

RECENSIONES

J. L. Abellán, *Filosofía Española en América (1936-1966)* (Madrid, Ed. Guadarrama, 1966) 325 pp.

— *La cultura en España. (Ensayo para un diagnóstico)* (Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1971) 348 pp.

— *Sociología del 98* (Barcelona, Ed. Península, 1973).

La aportación del Prof. J. L. Abellán a la historia de la filosofía española contemporánea es cuantiosa. Sus ensayos de crítica pergeñan ya hoy una imagen erudita del pensamiento español en el siglo XX. De sus publicaciones hemos seleccionado las tres citadas. La primera y la tercera nos presentan dos sectores cualificados del pensamiento hispano: el Exilio y la Generación del 98. La segunda nos ofrece un panorama general, en el que están presentes no solamente profesionales de la filosofía, sino también algunos nombres provenientes de las Letras.

La *Filosofía española en América* es un estudio sobre la emigración intelectual de los años 1936/39. El criterio cronológico no es exclusivista. Se incluyen también nombres que marcharon después del 39. El volumen se halla dividido en cuatro partes. Precede una introducción en la que se hace un recuento de las características generales de la "emigración filosófica"; las partes 1.^a, 2.^a y 3.^a pasan revista a los principales protagonistas; la cuarta completa la abundante nómina de españoles dedicados al quehacer filosófico en el exterior.

El autor asigna a la filosofía en el exilio los rasgos siguientes: ubicación física de la mayoría en América, con dos núcleos importantes: México y Venezuela; una influencia común: el pensamiento de Ortega y Gasset; adscripción a una determinada ideología política: el liberalismo; actitud más bien neutra, despolitizada, respecto a los sistemas vigentes en los países de donde se es huésped; entronque permanente, conscientemente querido, con los valores culturales hispanos; participación activa y vinculación a la tradición filosófica hispanoamericana, sobre todo Gaos. Ferrater Mora prefiere, por el contrario, asimilar elemento norteamericano; participación determinante en empresas culturales hispanoamericanas: editoriales, universidades...; finalmente se percibe aún vigente la separación entre las llamadas Escuela de Madrid y Escuela de Barcelona.

Las partes 1.^a, 2.^a y 3.^a se componen de una serie de estudios monográficos sobre la obra y pensamiento de las figuras más relevantes de la emigración: Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora. Son los representantes de lo que el autor califica de "filosofía catalana". La "herencia de Ortega" aparece recogida por José Gaos, Luis Recaséns, Manuel Granell, Francisco Ayala y María Zambrano. Son los autores que nos presenta la parte segunda. Siguen dos enjundiosos estudios, los correspondientes a la parte tercera, en los que se analiza el pensamiento de dos independientes: J. D. García Bacca y Eugenio Imaz. Finalmente Abellán confecciona una amplia lista de españoles que tanto en Latinoamérica como en Estados Unidos cultivan temas más o menos afines a la filosofía. La gama va desde los historiadores de las ideas a críticos literarios pasando por sociólogos o pedagogos: C. Sánchez Albornoz, Américo Castro... Si hubiera que seleccionar algunos de los estudios que integran el presente volumen, me decidiría por los dedicados a Ferrater Mora, Gaos y García Bacca. Versan sobre quienes quizá son los pensadores más potentes del exilio. El autor deja traslucir esta valoración en el detalle y extensión de los análisis.

El volumen titulado *La cultura en España* intenta esbozar la situación cultural —especialmente filosófica— de España a partir de 1939. Un estudio preliminar: "La cultura en España. Notas para un diagnóstico", repasa las actitudes políticas hacia la cultura durante el periodo reseñado y analiza la actividad de los ensayistas y novelistas más cualificados. Las actitudes políticas reflejan reserva, escaso apoyo, cuando no abierta oposición al desarrollo ideológico. Mucho más positivas se muestran las casas editoriales; y algunas entidades privadas en sus relaciones con el medio cultural. El

autor analiza cuantitativamente algunos datos que poseen largo alcance para una valoración cualitativa del problema estudiado: elevación de la tirada de los libros, aumento de títulos por año, importancia del mercado exterior, abundancia de traducciones, indiscriminación y ambivalencia de muchas de ellas...

Los capítulos siguientes van deshilando los grandes contenidos temáticos del pensamiento español actual: la cultura, el quehacer filosófico, la antropología, la política, el marxismo, la historia, la historia española, etc. A través de las páginas desfilan las figuras más salientes del momento cultural: J. Marías, M. Granell, Ferrater Mora, A. Pescador, C. Castilla del Pino, Tierno Galván, Gustavo Bueno, Buero Vallejo... Retornan algunos nombres del exilio como los de Gaos y Xirau, etc. Se tiene en cuenta, incluso, la filosofía de consumo impartida a través de la "explicación" y se recogen algunas de sus aportaciones posteriores al 1967, fecha de publicación de la *Filosofía española en América*. Los temas y las personas avalan la tesis de quienes quieren poner de relieve la importancia del ensayo y de la filosofía en el panorama cultural español de la postguerra.

El ensayo: *La sociología del 98* nos ofrece lo más granado de las preocupaciones del autor sobre un tema rumiado durante más de una década: la Generación del 98. El libro quiere presentarnos algunas perspectivas inéditas de aquella, descubiertas a lo largo de los años dedicados al estudio de sus figuras más representativas. En el prólogo se nos dice que tras los diversos ensayos late un trasfondo común: "la preocupación sociológica en sus variantes más diversas, ya sea de tipo antropológico, psicológico o político y la orientación social propiamente dicha". Es lo que el mismo título del volumen quiere dar a entender y lo que el autor pone en práctica sobre todo en sus ensayos sobre Maeztu y Unamuno.

Los ensayos recogidos en el libro habían sido publicados anteriormente en diversas revistas: *Cuadernos americanos*, *El Urogallo*, *La torre*, etc. En todos ellos aparece de nuevo el talante de un ensayista crítico, en forcejeo constante con el contexto cultural de la España contemporánea. El primer trabajo: "Claves del 98: un acercamiento a su significado", nos recuenta los elementos que podrían asignarse a una posible "esencia generacional". Desfilan a continuación los protagonistas de la aventura: Azorín, Baroja, A. Machado, Maeztu, Unamuno, Valle Inclán. El autor evita hábilmente un riesgo, que amenaza a este tipo de trabajos: las generalidades, los datos ya sabidos, los tópicos usados... Y lo evita manteniendo la intención del ensayo, que es a la vez el hilo conductor que le confiere unidad de perspectiva: el trasfondo social y antropológico que subyace a la lírica de Machado, a la prosa atormentada de Unamuno o a las excentricidades de Valle Inclán.

Libro como los del Prof. Abellán son de primera necesidad para determinar la "conciencia hispana". Lo son porque urge una revisión y un repensamiento críticos de nuestro pasado y de nuestro presente. Nos resta mucho por andar en ese camino. Está ante nosotros la ingrata tarea del pequeño trabajo de erudición histórica o de crítica ideológica, de hacer retornar un pensador al escenario de nuestra historia o de socavar la peana de algún ídolo: el trabajo previo para construir las síntesis globales que permitan decir quiénes fuimos y quiénes somos. Es en este contexto donde hay que situar y valorar los esfuerzos del autor. Sus páginas son ya para nosotros un fruto en sazón y, más aún que esto, gérmenes alentadores de esperanzas.

J. M. G. Gómez-Heras

J. Marías, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (Madrid, Rev. de Occidente, 1970) 318 pp.

A pesar de las críticas arqueológicas del estructuralismo al "hombre" como categoría del conocer, el problema antropológico sigue revistiendo carácter inundatorio en el pensamiento actual. Se sabe que esta disciplina adquirió madurez dentro del pensamiento de Max Scheler que la entendía como un intento de dar una respuesta *objetiva* a la pregunta "¿qué es el hombre?". J. Marías no acepta que tal planteamiento sea suficientemente radical (pp. 44-48), sino que lo cree cosificante; de lo que se trata es de buscar la realidad radical que tiene que ser siempre *mi* vida, realidad absolutamente distinta de las demás.

Las cosas se reducen a su ser presente, mi vida se distingue de ellas por su condición *futuriza*, lo cual supone que el ser humano tiene que estar siempre haciéndose a través de un proyecto vital que, condicionado por el pasado, está volcado al futuro

(pp. 23, 97). En esa condición *futuriza* el pasado es la *circunstancia* con la que hay que contar como uno de los polos de referencia de mi vida. Todo ello, en rigor, se mueve en el plano de la metafísica.

La respuesta de Marías a la problemática antropológica estaría en el desvelamiento de lo que él llama "la estructura empírica de la vida humana". De un modo general, "el hombre es *el animal que tiene una vida humana*" (p. 83), respuesta a primera vista puramente tautológica, pero que se empezará a comprender si se piensa en la distinción orteguiana entre "biología" y "biografía". Para que la vida humana concreta pueda desarrollarse necesita de una serie de estructuras que, descubiertas a través de cada vida concreta, tienen valor apriórico frente a cada modo individual de vida; tales estructuras son la temporalidad, la corporeidad, la sexualidad, la finitud, etc., algunas de las cuales Marías va estudiando a lo largo de los treinta capítulos de la obra. Este es el plano de la Antropología, que trata de una realidad "radicada" —el hombre— la cual debe remitirse a la realidad radical que es la vida, objeto de la metafísica: "*La antropología en el sentido pleno y adecuado del término sería la ciencia de esta estructura empírica; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica*" (p. 94). Así se explican el título y el subtítulo de la obra.

El autor advierte que se trata de una obra madurada durante muchos años. Como esos años están jalonados por ocho gruesos tomos de obras, sin contar algunos trabajos no recogidos allí, Marías pensó que su trayectoria filosófica es lo suficientemente conocida como para poder descargar esta obra de referencias al pensamiento ajeno. Con ello se consigue una obra indudablemente más fluida y las referencias implícitas tampoco son difíciles de identificar. En este sentido, quizá Marías haya conseguido un equilibrio notable entre una erudición indigesta y un "espléndido aislamiento".

