparse en tres partes distintas. Hay una primera fase puramente receptiva de tendencias foráneas, a veces a nivel de simple glosa; lo más importante sería la consolidación del positivismo, cuyo más brillante expositor es J. Ingenieros (pp. 56-59). Este amodorramiento fue sacudido por las visitas de filósofos extranjeros —F. Krueger, Ortega, Morente— o permanencias largas de otros —caso de Mondolfo—; unido ello a la labor del gran maestro A. Korn, se forma un grupo de filósofos que asimilan las doctrinas más recientes, con gran originalidad a veces, y cuyo prototipo podría ser la obra amplísima y decisiva de F. Romero (pp. 117-119), al frente de un notable grupo que va a sentir las influencias del existencialismo y filosofías afines (Astrada, Pucciarelli, Estiú, etc.). Una tercera parte está representada por la "filosofía cristiana", expresión amplia que el autor va estudiando geográficamente y que abarca lo mismo el tomismo tradicional de O. N. Derisi (pp. 228-232), la filosofía personalista cristiana de I. Quiles (pp. 252-54) u otras filosofías influidas por el agustinismo de Sciacca y de las que el propio Caturelli es figura muy representativa (pp. 205-8). Se podría considerar como corolario de esto una serie de investigaciones concretas en el campo de la lógica y de la epistemología ( pp. 326-49).

El pensamiento argentino ha ido creciendo en cantidad y también en calidad. Es impresionante la documentación que usa el autor y servirá como un gran instrumento para el conocimiento de la filosofía en Argentina, independientemente de la justeza y las simpatías personales del autor por cada obra estudiada. Podría ser esta obra un buen punto de partida para romper de una vez el hielo entre hermanos que piensan en la misma lengua y que la barrera del Atlántico ha ido haciendo mutuamente extraños. La obra que reseñamos lleva un índice de autores que la harán muy manejable, dadas sus especiales características. Hay que agradecer al autor y al reciente Congreso Nacional (Córdoba) el gran servicio que a todos nos han prestado.

A. Pintor-Ramos

*II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía contemporánea* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971) 277 pp., 200 x 135 mm.

Este volumen es un anticipo de los trabajos que se presentaron y discutieron en el II Congreso Nacional de Filosofía argentino, recientemente celebrado en Córdoba bajo la presidencia de Caturelli. Se han seleccionado para esta publicación 18 trabajos, que tienen en común su preocupación por algunos de los temas más agitados en la actual reflexión filosófica; algunos de sus autores cuentan entre los más jóvenes y prometedores de la filosofía argentina.

Intentaremos agruparlos según su temática. A varios filósofos preocupa el sentido y la justificación de la filosofía en el mundo de hoy; así: J. L. García Venturini, 'La filosofía' (pp. 65-73); R. Maliandi, 'Sentido, función y vigencia de la filosofía' (pp. 99-109); F. Miró Quesada, 'Filosofía y racionalización del mundo' (pp. 111-34). La fenomenología cuenta con un gran espe-



cialista en M. A. Presas, 'Husserl en los límites de la fenomenología' (pp. 173-184). Lo mismo se diga de Heidegger y el existencialismo, uno de los temas más tratados: C. L. Ceriotto, 'La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger' (pp. 13-25); R. Echaury, 'Ser y realidad en *El ser y el tiempo* de Heidegger' (pp. 45-51); M. Verstraete, 'Fenomenología como hermenéutica: Fenomenología del pensar del ser' (pp. 261-77); O. N. Derisi, 'El ser en el existencialismo materialista de Jean-Paul Sartre' (pp. 33-44); N. García Canclini, 'Merleau-Ponty leído después del estructuralismo' (pp. 83-98). Este último trabajo introduce otro tema muy actual y muy debatido desde distintos puntos de vista: R. Prochter, 'Acerca del concepto de experiencia en la antropología estructural' (pp. 185-205); J. Szabón, 'El modelo semiológico y la reflexión filosófica' (pp. 207-40); J. Uscatescu, 'El estructuralismo en el arte' (pp. 241-259): Finalmente, hay una serie de trabajos de reflexión personal, profunda a veces, sobre distintos temas: B. Aybar, 'El pre-ser, la nada y la trascendencia' (pp. 7-12); E. D. Dussel, 'Metafísica del sujeto y liberación' (pp. 27-32); L. Farré, 'La autosatisfacción del hombre' (pp. 53-63); P. Gochet, 'La significación de las frases falsas' (pp. 75-82); O. V. Oñativia, 'Percepción e imagen' (pp. 135-49) y D. Pró, 'Problemas de la historiografía de las ideas' (pp. 151-71).