Aun para aquellos que no compartan el planteamiento del autor, que exige desde luego compartir muchas más cosas que esta obra, el libro está lleno de fecundas sugerencias. Escrito en un lenguaje atractivo como era de esperar del ilustre académico de la Lengua, la obra tiene esa presentación modesta pero digna que ha hecho habitual entre nosotros el benemérito editor.

A. Pintor-Ramos

M. Granell, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (Madrid, Rev. de Occidente, 1969) 528 pp.

Esta obra es el *Opus magnum* de M. Granell, el joven discípulo de Ortega que desarrolla su actividad profesional en Caracas, lo cual implica un alejamiento de nosotros que se hace más que geográfico y desgraciadamente no se le presta la atención que merece. El pensamiento de Granell es decididamente antropocéntrico en el sentido de que el hombre es el centro de su reflexión; ello conduce, además, a una actitud condescendentemente humanista.

El motivo central de su reflexión podría sintetizarse así. El hombre es un ser inconcluso que se encuentra frente a un mundo *inhóspito*; esto significa para él un reto que pone en movimiento su capacidad creadora e inventiva para construirse un mundo y para construirse a sí mismo; por esta razón, el hombre no puede ser nunca objeto de una definición lógica, ya que sólo es lo que él mismo se hace. El hombre es esencialmente un *tecnita* que significa capacidad de interrogarse, de imaginar y de producir situaciones nuevas. Tal punto de vista lo había adelantado ya Granell (Cf. *El hombre, un falsificador* [Madrid 1968]) y pone sumo esmero en distinguir su doctrina de la del *Homo faber*, de un alcance mucho más limitado (pp. 48, 61-63). El hombre se ve obligado a construir su *morada*; por eso, Granell no intenta ninguna "antropología" en sentido clásico, sino que propone el neologismo *Ethología* (Idea que aparece ya en su obra *El humanismo como responsabilidad* [Madrid 1959] 77-102). La primera parte de la obra está dedicada al desarrollo de este tema (pp. 75-274). En tal tarea, el hombre no se encuentra solo, sino que se encuentra con otros hombres que pueden ser para él ayudas o rémoras; lo que supone esta *vecindad humana* es el objeto de la segunda parte (pp. 275-528). Todo el mundo humano, en su más amplia acepción que comprende el mundo de la naturaleza y del espíritu, incluyendo al propio hombre como parte de ese mundo, son producto de la capacidad inventiva del hombre que se pone en marcha por la radical indigencia humana (pp. 57, 321).

Tan prosaica indicación del planteamiento de Granell no guarda ninguna analogía con la riqueza de su contenido. Poca duda cabe que la idea de base es de clara raigam-

bre orteguiana y, efectivamente, sin servilismos estériles la presencia de Ortega es continua a lo largo de estas páginas que representan sin duda uno de los resultados más interesantes que la escuela orteguiana ha producido. Al lado de la influencia determinante de Ortega, está la muy notable de Heidegger. Ello determina una originalísima lectura, a veces chocante pero siempre sugestiva, de la historia del pensamiento con aportaciones de gran interés.

Granell ha conseguido un modo personal de expresión. Su estilo, con profusión de términos nuevos o viejos muy remozados, es un continuo esfuerzo de domesticación filosófica del lenguaje. La obra es lo más opuesto a un tratado sistemático; obliga a la reflexión y es muy poco apta para los amigos de lecturas salteadas. Diríamos que está escrita en dos textos con ritmos muy distintos: el texto fundamental y una profusión de notas —quizá un tercio del no despreciable volumen en letra menuda— que cumplen la tradicional función del aparato crítico, pero al mismo tiempo significan más amplios desarrollos del pensamiento. Resulta molesta la disposición editorial de colocarlas al final de cada capítulo.

Creemos que se trata de una obra conseguida dentro de la bibliografía filosófica en lengua castellana; la dificultad de recorrer sus tortuosos meandros queda ampliamente compensada por lo provechosa que resulta su lectura. Su idea de base merece ser atendida y discutida y, por ello, no deberíamos permitir que se hiciese realidad el amargo presagio del autor, para vergüenza nuestra tantas veces confirmado: "También sé —doloridamente lo confieso— que suele despreciarse el filosofar en castellano, que mi voz no convoca la deseable audiencia, que quien vive en país ajeno no es de ninguno" (p. 10). Sería una lástima porque la obra no lo merece.

A. Pintor-Ramos

G. Bueno, *Ensayos materialistas* (Madrid, Taurus, 1972) 473 pp.

El profesor de Oviedo quiere ofrecer en esta obra, de título engañoso, la estructura básica de su pensamiento apuntado, pero no del todo explícito, en obras anteriores.

Insiste el autor en que se trata de una obra "académica" y ello justifica el tecnicismo formalista que es afán de precisión ciertamente, pero también más de una vez ornato exterior que no aclara en nada su ya de por sí difícil pensamiento.

El propósito del autor queda resumido en estas líneas: "El materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otros. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda verdadera filosofía ha de ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecerse como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada, reinterpretación" (p. 24). "Materia" nos parece aquí un término que equivale —e interpreta al mismo tiempo— todo lo "real"; por eso, en la concepción de G. Bueno, la filosofía no debe ser materialista, sino que *tiene que serlo* porque filosofía es conciencia crítica de lo real y éste, tal como se presenta en la ciencia, es materia.

Distingue el autor dos niveles de materialismo: el "mundano" y el "académico" y recurre para tal distinción a Kant; no se identifican con materialismo "vulgar" y "científico", sino que el primero es el desarrollo de la conciencia histórica en el manejo de lo inmediato ("sólido o líquido": p. 41), mientras que el segundo es una prolongación y ampliación del campo del primero, cuyas conquistas conserva.

El concepto de "Materia" se convierte así en la base de una Ontología de lo real, el verdadero propósito de la obra. En su estructuración general, G. Bueno recurre a la clásica de Wolff; así, habrá una "Ontología general" de la Materia que es el objeto fundamental del primer ensayo, sobre todo del cap. VI y "Ontologías especiales" que, lo mismo que en Wolff pero por razones distintas, son tres y comprenden los tres grados de la materialidad: el primero vinculado a los sentidos externos, el segundo a los internos y el tercero a operaciones más complejas como la imaginación (pp. 291-325). Esta distinción de dos niveles, que el autor llama su principal "descubrimiento" (p. 45), lleva a una visión ternaria de la realidad superadora de las visiones "binarias" del idealismo y del *Diamat* y el autor cree descubrirlas ya en la tesis doctoral de Marx (pp. 275-80). Sin embargo, entre la Ontología general y las Ontologías especiales y entre estas mismas hay estrechas relaciones: no se identifican unos seres con otros (eso sería "monismo metafísico", el principal blanco de las críticas del autor), pero tampoco son completamente ajenos, sino que se comunican en parte y en parte perma-

necen incomunicados. Para ello, se utiliza la categoría platónica de "Symploké" como ley fundamental de la dialéctica real (pp. 391-434) con la que culmina la obra.

Hay una completa reinterpretación de la historia de la filosofía en la que a ésta se le hace decir aproximadamente lo que piensa el autor y no es casual, creo yo, la referencia al "Platón" de Natorp (p. 281), al que el autor se refería ya con frecuencia en obras anteriores. Esta nos parece la línea básica de esta obra densa, difícil y que parece reunir todas las características necesarias para ahuyentar al lector; una discusión pormenorizada estaría aquí fuera de lugar, pero tampoco hay que olvidar que no son muchas las obras de creación filosófica que se publican en nuestro país.

A. Pintor-Ramos

E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español* (Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1973) 279 pp.

Desde hace aproximadamente una quincena de años, el krausismo ha venido protagonizando sin interrupción —en realidad, nunca estuvo ausente del todo en tiempo anterior— la actualidad filosófica e histórica españolas. Un esfuerzo editorial digno del mejor encomio ha puesto a la disposición del lector medio, no ya concienzudos estudios e interpretaciones más o menos afortunadas, sino una gran cantidad de textos-fuentes pertenecientes a ese movimiento cultural, político y pedagógico de tan dilatados horizontes, que nació y se desarrolló en la segunda mitad de nuestro siglo XIX. Aunque todavía es mucho lo que falta por hacer en el terreno de la difusión —no sólo respecto del krausismo, sino de otras corrientes antiguas y contemporáneas—, no es poco lo realizado en tan escasos años. Hoy no es difícil encontrar a una persona joven, medianamente culta, que no conozca algo sobre los hombres y doctrinas agrupados, hace ya unos ciento veinte años, alrededor de un maestro de raza, don Julián Sanz del Río. A veces tiene uno la impresión de que se ha puesto de moda, sobre todo en algunos ambientes universitarios.

El fenómeno de lo que podríamos llamar, sin pretensiones definitorias, el *renacimiento krausista* —tal vez, incluso sea posible la constatación de un cierto "neokrausismo"—, es demasiado constante y está lo suficientemente extendido como para atribuirlo a la casualidad; ni siquiera parece que sea correcto buscar la explicación recurriendo, como algunos han hecho, al fácil expediente de la "apertura" oficial. Sin descartar, desde luego, la favorable oportunidad de una coyuntura bien aprovechada, el que el krausismo haya vuelto a interesar se debe, sin duda, a algo mucho más profundo y complejo; a saber, a una toma de conciencia del papel capital que el citado movimiento representa, no sólo como pieza clave para mejor comprender e interpretar un buen sector de nuestro pensamiento inmediato pasado, sino como fuente de lecciones provechosas capaces de orientarnos sobre importantes cuestiones presentes, dotadas además de una gran inclinación de futuro. Ha sido, con preferencia, esta última consecuencia o posibilidad, la que ha permitido que el krausismo sea considerado más como un valor actual, que definitivamente histórico. Por lo tanto, el modo como el profesor Elías Díaz —y con él, la mayor parte de nuestros investigadores— se vuelve hacia este aspecto del pasado español, no tiene nada que ver con el gesto grave y triste del que va a un cementerio a remover las cenizas centenarias, sacarlas de su hoyo y trasladarlas, sin más —como el que maneja piezas fósiles en un museo de Ciencias Naturales—, de un lugar (o tiempo) a otro. No, más bien actúa con el esperanzado afán del creyente convencido, que sabe que de lo que se trata no es de conservar restos inertes, sino de salir al encuentro del *espíritu*. Aquella consecuencia y esta manera de entender la investigación nos han proporcionado ya a estas alturas una amplia literatura sobre el tema, que en modo alguno podemos calificar —ni por la extensión ni por la profundidad— de raquítica.

Pero, ¿qué es lo que hoy parece interesar del krausismo? No, por supuesto, su difícil y casi inextricable terminología básica, envoltura de conceptos de oscura metafísica. Nuestra generación, prácticamente insensible a esas cuestiones, ha preferido fijarse, salvo rarísimas excepciones, en una parte o parcialidad, aunque de suma trascendencia; en el aspecto que podríamos considerar como el más asequible y atractivo a la mayoría, y también, al parecer, en el de más claro porvenir: en la *filosofía social*. Esto es, en la doctrina acerca de lo político, lo jurídico, lo religioso y lo pedagógico. El autor ha estudiado esos temas —ceñido sobre todo a los tres primeros—, con gran lucidez y penetración, apoyándose en la obra de dos figuras claves del krausismo,

Francisco Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate. Del primero nos ofrece los caracteres generales de su pensamiento jurídico, su teoría del Derecho y de la justicia, su sistema de valores y su filosofía política; del segundo, su doctrina acerca de la religión, su teoría organicista de la sociedad y su pensamiento acerca de la reforma social. Junto a estos temas, que forman el núcleo del trabajo, el profesor Elías Díaz se ha ocupado también de presentar una bien trabada caracterización general del krausismo español, a la par que unas "notas marginales" sobre Joaquín Costa. Sobre este rico conjunto temático creo percibir la intención que ha guiado al autor en la elaboración de su obra; y no quisiera equivocarme si la coloco en el explícito deseo de poner en movimiento una serie de viejas ideas de tolerancia y equilibrio justo, principalmente en lo político y social.

La obra, en la que no escasean agudos análisis críticos y atinadas observaciones, como por ejemplo las que se refieren a la valoración adecuada de lo "tradicional" (pp. 27, 30, 37), termina con una extensa y selecta bibliografía de y sobre Sanz del Río, Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, el krausismo en general y la Institución Libre de Enseñanza. En resumen, un libro útil e imprescindible, esclarecedor de un aspecto sustancial del krausismo. Subrayamos lo de "aspecto" para dar a entender el carácter *parcial* (sentido usual no peyorativo) del libro que reseñamos y, al mismo tiempo, poner de relieve la necesidad de que sea acometido cuanto antes —en la línea de los trabajos de Jobit, López Morillas y otros— un amplio, profundo y sistemático estudio sobre la *metafísica* krausista, auténtico fundamento de las restantes partes del sistema, que ha de proporcionarnos, sin duda, el verdadero alcance, sentido y límites del mismo.

A. Heredia Soriano

M. A. Quintanilla, *Idealismo y Filosofía de la ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper*. Prólogo de Gustavo Bueno Martínez (Madrid, Ed. Tecnos, 1972) 164 pp.

Quintanilla se dedica en este libro a la gozosa y exaltante tarea de —con sus afilados instrumentos— serrar las patas de la silla en la que Popper y los popperianos están plácidamente sentados. Se comprenderá, por ello, que este libro no gustará a todos. Polémico es y con polémica será recibido.

Se trata de una refundición de su tesis doctoral. El resumen me parece excesivo; a veces queda el texto descarnado, aunque siempre comprensible. Dar cuenta detallada de él, llevaría a casi tantas páginas como tiene; por ello voy a fijarme exclusivamente en alguno de sus aspectos.

Quintanilla critica las posiciones de Popper, desde sus propias posiciones. Tal ocurre en toda crítica filosófica, pero el autor nos lo dice por delante para que nadie se llame a engaño. Pero, antes de proseguir debo hacer una aclaración. Se critica el popperismo, avanzadilla del positivismo lógico, situado en su frontera con afanes superadores. Pero, para Quintanilla, por más esfuerzos que Popper haga no deja de ser positivista. De ahí que las críticas a él dirigidas puedan fácilmente ser extendidas —o comprendidas— hacia todo tipo de positivistas; lo que el autor no deja de suponer o de hacer implícitamente en todas las páginas de su texto.

¿Dónde se sitúa Quintanilla? Veámoslo, por ejemplo, con relación al capital desarrollo del conocimiento científico. El desarrollo de la ciencia "es, por una parte, un fenómeno *histórico* que para ser explicado y guiado exigirá una *teoría de la historia de la ciencia* y, por otra parte, es un fenómeno que hace referencia al proceso de la *investigación científica* y exigirá, por lo tanto una *teoría de la investigación científica* y una *metodología* consecuente con dicha teoría" (p. 110). Por tanto, será —la que se haga, cuando se haga— 1.º, una teoría de la historia de la ciencia, abarcando una teoría de la determinación del conocimiento científico y otra del aumento de la ciencia, a más de una explicación de la diferenciación histórica de las ciencias; 2.º, una teoría de la investigación científica, comprendiendo una teoría de la provisionalidad de nuestro conocimiento y una explicación de la limitación de nuestra experiencia, así como una teoría del aumento de nuestros conocimientos, "es decir, del aprendizaje, del descubrimiento de las teorías y fenómenos empíricos y de la construcción de leyes y teorías" (p. 111); 3.º, una teoría eficaz que promueva el desarrollo de la ciencia, proporcionando directrices para la política científica, así como normas garantizadoras, en esa investigación, de la crítica —"una metodología del antidogmatismo"— y que hagan posible el descubrimiento científico.

He ahí, en el punto concreto al que me refiero ahora, todo un *programa*, mejor "un breve esbozo" (p. 109) de programa. Desde tal perspectiva es desde donde "podemos analizar y juzgar la teoría popperiana del desarrollo de la ciencia" (p. 111). Y desde ahí será desde donde Quintanilla lanzará sus afiladas flechas, haciendo esplendidas dianas.

Dos me parecen las ideas maestras de esta crítica. Por más que Popper haya hecho grandes esfuerzos por desasirse de las posiciones positivistas y empirista, de las que tan agudamente percibió algunas dificultades, cuando se profundiza hasta los entresijos de sus posturas —como Quintanilla hace—, aparece siempre el fantasma tan trabajosamente exorcizado: el estudio del conocimiento científico queda reducido al estudio de una metodología, incapaz de plantearse su propia fundamentación; el estudio de su desarrollo queda aguado en una pura formalización incapaz de dar cuenta de él. La segunda es la siguiente: la ciencia popperiana queda proyectada en un "tercer mundo" o hipotético mundo de las ideas, donde puede vivir sin rozarse con espúreas e innobles concomitancias con los otros dos, el "mundo físico" y el "mundo mental". Para Quintanilla, por el contrario, este "tercer mundo" jamás puede estar desvinculado de presupuestos psicológicos y de presupuestos materiales, como no sea que se haga, con Popper, "una extrapolación metafísica de la renuncia positivista a la explicación material del proceso del conocimiento" (p. 151).

He intentado mostrar, con exigua brevedad, algunos ejemplos de cómo el autor teje en su crítica lo que *habrá de hacerse* próximamente en filosofía de la ciencia. Basten para dejar patente que del libro recensionado dos lecturas, a cual más provechosa, son posibles. Leemos en blanco una crítica acerada e implacable al popperismo. En negro leemos un *manifiesto-programa* de una filosofía de la ciencia que reasuma los niveles históricos y materiales de las ciencias y de su desarrollo, sin por ello perder los niveles formales a los que se ha llegado hasta ahora.

Gustavo Bueno termina así —y yo con él— su prólogo: "El libro del Prof. Quintanilla demuestra que la filosofía, como crítica materialista, está ya 'en marcha' en España" (p. 23).

A. Pérez de Laborda

V. Muñoz Delgado, *Lecciones de lógica* (I) (Universidad Pontificia de Salamanca, 1972) 251 pp.

Este primer volumen tiene además como subtítulo "Introducción general. Lógica de las proposiciones" y constituye una lograda síntesis de algunas de las explicaciones que el Profesor Muñoz ha venido impartiendo en sus ya numerosos años de docencia, en la Universidad Pontificia de Salamanca. Se halla dividido el presente volumen en tres partes claramente diferenciadas, precedidas por una introducción general. Esta, se dedica a poner de manifiesto la naturaleza, objeto y métodos de la lógica formal y se cierra con una referencia bibliográfica, en la que aparte de reseñar un número suficiente de manuales sobre la materia, se añaden una serie de monografías especializadas acerca de las relaciones de la lógica con la filosofía, la dialéctica y el marxismo, el lenguaje, el estructuralismo, el positivismo lógico, las matemáticas y las ciencias en general.

Le sigue una primera parte en la que se estudia la lógica de la proposición sin analizar en su presentación matemática. Hay que resaltar en esta sección teórica la exposición del método de matrices y de las funciones de verdad, del método de deducción natural, de las formas normales y del método axiomático. Se añade una breve relación de otros métodos usados por la lógica.

La segunda parte tiene por objeto recoger una serie de textos importantes, traducidos al castellano en su mayor parte, que completan la exposición teórica llevada a cabo en la sección anterior, y que han sido tomados de los pensadores más significados en el campo de la lógica.

Por último, una tercera sección, bastante amplia, contiene un conjunto de ejercicios prácticos a realizar, con cuya solución el alumno llega a dominar el cálculo elemental de la lógica matemática de la proposición sin analizar, en líneas generales. Entre estos ejercicios prácticos no faltan algunos referentes a la lógica greco-escolástica de la proposición sin analizar.

Una vez descrita la disposición del libro pasemos a una valoración de su contenido. Mi conocimiento de la persona y de la obra científica del Profesor Muñoz creo que es suficiente como para poder emitir un juicio valorativo de esta obra.