Los trabajos son muy heterogéneos y desiguales en valor, como es habitual en este tipo de publicaciones; en conjunto, el volumen deja una magnífica impresión de seriedad en los investigadores y profundidad filosófica. Hasta que tengamos las actas del congreso no podremos saber su alcance, pero este adelanto parece indicar que se ha conseguido un excelente nivel; la mayoría de los trabajos aquí reunidos merecen ser consultados por los interesados en sus temas, aunque tampoco dejarán a todos satisfechos y unas veces parecerán demasiado esquemáticos y otras unilaterales. El volumen está editado modestamente, pero de un modo digno y agradable.

A. Pintor-Ramos

M. F. Sciacca, *La libertad y el tiempo*, tr. por J. J. Ruiz Cuevas (Barcelona, Luis Miracle, 1967) 346 pp.

Esta obra forma el volumen vigésimo segundo de la edición italiana de las obras del fecundo filósofo y el quinto de la serie teórica dedicada a la "filosofía de la integralidad", la denominación que Sciacca prefiere a la de "espiritualismo" con adjetivo o sin él. Irónicamente habla el filósofo de la inactualidad de su modo de pensar que enlaza con la línea de Platón, Agustín, Pascal y Rosmini; en definitiva, juzga el autor que se trata de algo perenne que está por encima de los problemas muy concretos y limitados quizá del momento presente; así se comprende la sorprendente frase de que la obra está escrita "con y en el espíritu de un Padre de la Iglesia en el mundo de hoy" (p. 10).

Libertad y tiempo: dos problemas para Sciacca íntimamente conexiones y que son capaces de poner a prueba las virtualidades de cualquier filosofía porque frente a ellos, como dice el autor, la cabeza da vueltas. El punto de vista es decididamente metafísico y quedan muy en segundo lugar los problemas psicológicos concretos; la obra es una larga meditación muy reacia a todo tipo de resumen. La libertad sería ya mal enfocada si se pregunta por ella desde fuera, pues "pensar la libertad es ya vivir en ella" (p. 14). Libertad no es pura espontaneidad, tampoco ha de plantearse en el plano de los condicionamientos infraespirituales del ser humano; esos condicionamientos existen y son reales, pero la libertad se alza por encima de ellos asumiéndolos. Frente a la libertad exterior o libertad de "elección", la libertad humana es fundamentalmente libertad de "escogimiento" o libertad interior (pp. 75 ss.); la dialéctica de ambas marca el transcurrir de la libertad auténticamente humana.

También el tiempo tiene una vertiente exterior —“tiempo de la vida”— y otra interior posibilitada por ésta —“tiempo de la existencia”—. Este segundo es activamente creado por la voluntad libre; tiempo y libertad proceden ambos de Dios que los donó al hombre para que este vaya acortando el abismo infinito entre él y la Eternidad (p. 112), un abismo en definitiva incolmable, por lo que el tiempo humano tiene un principio pero no puede tener un fin, como no lo puede tener la tarea de la voluntad humana.

Este es el tono reflexivo de esta obra que termina con una impresionante meditación escatológica (pp. 328-39) en la que las fronteras entre filosofía y teología se desdibujan para colaborar a una tarea común. Toda la obra es un poderoso manifiesto a favor de una libertad auténticamente humana, alejada por igual de una pura espontaneidad inconsistente y de un planteamiento objetivista que traicionaría su esencia.

Ciertamente, dudamos que el hombre de hoy, prisionero de sus prisas, tenga aún tiempo para obras de este tipo, fenómeno quizá lamentable porque en pensamiento del autor, independientemente de que se acepten o no sus ideas, está cuajado de profunda reflexiones y muy fecundas intuiciones. La traducción es correcta dentro de lo que cabe en un estilo que explota al máximo las virtualidades de su lengua y a veces se hace difícil de reproducir aun tratándose de dos lenguas tan próxima como en este caso; la presentación esmerada.

A. Pintor-Ramos

*Actas da assembleia Internacional de Estudos Filosóficos* (Braga, Revista portuguesa de Filosofía, 1969) 388 pp., 235 x 160 mm.

Esta asamblea fue convocada en Braga del 29 al 31 de octubre de 1967 para celebrar los primeros 25 años de la *Rev. Portuguesa de Filosofía* —el volumen es una tirada aparte de la misma— y la elevación de la facultad filosófica bracarense a primera facultad de la Universidad Católica portuguesa. El tema propuesto era *El hombre como persona. Problemática de su dimensión metafísica, religiosa, histórica y social*. Tema tan vasto dio lugar a varias ponencias y comunicaciones de diversa índole; se publican aquí 34, debidas fundamentalmente a filósofos lusos y españoles, de las que seleccionemos las que parecen más importantes.