Uno de sus aciertos es haber sabido seleccionar los temas y tratarlos con la claridad y amplitud que requiere un alumnado universitario en orden a adquirir sobre ellos una información adecuada. No es fácil evitar la tentación de tratar muchos temas sugestivos de este complejo mundo de la lógica, sobre todo cuando como en el caso del Profesor Muñoz, conocedor de los problemas de esta disciplina, la tarea no resultaba difícil de realizar. Pero tratándose de un manual de clase tal vez sea preferible sacrificar lo accidental a lo esencial en beneficio de los propios alumnos. Y esto es lo que ha hecho el autor.

El método de matrices, el de deducción natural y el método axiomático, fundamentales en el cálculo de las proposiciones sin analizar, son tratados con amplitud y expuestos con sencillez y profundidad, armonizando las dos últimas cualidades de modo más que satisfactorio.

Por otra parte, cada uno de los temas tratados, es ilustrado con numerosos textos de autores estelares de la lógica. Si es importante un contacto directo con los textos originales, no lo es menos la labor seleccionadora efectuada, de modo que resulte una exposición paralela y complementaria de las lecciones dadas, juntamente con las tendencias principales dentro de la lógica, según los diversos autores. De esta manera se consigue que el alumno llegue a interpretar y comentar un texto de modo casi espontáneo, ya que las lecciones teóricas le dan suficiente base informativa como para efectuarlo con éxito.

El apartado de ejercicios prácticos está concebido de una manera escalonada y progresiva. La materia expuesta en el cuerpo teórico del volumen tiene aquí su realización y las nociones aprendidas deben ser bien asimiladas para poder realizarlos. La larga experiencia pedagógica del Profesor Muñoz queda manifiesta también en esta sección imprescindible en un libro de clase.

He dejado para el final el aspecto que a mi juicio es sobresaliente en el libro: su perspectiva histórica. De todos es conocida la competencia del Profesor Muñoz en el campo de la historia de la lógica. Sus publicaciones hablan por sí solas de los vastos conocimientos de su autor. Así sus trabajos, *Lógica hispano-portuguesa hasta 1600* (1972); *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca* (1964); *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto* (1964), etc., por no citar más que algunos de los principales.

Su profundo conocimiento de la historia de la lógica aparece en las conexiones que aquí y allá hace resaltar a lo largo del libro y especialmente en el apartado en que habla de la lógica greco-escolástica y de sus relaciones con la lógica simbólica. Aunque la exposición es breve posee un interés particular. Se pone de relieve cómo los escolásticos son tributarios de las dos grandes corrientes de la lógica griega: la aristotélica que se fija principalmente en el análisis de la proposición categórica (sujeto, cuantificador, término de enlace y predicado) y la megárico-estoica que estudia sobre todo las proposiciones hipotéticas (copulativa, disyuntiva inclusiva, exclusiva y condicional). La inferencia es particularmente estudiada en la escuela estoica. Ambas corrientes son asimiladas por los escolásticos quienes enriquecen algunos aspectos con aportaciones propias.

La continuidad de la lógica greco-escolástica con la actual, queda expresada, al patentizar el Profesor Muñoz que bastantes leyes de la lógica moderna fueron conocidas y formuladas con toda precisión antes de ser redescubiertas por los lógicos modernos.

La perspectiva histórica de la lógica, ausente en algunos manuales tiene el valor indudable de ponernos en contacto con verdaderos tesoros del pasado frecuentemente ignorados y prestan una ayuda esclarecedora para la comprensión de las aportaciones más recientes de la lógica moderna.

En suma: nos hallamos ante un libro de interés, valioso por su claridad expositiva, por su coherencia y utilidad pedagógica, además de contener una información histórica limitada, pero suficiente para los fines del libro. No dudo que la aparición de este volumen contribuirá a un mejor conocimiento de esta disciplina en pleno despertar y expansión y será saludado con entusiasmo por todos los estudiosos de la lógica de habla hispana.

Esperamos que el segundo volumen, de próxima aparición, nos brinde otra grata sorpresa a las que tan acostumbrados nos tiene con sus publicaciones el Profesor Muñoz.

J. Lorenzo González

I. Saadé, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn* (Madrid, C.S.I.C., Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1973) XIX + 242 pp.

La figura de Ibn Jaldūn continúa interesando en los medios científicos árabes y occidentales. De ascendientes sevillanos, nacido en Túnez, en el siglo XIV, tanto su persona como su pensamiento permanecieron en el olvido varios siglos, siendo descubierto por los arabistas europeos en la segunda mitad del siglo pasado. Desde entonces no se han interrumpido los estudios acerca de esta insigne y polifacética figura musulmana, en cuanto diplomático, intelectual, historiador, filósofo, sociólogo y filósofo de la historia, etc.

El autor, libanés formado en España y antiguo Rector del Colegio Maronita de Salamanca, doctor en Filosofía y Letras por esta Universidad, nos ofrece un volumen, fruto de varios años de laboriosa investigación, sobre las ideas religiosas de Ibn Jaldūn, tema que había quedado al margen de los eruditos ensayos que se han hecho hasta ahora sobre este pensador norteafricano de origen andaluz. Con él, el autor, poseedor de las dos lenguas, la árabe y la castellana, viene a acrecentar la literatura española sobre el pensamiento musulmán, ya cuantiosa por obra de acreditados arabistas que continúan la labor investigadora de Asín Palacios en estos campos.

La obra, que consta de 10 capítulos, analiza a fondo la época y la vida de Ibn Jaldūn, su antropología y su teología natural, estudia el problema de la religión como factor de civilización y la intervención de Dios en la marcha de la historia y la sociedad, reservando los tres últimos capítulos a las tres religiones positivas; a saber: el islam, el judaísmo y el cristianismo. El Dr. Saadé, que ha manejado los manuscritos jaldunianos, ha llegado a sorprendentes resultados que contribuyen a mejor comprender el valor positivo del pensamiento de Ibn Jaldūn a la luz de su sociología religiosa. Como dice el Prof. Cruz Hernández, buen conocedor del pensamiento árabe y de Ibn Jaldūn, en el prólogo de la obra: "Tras este libro del Dr. Saadé, nadie podrá 'calificar' cómodamente a Ibn Jaldūn de esto o de aquello, ni menos usar esos cómodos calificativos, de los que decía Unamuno que sólo servían para no tener que pensar por propia cuenta".

La obra se cierra con una abundante bibliografía que pasa de un centenar de trabajos escritos en varios idiomas. De ellos el autor señala 15 artículos en nuestra lengua.

J. Sánchez Vaquero

D. J. S. Price, *Hacia una ciencia de la ciencia*, estudio preliminar ("La obra de Price y el análisis estadístico y sociométrico de la literatura científica") y traducción de J. M. López Piñero (Barcelona, Ed. Ariel, 1973) 181 pp. (Título del original inglés: *Little Science, Big Science*. New York, Columbia University Press, 1963).

La "ciencia de la ciencia" es una disciplina prácticamente desconocida en España tanto a niveles académicos como populares, a pesar de la excepción que suponen los trabajos que desde hace años está realizando José María López Piñero en la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Valencia¹. La publicación de este libro de Price, un clásico en esta joven materia, junto con el clarificador estudio introductorio de López Piñero, supondrán sin duda una fuente extraordinaria de información para el lector español.

En términos muy generales puede decirse que la "ciencia de la ciencia" no es sino el resultado de utilizar métodos científicos para el conocimiento de la propia realidad de la ciencia. Para ello la primera condición que se requiere es haber logrado un relativo aislamiento de aquellos aspectos de la producción científica que son cuantificables. De aquí las relaciones de la "ciencia de la ciencia" con las técnicas de registro, análisis y contabilidad de la documentación científica. El paso que ha servido para diferenciar a la "ciencia de la ciencia" con respecto a las meras técnicas de la docu-

¹ Tuvimos noticias por primera vez de estos trabajos en la conferencia que sobre "Aproximación a una sociometría de la ciencia" pronunció el profesor López Piñero durante el III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia (Valencia 1971). Posteriormente ha publicado un libro sobre el mismo tema: *El análisis estadístico y sociométrico de la literatura científica* (Valencia, Centro de Documentación e Informática Médica, 1972).

mentación científica ha consistido en la utilización de modelos matemáticos capaces de recoger esos fenómenos cuantitativos de la producción científica y de ayudar a la formulación de leyes sobre su comportamiento. Finalmente la "ciencia de la ciencia" supone una intención de teorización a nivel sociológico para explicar esos fenómenos y leyes.

El libro de Price es hoy un clásico en este campo en la medida en que a partir de él han quedado definidos los rasgos más importantes que le caracterizan, sobre todo a nivel metodológico. Aparte de este valor de clásico las aportaciones más importantes que se ofrecen en esta obra se refieren concretamente a las características cuantitativas de la "gran ciencia" y a algunos fenómenos nuevos que la acompañan en el momento actual, como el de los llamados "colegios invisibles".

La "gran ciencia" es un término empleado para designar a la ciencia que se produce en nuestro tiempo con sus enormes medios y su extraordinario ritmo de crecimiento. Price aporta dos ideas fundamentales sobre ella: 1.^a) la del crecimiento exponencial de la mayor parte de los aspectos cuantitativos de la producción científica; 2.^a) la del carácter logístico de la curva de crecimiento de la ciencia. De acuerdo con ellos la situación actual de la gran ciencia se caracteriza no por el ritmo de crecimiento, sino más bien por el hecho de que nos hallamos próximos al punto de saturación de la curva logística que tal crecimiento describe. En consecuencia es preciso adoptar medidas para evitar el caos en un próximo futuro.

Una de las consecuencias del carácter exponencial de la curva de crecimiento de la ciencia es la naturaleza prácticamente contemporánea que ésta reviste. Uno de los síntomas de la crisis que se avecina es la dificultad de canalizar y organizar la información y la comunicación científica. Price defiende la opinión de que los "colegios invisibles" (grupos de científicos con relaciones personales) constituyen hoy el más importante canal de comunicación científica.

Todo esto hace que el científico tenga una posición a la vez privilegiada y arriesgada y que su mentalidad esté cambiando. Como una de las recomendaciones urgentes a tener en cuenta con vistas al futuro, Price sugiere la responsabilización política de los científicos así como un cierto abandono, que ya se nota, de la ética individualista y competitiva que tradicionalmente ha acompañado a la actividad científica.

En el estudio introductorio, López Piñero plantea ya algunas de las objeciones que se han levantado contra las pretensiones de la sociometría de la ciencia, así como contra algunas de las tesis de Price, fundamentalmente contra el carácter logístico (y catastrofista) de la curva de crecimiento de la ciencia. También lleva a cabo una breve y ponderada exposición de la significación, las perspectivas y los límites de esta nueva disciplina. Una de las objeciones que merece ser resaltada —porque se puede imaginar que habrá de reproducirse en España— es la que proviene del humanismo y según la cual la "ciencia de la ciencia" no puede ser sino una desvirtuación del genio creador humano que subyace siempre en toda gran aventura científica. En efecto, la perspectiva de la "ciencia de la ciencia" supone en cierto modo reducir el mito de la ciencia a unas dimensiones más modestas de hecho sociológico. Pero hoy, cuando en filosofía de la ciencia se están imponiendo concepciones como las de Kuhn, que reivindican el carácter histórico y sociológico de la ciencia, no debería despreciarse la ayuda que puedan prestar las técnicas sociométricas y estadísticas. Si la empresa de la "ciencia de la ciencia" se lleva hasta sus últimas consecuencias, no hay razón ninguna para que algunas de las ideas de Kuhn —por ejemplo, la distinción entre períodos normales y períodos revolucionarios en la historia de la ciencia— no puedan ser contrastadas algún día empíricamente.

M. A. Quintanilla

C. París, *Mundo técnico y existencia auténtica*, 2.^a ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1973) 199 pp.

¿A quién en nuestro tiempo no le ha tentado alguna vez el tema de la técnica? Confieso que a mí, y desde hace años, me preocupa continuamente el problema de organizar un poco, si quiera sea provisionalmente, las ideas en torno a la significación de ese conjunto de fenómenos que englobamos bajo la palabra "técnica" con vistas a ese otro conjunto de fenómenos que englobamos bajo expresiones como "la realización" o "la liberación del hombre", etc.

Este problema general de la significación de la técnica se tiene que plantear nece-

sariamente como una clarificación de numerosos aspectos contradictorios: la técnica se nos presenta al mismo tiempo como una potenciación de la creatividad humana (y quizá como su expresión más radical) y como una enorme máquina opresora de la misma libertad del hombre; como la expresión misma de la emergencia del hombre por encima del determinismo biológico, al tiempo que como la responsable de ese sombrío futuro que, como dice Carlos París en este libro, puede estar caracterizado por la amenaza de la catástrofe atómica o, mucho más actualmente, por ese sarcástico destino probable del "hombre chapoteando en sus propios excrementos, enterrándose en sus detritus, ahogándose en un estercolero" (p. 19) (léase "contaminación").

Por otra parte el problema de la significación de ese fenómeno contradictorio que resulta ser la técnica puede hoy enfocarse desde la perspectiva de una filosofía antropológica humanista o desde una consideración sociológica, no menos filosófica, pero en la que el humanismo puede ser problemático e incluso puede quedar descartado como instancia de la reflexión en busca de un sentido.

El libro de Carlos París, originariamente escrito, como él mismo reconoce en el prólogo que ha añadido a la presente edición, en diálogo con el existencialismo y teñido además de una cierta inquietud religiosa, se encuadra perfectamente bajo el lema del humanismo y la técnica. Bajo este lema es normal encontrar una actitud, si no crítica, al menos ambigua con respecto a la técnica. Sin embargo lo más interesante de la posición de París en este ensayo queda reflejado en la siguiente expresión: "la antítesis técnica-humanismo es, en gran parte, por lo menos a nivel de su planteamiento actual, no sólo una falacia, sino incluso una trampa para nuestro progreso" (p. 22).

Por otra parte, el riesgo de una actitud pro-técnica en nuestro momento actual es precisamente la tecnocracia. Pero gracias a ese apoyo que proporciona la opción a favor del humanismo es posible defender un valor positivo en el fenómeno técnico sin abandonar la perspectiva de una crítica total a esa curiosa ideología arcaizante de la tecnocracia. El resultado es una tesis bien clara y de gran valor crítico: "el papel que juegue la técnica dependerá esencialmente del proyecto cultural, del ideal humano en que se inserte" (p. 24).

La base teórica de esta especie de "humanismo técnico" podríamos resumirla así: el fenómeno técnico se presenta enraizado en el nivel biológico de la existencia como "sistema de acciones mediante el cual el viviente animal actúa sobre el medio, respondiendo a sus necesidades" (p. 169). Pero en la medida en que el hombre, incluso como realidad biológica, trasciende las limitaciones de este nivel para abrirse a la realidad como "animal proyectivo", la técnica misma en su sentido estricto adquiere una nueva dimensión más amplia, y ese sistema de acciones guiadas por un criterio de economía en que la técnica consiste adquiere ahora su significación no ya en función del "medio" en que se desenvuelve la vida, sino en función del ámbito abierto de "lo dado" y del "proyecto" creador humano.

Desde este punto de vista la ciencia no sólo es una potencia de realización humana, sino que, más radicalmente aún, es en cierto modo el origen y el motor de esa realización, o cuando menos el signo del despegue de lo humano a partir de lo meramente animal. Y es esta misma dimensión proyectiva, abierta y humanizante, de la técnica la que impone sobre ella el riesgo de su fracaso. Así es como, resumiendo, podríamos decir que para Carlos París la realización de la técnica como fenómeno positivo es en el fondo una cuestión equivalente a la de la realización del hombre como hombre.

Me parece pues que, aparte del testimonio que este libro proporciona —testimonio que constituye el motivo principal de su reedición— sobre la evolución intelectual de un autor siempre atento a los problemas más acuciantes de nuestra cultura y siempre abierto a las preocupaciones más serias de la filosofía, su contenido es una bella muestra de todo lo que, desde una perspectiva antropológica no dogmática ni oscurantista, puede hacerse para clarificar el sentido de la técnica.

Por lo que hemos dicho al principio de esta nota ya debe estar claro, sin embargo, que la perspectiva que en este ensayo predomina no nos parece la única posible. Terminaremos sugiriendo un tema en el que en nuestra opinión una perspectiva diferente podría aclarar otros aspectos del problema o arrojar sobre él una luz distinta.

En un párrafo del capítulo X (añadido también en la presente edición) el autor trata brevemente el tema de la distinción entre técnica y tecnología, reivindicando un carácter ya constitutivamente creador y progresivo para la mera técnica y no sólo para esa tecnología que probablemente habríamos de entender como resultado o al menos como fenómeno concomitante del desarrollo de la ciencia. Ahora bien, aunque nos parece muy interesante resaltar la amplitud del campo de lo técnico (como lo hace

el autor al incluir dentro de él desde la más avanzada tecnología astronáutica, pasando por las técnicas corporales, hasta las técnicas de la mística) por cuanto con ello se pone de relieve la unidad esencial del fenómeno, lo cierto es sin embargo que gran parte de los aspectos tanto problemáticos (contaminación, guerra atómica, consumismo) como realizadores, innovadores y creativos de la técnica actual hay que cargarlos más bien a la cuenta de la tecnología. Y si esto es así, teniendo en cuenta las dimensiones sociológicas, económicas, políticas de esta última, el problema de su sentido quizá no quede suficientemente desarrollado si nos contentamos con plantearlo en el marco de un humanismo más o menos clásico en vez de hacerlo en su dimensión política actual para la que quizá no haga falta ni siquiera pasar por una antropología.

Al gunas de estas dudas se reflejan en los textos que el autor ha añadido a la presente edición. Una revisión total —dice— “desembocaría en la redacción de un nuevo libro”. Y en esta redacción estarían seguramente presentes otros aspectos, más próximos a la sugerencia que acabamos de hacer, y que el mismo autor ha tocado en otras partes (principalmente en *Hombre y naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1970, y *Filosofía, ciencia y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1972). Pero el libro está bien haberlo publicado así, como momento clave en la evolución de un pensamiento; clave por cuanto precisamente a partir de él queda abierto el camino para lo que, en mi opinión, todavía falta en él.

M. A. Quintanilla

J. M. G. Gómez-Heras, *Sobre Dios*, 2 vols. (Universidad Pontificia de Salamanca, 1972) 859 pp.

Esta obra, dividida en dos volúmenes, recoge las lecciones dictadas por el profesor Gómez-Heras, en la Universidad Pontificia de Salamanca, sobre los temas “Dios” y “religión”, durante los cursos académicos 1969-1972. Como alumno tuve la suerte de asistir a sus explicaciones durante el curso 1969-1970, pero ahora al leer detenidamente los dos volúmenes de la obra me he hecho una idea más exacta de su verdadera dimensión doctrinal.

Las lecciones, concebidas como una introducción al estudio de los dos temas mencionados, cumplen la finalidad de proporcionar a quienes se inician en el estudio del tema de “Dios” un amplio horizonte sobre los problemas histórico-sistemáticos que tal cuestión presenta en la tradición religiosa y cultural de Occidente.

La obra consta de cinco partes y tres apéndices, precedidas de una amplia introducción en la que se describen los diversos planteamientos de la pregunta sobre Dios; se enumeran las respuestas fundamentales y se encuadran los diversos tipos de acceso a la divinidad. La parte primera recoge algunos datos de la fenomenología e historia de las religiones en torno al Ser Supremo; la segunda, presenta la génesis de los contenidos de la creencia judeo-cristiana, tan determinante en los desarrollos posteriores del tema en la cultura occidental; la tercera, analiza las fases históricas más salientes de la reflexión acerca de Dios: pensamiento heleno, asimiliación patrística, sistematizaciones medievales, revisión del tema por el nominalismo y la Reforma, transposición del problema durante la edad moderna a una ontología de la subjetividad, variaciones en la filosofía del idealismo romántico, fenomenología del ateísmo contemporáneo y de la crítica religiosa; la cuarta, intenta un proyecto de sistematización ético-humanista de las ideas acerca de Dios y la religión presentes en nuestra coyuntura cultural; la quinta, recoge una selección de textos clásicos en torno al problema de Dios.