En la sesión de apertura pronunció una brillante conferencia A. Freire sobre 'Eros platónico y Agape cristiana' (pp. 19-36) en la que se defiende la originalidad de la segunda frente al primero. También E. Elorduy definió las 'Características esenciales del humanismo occidental' (pp. 38-53). La primera sección lleva el título general de 'Antropología y filosofía de la religión' y habría que destacar aquí el bien planeado y documentado trabajo de J. Gómez Caffarena, 'Existencia humana y ateísmo' (pp. 57-73). La siguiente sección —'Antropología y fenomenología'— incluye el trabajo de A. F. Morujão, 'Subjetividad e intersubjetividad en Husserl' (pp. 81-100), título un poco restringido que esconde en realidad una introducción bien documentada al pensamiento husserliano. Dentro de la amplia sección 'Problemática antropológica' destaca el aleccionador trabajo de M. C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, 'La dimensión temporal definidora de una antropología en S. Gregorio de Nisa y Bergson' (pp. 153-68), el amplísimo trabajo de E. Colomer, 'Socialización y personalismo en Teilhard de Chardin' (pp. 168-201) y el de M. T. Antonelli, 'La dimensión de lo humano y lo temporal' (pp. 246-60). Siguen luego dos amplios trabajos sobre la historia del pensamiento portugués como el de J. A. Côte-Real sobre Silvestre Pinheiro Ferreira (pp. 306-28) o el de J. A. Pinto Ferreira sobre Uriel da Costa (pp. 329-43). En la sesión de clausura destacamos el trabajo sobrio y diáfano de J. Moreau, 'Dios, el alma y el mundo en la filosofía clásica y la filosofía contemporánea' (pp. 376-82), que cierra el volumen.

La asamblea ha sido un indudable éxito, a pesar de ciertos barroquismos retóricos que aparecen con cierta insistencia en algunos trabajos y que no añaden nada a la claridad y el valor. Como pulso de la vida filosófica en Portugal es un hito importante, aunque hayan sido filósofos extranjeros gran parte de los presentes. Sólo resta desear a la *Rev. Portuguesa de Filosofia* y a su excelente y valiosísimo *Boletín bibliográfico* una larga vida en ese puesto piloto que desempeña dentro de la vida filosófica del país hermano.

A. Pintor-Ramos

H. Beck, *El Dios de los sabios y de los pensadores. El problema filosófico de Dios*, tr. por M. Marín Casero. Biblioteca hispánica de Filosofía (Madrid, Ed. Gredos, 1968) 167 pp.

Es esta una obrita bastante chocante por varios conceptos. Para comprender su alcance hay que tener presente que se trata de unas conferencias dadas por el autor a alumnos preuniversitarios y, por tanto, será una divulgación de ideas familiares a todo filósofo. Resulta por ello chocante que se incluya en una colección especializada en filosofía, sin que comprendamos con exactitud la justificación de esto.

En un primer capítulo se plantea el problema de la mano de la filosofía de la religión partiendo de la constitutiva religiosidad del hombre; el cumplimiento de esta aspiración implica para el autor no un subjetivismo, sino la racionalidad: "el acto religioso es, en cuanto acto humano-pleno (*sic*), no un proceso mecánico ciego, sino una obra libre de religación consciente y responsable y de conversión a Dios, al que ya desde el origen nos vemos vinculados y referidos" (p. 15). Distinguidos al modo tradicional el conocimiento filosófico y teológico, se pasará en el segundo capítulo a examinar algunas de las soluciones filosóficas al problema de Dios. El tercer capítulo desarrollará la estructura de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, para tratar en el capítulo cuarto el problema de la esencia divina. El capítulo quinto, que cierra la obra, volverá de Dios al mundo, a través fundamentalmente de los conceptos de Creación y Providencia. Como advierte el mismo autor (p. 61), todo ello dentro de los cuadros tradicionales de la llamada *philosophia perennis*, de la que la obra es en realidad una vulgarización sin demasiada profundidad y esquivando siempre los problemas más difíciles y más delicados.

El segundo capítulo, contra lo que harían esperar otras publicaciones del autor, es el más endeble. Serán muchos los que protestan de la anacrónica y abandonada interpretación que incluye a Kant dentro del "escepticismo" (pp. 41-46); resultará muy chocante, a pesar de la nota justificativa del autor, que se incluya a Hegel en el "ateísmo" (p. 54) y la interpretación de Nietzsche, dentro del mismo apartado, sonará muy poco consistente. Por su parte, los especialistas en filosofía antigua quedarán completamente decepcionados con las simplistas interpretaciones de Platón y Aristóteles (pp. 58-59). Quizá para un lector de cultura superior, pero sin conocimientos especiales en estas cuestiones, serían inútiles este tipo de precisiones; si es a él a quien se puede dirigir la obra, es completamente inútil para el lector español la bibliografía que cierra el volumen.

Es este tipo de lector el único que podría aprender algo en esta obra, traducida con una excesiva esclavitud a la letra del texto original en un castellano poco ágil y legible. Nos parece sinceramente que la Edit. Gredos, tan benemérito en ediciones de obras filosóficas en España, añade muy poco a su ganado prestigio con obras de este tipo.

A. Pintor-Ramos