Al final de cada lección y en los apéndices primero y segundo, se ofrecen selecciones bibliográficas, destinadas a todos aquellos lectores interesados en ampliar conocimientos sobre las cuestiones tratadas.

El método más comúnmente utilizado a lo largo de la obra (todo el volumen primero) es el histórico-crítico. Las creencias y las ideas son contempladas en su gestación y devenir, en diálogo con el entorno cultural y sociológico del que brotaron y del que así mismo recibieron sentido histórico.

La sistematización realizada a lo largo de la parte cuarta, intenta superar la fenomenología histórica en una opción vinculante de carácter ético y social. Su intención es reinterpretar los temas “Dios” y “religión” en función de una hermenéutica social de lo religioso y divino. El capítulo XX, primero de esta parte sistemática, a la vista de la crisis de los saberes creyentes, provocada por los saberes racionales y de la crisis de los saberes metafísicos e ideales por obra de las metodologías positivistas, retrotrae

la cuestión de Dios y de la religión al ámbito de la hermenéutica, replanteándola en conexión con la conciencia antropológico-social del hombre actual. Esta conciencia aparece como crisis radical del espíritu de la cultura burguesa y de sus interpretaciones optimistas del individuo, de la sociedad y de la historia. Las posiciones que motivaron las diversas modalidades de ateísmo están desapareciendo y su desaparición deja de nuevo abierta la posibilidad de la pregunta sobre Dios y lo religioso, como posible respuesta al sentido de la historia. La cuestión religiosa viene ahora definida como un "encontrar sentido para la vida en aquello que en forma absoluta compromete al hombre con el hombre en la realización de la comunidad humana mediante la transformación del mundo y el desarrollo de la historia".

Una vez que el autor ha enumerado las características de la relación religiosa, pasa a comprobar su concreción en la personificación de lo absoluto, característica del teísmo. La esencia de éste se hace consistir en un proceso de personificación de la realidad que culmina con la identificación del fundamento de la misma con una esencia personal a la que se da el nombre de "Theos".

La obra se cierra con unos apéndices e índices analíticos, destinados a ampliar los conocimientos bibliográficos y a facilitar al lector la asimilación de los temas desarrollados en ambos volúmenes.

Una vez conocida la disposición y el contenido de la obra no estará de más un breve juicio valorativo de la misma.

A mi entender, el profesor Gómez-Heras ha conseguido los dos objetivos propuestos: proporcionar un manual documentado para estudiantes universitarios y una obra de iniciación al tema de Dios para personas cuyas preocupaciones sobre el problema sean lo suficientemente serias como para rebasar los libros de vulgarización.

Juzgo de interés particular el planteamiento del primer volumen en el que se expone la evolución histórica de las ideas en torno a la divinidad y su reelaboración, de acuerdo con las preocupaciones históricas de cada época. Tanto el lector creyente como el que no lo sea, encontrará en este primer volumen la suficiente información, expuesta con neutralidad objetiva, sobre el problema de Dios así dentro como fuera de la tradición cultural cristiana.

Pero la obra hubiera quedado incompleta, si a esta visión histórico-crítica del problema no se hubiera añadido un estudio sistemático. El segundo volumen viene a cumplir este cometido. Creo que las cualidades de más relieve de este segundo volumen pueden sintetizarse en dos palabras: precisión y densidad. *Precisión* expositiva donde se aprecia un largo trabajo de elaboración por parte del autor; y *densidad* doctrinal que evidencia la vasta formación filosófico-teológica del profesor Gómez-Heras.

Cabe resaltar, en fin, una valiosa colección de textos, al final del volumen segundo, que posee la ventaja indudable de poner al lector en contacto directo con los grandes pensadores de Occidente en relación con el tema religioso.

En suma: la obra que Gómez-Heras nos brinda, constituye un logrado trabajo de síntesis, que esperamos será recibido con el aplauso que merece, por los lectores de habla castellana.

J. Lorenzo González

A. Heredia-Soriano. *La filosofía "oficial" en la España del siglo XIX* (Real Monasterio de El Escorial, 1972).

En los últimos años han ido apareciendo en España una buena cantidad de libros sobre el tema de la enseñanza. El motivo inmediato es posible que se encuentre en la creciente sensibilización de nuestra sociedad hacia tal tipo de problemas. Muchos de estos libros bucean en la historia de la enseñanza con la esperanza de encontrar una clave que de alguna manera pueda servir de pauta en la difícil solución de estos problemas en la actualidad presente. No hay que olvidar que "la historia de la enseñanza en la España contemporánea es una de las claves más importantes para comprender nuestra propia existencia colectiva. Hay en las sucesivas regulaciones administrativas de la enseñanza un trasfondo que revela dramáticas peripecias interiores en las que están en juego la concepción última de la vida y la búsqueda de la imagen nueva o de la imagen auténtica del país" (J. L. Meilán Gil, *Los planes universitarios de enseñanza en la España contemporánea*, Madrid 1970, 10).

Dentro de esta preocupación encaja el trabajo de Heredia-Soriano que comentamos. "El estudio se centra única y exclusivamente sobre el pensamiento oficial o del Estado en orden a la filosofía que debía enseñarse en las universidades y demás centros docentes del país" (Heredia-Soriano, 10); concentrando su atención en los planes generales de estudio y en los libros de texto.

La parte central del trabajo es la que se refiere a los planes generales de estudio. Para hacernos idea de la complejidad de este tema tenemos que llamar la atención sobre el significativo hecho de que en el primer tercio del siglo XIX (1800-1833) se suceden cuatro planes de estudio. El de 12 de julio de 1807 que instaura con carácter general el plan de estudios aprobado para la Universidad de Salamanca. "Es el primer plan general del siglo, y el primero también de usar de la expresión *facultad de filosofía*" (Ibid. 38). En él la filosofía es considerada como saber propedéutico con relación a las llamadas facultades "mayores": medicina, leyes, cánones y teología. Con este primer plan general Caballero consiguió dar cima a un viejo proyecto que venía de tiempos de Jovellanos. Este primer plan general ha sido juzgado de muy distintas formas. "Por unos, al exagerar el ultramontanismo del personaje, ha sido acusado el Plan de padecer la misma tendencia. Así, dirá el conde de Toreno que con él Caballero y Godoy, lo que pretendían era establecer un sistema de opresión en los estudios y contener el vuelo del pensamiento. Pero, juzgado con más imparcialidad años después, sobre todo a partir de la obra de Gil de Zárate, fue alabado por todos los autores de su misma tendencia, que emitieron un juicio favorable sobre él, considerándole como un claro precedente de las reformas liberales" (A. Alvarez de Morales, *La "Ilustración" y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid 1971, 188.

En 1818 se "deroga el plan de estudios de 1807 y restablece el de 1771... El citado documento representa un retroceso considerable a posturas anticuadas" (Heredia-Soriano, 44).

El 6 de agosto de 1820 se restablece provisionalmente el plan general de estudios de 1807. "Algunos contemporáneos pensaron que las pretensiones de reforma de la nueva reglamentación eran excesivamente optimistas e innovadoras" (Ibid. 54). El autor del trabajo que comentamos no piensa, en cambio, lo mismo.

Cuatro años más tarde: el 14 de octubre de 1824 Francisco Mateo Calomarde firma un nuevo plan. "Allí se dice que se intenta hallar un 'remedio clásico' para atajar los males introducidos en el país por el espíritu de las revoluciones" (Ibid. 57). Reconociendo la voluntad decididamente reformista de este plan Heredia-Soriano vuelve a insistir de nuevo sobre los aspectos negativos del mismo, que son los que según él acaban predominando en éste lo mismo que en los anteriores.

La lectura del trabajo reseñado nos enfrenta en multitud de ocasiones con ese dilema entre libertad y verdad que llega a ser dramático en todo el contexto del siglo XIX español. "Libertad y verdad, chocan dramáticamente en el enfoque de la enseñanza. Mientras que los defensores de ambos criterios luchan entre sí, va consolidándose el protagonismo estatal en este ámbito... De él se deriva una continua politización de la vida universitaria, que la instrumentaliza y la somete a sus vaivenes coyunturales" (A. Ollero Tassara, *Universidad y Política. Tradición y Secularización en el siglo XIX*, Madrid 1972, 208). Esto es precisamente lo que pretende mostrarnos el trabajo que comentamos: "la casi perfecta correspondencia entre cambio político y mudanza legislativa en cuanto a filosofía se refiere" (Heredia-Soriano, 32).

El libro hace alusión finalmente a los libros de texto de filosofía por el gran interés que los mismos ofrecen para detectar la ideología dominante y hacernos conscientes de hasta qué punto estábamos alejados del movimiento intelectual europeo, dándonos así a conocer la realidad de nuestro atraso cultural.

El trabajo incluye también una primera parte sobre Nicolás Salmerón y su crítica de la enseñanza. La colocación de este primer apartado al principio despista con respecto al objetivo concreto del trabajo. Otra anotación crítica que quiero hacer es que dada la complejidad del tema en cuanto a las múltiples variaciones de planes hay que cuidar mucho las fechas con vistas a la emisión de juicios críticos sobre cada uno de los planes y sus pretensiones, así como en relación a las ideologías subyacentes.

C. Flórez Miguel

Varios, *Repertorio de historia de las ciencias eclesidásticas en España*, vol. 4 (Salamanca, Universidad Pontificia, 1972) 362 pp.

Dentro de la Universidad Pontificia de Salamanca funciona un *Instituto de historia de la teología española* (IHTE), cuyas actividades se han centrado en la búsqueda de fuentes bibliográficas sobre el derecho, la ciencia, filosofía y teología españolas, tomando esas disciplinas en sentido algo lato. El IHTE ha celebrado en Salamanca dos Congresos Internacionales y tiene convocado un tercero a celebrar en el año 1975 hacia la Semana de Pascua. El fruto de esas reuniones de trabajo han sido 4 vols. gruesos, donde se presenta el estado actual de la investigación teológica, jurídica y filosófica españolas hasta 1600, constituyendo un conjunto verdaderamente único como instrumento de trabajo especializado sobre temas como estos: herencia literaria de la patrística española y portuguesa, espirituales españoles, canonística española pre y posgraciana, varios aspectos de la teología y de la historia de la teología, autores espirituales, literatura latina, catecismos españoles, manuscritos teológico-filosóficos, aportación de las principales familias religiosas, fuentes impresas de lógica española, etc. Sobre esos temas han aparecido importantes trabajos en los tres primeros volúmenes. Cada volumen que aparece completa aspectos de los precedentes y siempre solamente hasta 1600.

Los compiladores han reunido en un volumen todo lo referente a la filosofía en el vol. 4, aunque hay algunos trabajos filosóficos en el vol. 1. Desgraciadamente el título general no indica la materia concreta y única de este volumen cuarto que es puramente filosófica.

Se inicia el volumen con un extenso trabajo de Vicente Muñoz Delgado, *Lógica hispano-portuguesa hasta 1600*, donde se reúne el trabajo de muchos años. Constituye una auténtica mina para la historia de la lógica peninsular y se incluye por vez primera, en una visión global, la aportación árabe y judía. Muñoz indica la aportación de cada autor, con la indicación de obras, ocasionalmente también manuscritos, y trabajos sobre cada autor. Esto sólo hasta 1500, porque en el XVI es tanta la riqueza de autores y obras que se ha visto en la necesidad de agruparlos por tendencias, resumiendo brevemente las doctrinas de cada conjunto. Antes de comenzar con el siglo XVI, hace un elenco de los incunables de lógica españoles y al final hace un resumen de la obra de Lulio y de sus principales discípulos. Es una pena que no se hayan añadido los manuscritos, aunque algunas veces el autor señala fuentes manuscritas, pero, en general se limita a los impresos. También sería de desear que localizara los ejemplares que conservamos de obras tan raras, aunque el profesor Muñoz ha trabajado sobre los originales directamente y por lo tanto sabe donde se encuentran.

Sigue un trabajo de Salvador Gómez Nogales, *Filosofía musulmana española*, que es un resumen de las fuentes de esa filosofía, da una breve panorámica de las distintas tendencias doctrinales y termina con una bibliografía completa de estudios, historias generales y particulares, monografías y ediciones críticas. Nogales es un conocedor del tema y maneja la literatura en árabe señalando nuevas pistas y programas y sabe situar esa parte entrañable de nuestra historia como parcial continuación de la España visigótica.

José Luis Rojo Seijas hace un original estudio de la bibliografía que maneja Amor Ruibal para estudiar a Abengabirol, que en realidad tiene un carácter general al relacionarlo con otros autores judíos y árabes, completando de alguna manera el estudio de Gómez Nogales. El trabajo de Rojo Seijas, además de utilizar una metodología singular, sirve para ver el conocimiento que había en España de la filosofía arábigo-judaica en los años anteriores a la primera guerra europea.

En el volumen que presentamos hay dos grandes trabajos sobre filosofía portuguesa. El primero de J. M. da Cruz Pontes abarca los siglos XIII-XV, comienza por ofrecernos una panorámica general del estado de la investigación sobre la filosofía en Portugal, señalando los principales estudios sobre las Instituciones medievales, dedicando después un apartado especial a San Antonio de Lisboa, Pedro Hispano Portugalense, Alvaro Pelayo, Lopes Rebelo, Gómez de Lisboa y Pedro Margalho. Dentro de la tónica general del volumen, se indican las obras impresas, los manuscritos y los estudios sobre cada autor y cada período. Las indicaciones de Cruz Pontes son un presupuesto básico de cualquier trabajo ulterior acerca del período de referencia.

La Directora de la Biblioteca de Ajuda, Mariana Amelia Machado Santos, continúa la historia de la filosofía portuguesa en el XVI con el título *Ensayo de síntesis panorámica de la filosofía portuguesa en el siglo XVI*, redactado en la maravillosa lengua

lusa. Amelia Machado toma filosofía en sentido lato, incluyendo a los humanistas, canonistas y a algunos escritores científicos. Discípula de J. de Carvalho realiza una investigación exhaustiva de autores, obras impresas, manuscritos y estudios. Comienza con una panorámica general, descendiendo después a cada autor en particular. Es uno de los mejores trabajos del volumen por la cantidad inmensa de material que maneja y tiene el interés de que ofrece una visión de la proyección europea de la cultura portuguesa.

El profesor J. Riesco Terrero hace por vez primera un intento de presentar unas fuentes para la historia de la metafísica en España de los siglos XII-XV. Previa una breve historia de la aparición de la metafísica en la Universidad española, pasa a la descripción de autores y obras. Es de todo el volumen el autor que maneja mayor número de fuentes manuscritas con indicación del lugar donde se encuentran.

Me parece que no existe nada semejante a la contribución básica que representa este volumen para la historia de las fuentes de la filosofía hispano-portuguesa. Los trabajos se completan mutuamente y en notas van las necesarias referencias sobre distintos aspectos de un mismo autor estudiados en los diferentes trabajos.

Casi todos los trabajos se sitúan a dimensión peninsular y también europea, manejando abundantes fuentes bibliográficas. Los directores del IHTE están atentos a la nueva situación que se vaya produciendo según avanza la investigación con el ánimo de completar en futuros volúmenes las bases para el estudio de la filosofía ibérica. El trabajo ya realizado promete frutos de mayor madurez.

J. Lorenzo González

J. Pikaza, *Exégesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann* (Madrid, La Casa de la Biblia, 1972) 380 pp.

Esta obra es a modo de una introducción filosófica a la teología actual. Se organiza de este modo: Introducción: Exégesis y Filosofía (pp. 5-12). Parte primera: Filosofía y Biblia en el mundo protestante (13-98). Parte segunda: Bultmann. La exégesis existencial (99-244). Parte tercera: O. Cullmann. La historia de la salvación (245-370).

En la Introducción señala Pikaza la importancia del trasfondo filosófico para el planteo y solución de la exégesis bíblica. El saber humano y la palabra de Dios están indefectiblemente unidas para nuestra comprensión y así se había subrayado en las grandes síntesis escolásticas. Pikaza admite la unión necesaria entre lo humano y lo divino, pero, desde la crisis actual, le parece necesario superar el deductivismo y conceptualismo de la escolástica donde la *Escritura* queda minimizada, relegando la exégesis a una mera descripción neutral y aséptica. Para encontrar una vía de solución actual le parecen muy interesantes algunos intentos protestantes, que no le satisfacen ni considera totalmente suficientes, pero ofrecen un horizonte orientador en la apertura de nuevos caminos para un planteo auténtico.

Entrando en la parte primera de su estudio, examina Pikaza en la parte primera la línea que va de Kant a W. Herrmann para descubrir el trasfondo religioso-filosófico que va de Kant al neokantismo, con especial atención a Herrmann y a Schleiermacher. La *vuelta a Kant* de los neokantianos le permite aprovechar los excepcionales estudios de Ortega y Gasset, estudiando a Cohen y Natorp, señalando la insuficiencia de su concepción de la religión como expresión del caminar humano hacia el progreso. Pikaza concluye que en la línea que va de Kant a Herrmann se niega la revelación, se mueven en un puro naturalismo, la religión se individualiza y deshistoriza, desconceptualiza y desmundaniza y Dios no tiene relación con el mundo externo, dominado sólo por la ciencia.

El centro de la investigación está, sin embargo, en la parte segunda y tercera, donde estudia a Bultmann y Cullmann con gran detenimiento y profundidad. Bultmann es el prototipo de la unión entre lo filosófico y lo cristiano en nuestro mundo. Por su radicalidad y su inserción en las profundidades heideggerianas es el pensador cristiano más discutido en los últimos tiempos y Pikaza analiza los sucesivos momentos de su pensamiento (juventud, intermedio dialéctico, teología existencial). Bultmann es creyente, acepta lo subnatural, pero en el plano conceptual sigue siendo neokantiano; esos conceptos que no pueden alcanzar a Dios condicionan su existencialismo y rechaza la historia como lugar de la divina revelación. El último Bultmann está cada vez más influido por Heidegger con el que está en íntimo contacto, que origina la teología existencial. El problema del hombre y de su analítica existencial solamente encuentra

solución en el cristianismo que nos libera de la angustia y de la muerte, asegurando el futuro. Todo lo que se diga del cristianismo, fuera del plano existencial, es mito y carece de sentido. Hay que insistir en el proceso existencial de "hacerse cristiano", hay que traducir todo en lenguaje existencial. Pero los fallos de Bultmann continúan originándose desde sus presupuestos neokantianos, desde los que está interpretando a Heidegger. Pikaza admira la interpretación existencial de Bultmann, pero cree absolutamente necesario superar los tres planos del saber (lo científico, lo existencial y lo cristiano), donde el mensaje cristiano de salvación solamente puede manifestarse en lo existencial, fuera del mundo, de los conceptos y de la historia.

Para contrastar mejor el pensamiento de Bultmann, se adentra Pikaza en O. Cullmann como adversario intelectual de gran talla y portavoz del cristianismo como *historia de la salvación*. Cullmann presenta su posición como algo ajeno a la filosofía, pero a Pikaza le importa explicitar precisamente los presupuestos filosóficos implicados en su postura, señalando éstos: concepción de lo real como transcurso histórico, unión del hombre y el cosmos en un destino común, visión comunitario-social del hombre y de su historia. Pikaza tiene ahora elementos de trabajo, aceptando los presupuestos implicados en la posición de Cullmann y admitiendo la posición existencial de Bultmann. Uniendo esos dos elementos piensa que se pueden elaborar esos elementos filosóficos previos que va buscando con la ayuda de la teología protestante, convenientemente depurada. De ello resulta que es necesario presentar al cristianismo de manera existencial, como necesidad de transformación interior del hombre (con Bultmann y Cullmann), pero hay que liberarse del neokantismo, de su negación del valor del mundo, de la historia y de la sociedad, sin convertir lo existencial en subjetivo. Hay que admitir la historia de la salvación como proceso de encuentro de Dios con el mundo, centrado en Cristo y continuado en la historia de la Iglesia. Eso ha de completarse con una filosofía de la historia, como hacerse, como desarrollo y presencia de lo eterno, convirtiendo los datos históricos en expresión del encuentro del hombre con el cosmos en Dios.

Esa filosofía complementaria la esboza Pikaza en las notas finales. La exégesis del libro sagrado ha de ser *científica*, utilizando todos los métodos histórico-críticos; tiene que ser *existencial*, es decir filosófica y humana, y *teológica*. En los tres planos se da la unión de lo humano y lo divino, esa mixtificación se encuentra ya en los escritores inspirados que reconstruyen la figura de Cristo y transmiten su propia respuesta al mensaje de Dios. En todos los niveles es necesario explicitar esos supuestos humanos.

La obra de Pikaza es una contribución seria y profunda. Tiene carácter introductorio toda ella y constituye como un programa de trabajo que el autor ha de ir desarrollando posteriormente con mayor reflexión y madurez.

El problema de los presupuestos y condicionamientos es hoy de mucha importancia en el movimiento hermenéutico, digamos por ej. en Gadamer. Pienso que Pikaza podría haberse situado en un plano más general, porque los presupuestos para leer la *Biblia* son, al menos parcialmente, los mismos que para leer cualquier otro y parecidos a los que debe tener al escribir *Exégesis y Biblia* y los de sus posibles lectores. Pienso, pues, que Pikaza debería haberse situado en el punto de vista general de la hermenéutica existencial de la que la *biblia* es un caso particular y como la hermenéutica insiste mucho en el lenguaje, debería haber insistido más en los distintos aspectos del *logos*.

Pikaza ha escrito un gran libro, analiza inteligentemente los presupuestos filosóficos del neokantismo y sus consecuencias religiosas, aprovecha inteligentemente los elementos útiles que encuentra en Bultmann y Cullmann. Admiro sus conocimientos y su capacidad de síntesis y de crítica y espero que el camino programático aquí iniciado ha de producir grandes frutos.

V. Muñoz Delgado

M. Rodríguez Carrajo, *Vázquez de Mella. Sobre su vida y obra* (Madrid, Revista "Estudios", 1973) XVI+143 pp.

Vázquez de Mella ha sido una gran figura del catolicismo español que se consagró a la profundización del ideal tradicionalista y a su difusión, desde un profundo conocimiento de la historia de nuestra patria. Pero el pensamiento de Mella se encuentra disperso y desorganizado en multitud de artículos y discursos circunstanciales que

hacen muy difícil una síntesis. Rodríguez Carrajo ha hecho una paciente labor de reconstrucción, ofreciéndonos un libro sencillo, claro, ponderado y de agradable lectura. Sistematiza su trabajo en estos cinco capítulos o partes: I. *Datos biográficos de Mella*, que es, en buena parte, una colección ordenada de afirmaciones autobiográficas del gran autor. II. *La tradición y el tradicionalismo*. Constituye una auténtica filosofía de la historia de España, enlazando maravillosamente progreso y tradición. Todo ello empapado en el más acendrado cariño a la propia nación sobre cuya historia tanto había reflexionado. III. *El liberalismo*. En este punto tan controvertido en la vida de Mella ha hecho Rodríguez Carrajo una reconstrucción cabal del pensamiento del autor, en las distintas fases de crítica al liberalismo político, económico, al liberalismo conservador y al parlamentarismo del que era irreconciliable enemigo. IV. *El socialismo*. Era un punto muy difícil porque Mella lo trata con menor extensión y en contadas alusiones. Rodríguez Carrajo ha sabido salir airoso al entroncarlo con la crítica del liberalismo, que para Mella era el padre del socialismo, estrechamente unidos por la semejanza en el origen. V. *La monarquía social* que Mella postula basado en la distinción entre soberanía política y soberanía social, profundizada de manera tan básica como, probablemente no ha hecho ningún otro. Monarquía tradicional y hereditaria, regional y federal, democrática y personal que había de ser la base de un gobierno básico y vigoroso, armonizable con un gobierno republicano para el municipio, la provincia y las regiones.

Considero muy importante y muy actual la meditación de las ideas de Mella, auténtico filósofo, señalando las causas de las crisis de la nación, las causas y consecuencias de los principales movimientos políticos. Inclusive las mismas relaciones entre la Iglesia y el Estado me parecen que tienen mucho que aprender profundizando en las ideas de Mella y en su actualización a las circunstancias presentes. La situación presente de nuestras Instituciones fundamentales de cara al futuro y en cuanto originadas por un pasado hacen muy aconsejable la lectura reposada de las ideas de Mella aquí sistematizadas de manera nítida y de lectura apasionante. Sería muy interesante una crítica desde la posterior evolución de las ideas sociopolíticas y religiosas. Rodríguez Carrajo hace algunos juicios valorativos, aunque se remite a otro libro, en prensa, titulado, *El pensamiento socio-político de Mella*, de inminente aparición, en la Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho de Santiago de Compostela, donde aborda esa temática con nuevos bríos y más aliento crítico.

V. Muñoz Delgado

A. López Quintás, *El triángulo hermenéutico* (vol. II de *Metodología de lo Suprasensible*), 2.ª ed. (Madrid, Editora Nacional, 1974) 584 pp.

El éxito de crítica y venta, muy especialmente el amplio eco que esta obra ha tenido en medios universitarios extranjeros y nacionales, demuestra que estamos ante un trabajo de gran solidez y fecundidad. Se trata de una investigación que compendia los resultados a que llegó el autor en cuestiones metodológicas, después del gran esfuerzo que supone la *Metodología de lo suprasensible*, *Diagnosis del hombre actual*, *Hacia un estilo integral de pensar* y casi otra media docena de libros publicados por el autor desde 1963.

La articulación que hace López Quintás de las categorías de *inmediatez*, *distancia* y *presencia*, en orden a matizar debidamente el tema de la mediación y la intuición intelectual, su concepto relacional de la verdad y belleza, su vinculación de los conceptos de encuentro y verdad, sus sugestivas interpretaciones de Descartes, Fichte, Amor Ruibal, Sartre, Marcel, Heidegger y Ortega hacen de este libro una importante contribución al pensamiento contemporáneo. A través de sus páginas, escritas con brillante y jugoso estilo, se clarifica el método que el autor llama *analéctico* y se muestran varias de sus aplicaciones más fecundas. Que su aplicación a la Estética encierra gran interés lo ha mostrado recientemente la documentada obra de J. Plazaola, *Introducción a la Estética* (Madrid 1973) 249-52.

Las obras de López Quintás se caracterizan por la abundancia de análisis, de esquemas y conceptos para evitar extrapolaciones de categorías y precisar en todo momento el nivel a que se mueve un proceso intelectual.

Celebramos la nueva edición de esta obra que marca un paso notable hacia una hermenéutica filosófica sólida y flexible.

V. Muñoz Delgado

A. Ortiz Osés, *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual* (Madrid, Edit. Ricardo Aguilera, 1973) 145 pp.

Con la edición de esta obra del profesor Osés, Doctor en Filosofía por la Universidad de Innsbruck, la bibliografía hispánica consigue una auténtica novedad filosófica. Nos encontramos, en efecto, con la aportación más característica de la nueva filosofía hermenéutica. La Hermenéutica —teoría y praxis generalizada de la interpretación crítica— representa hoy una de las corrientes fundamentales del pensamiento actual —aparte de numerosos semiólogos la cultivan Heidegger, Gadamer, Apel, Betti, Ricoeur, Danto, etc.— siendo cultivada entre nosotros por E. Lledó y Ortiz-Osés. La revista alemana *Philosophische Rundschau* y la norteamericana *Cultural Hermeneutics* están especializadas en estos temas.

Antropología hermenéutica se inscribe en este vasto movimiento nohermenéutico, procedente de Dilthey, que ha tenido profundas revisiones ante las críticas del neopositivismo (Popper, Albert) y de la Escuela de Frankfurt (Habermas). El talante hermenéutico que preconiza Osés hace consistir la actividad filosófica en ejercer una interpretación crítica totalizadora del mundo del hombre. Más en concreto, nuestro filósofo intenta aplicar el modelo hermenéutico general a la antropología filosófica actual. No se trata de definir de nuevo al hombre ni siquiera de interpretarlo desde una perspectiva polarizadora, sino de una *redefinición* y *reinterpretación* radical del hombre en sus figuras. Con esta finalidad considera las diferentes antropología como distintas interpretaciones de un mismo lenguaje interhumano: el quehacer está en reconstruir un *interlenguaje crítico* que dé cuenta y razón —interprete— de los lenguajes dispersos actuales del hombre sobre el hombre. Diríamos que se trata de la puesta en marcha de una especie de *parlamentarismo filosófico* o de la fundación de un lenguaje dialéctico. Y aquí empieza propiamente el discurso original del autor.

Efectivamente el método dialéctico propio de una tal antropología hermenéutica no funciona ni por inclusión, al modo escolástico, ni por exclusión, a la manera de Hegel, sino por *explicación*. Esto significa que la dialéctica en cuestión no opera con distinciones ni tampoco con contradicciones, sino con *con-dicciones* (condiciones). Lograr una interpretación totalizadora de las diversas interpretaciones del hombre es construir un *modelo explicativo* radical. Pero este modelo implicativo-explicativo de la realidad antropológica en discusión está representado por el *lenguaje*: el lenguaje efectivamente es el espacio neutralizado de las palabras y las cosas, el lugar de mediación de hombre y mundo, la infraestructura capaz de lograr una interpretación omnirelacional. En otras palabras, el lenguaje representa la *totalización totalizada* de la realidad y su *verificación* intersubjetiva.

El lenguaje considerado como interpretación —articulación— de hombre, mundo y hombre, aparece como el *transcendental* por excelencia, como el definidor de la estructura intersubjetiva de la realidad, y, al mismo tiempo, como el *existencial* por excelencia, en cuanto redefinidor del hombre como intérprete de la realidad, precisamente en el lenguaje y por el lenguaje. Ortiz-Osés dedica la introducción general a esa presentación del hombre como *animal hermeneuticum*. Se trata de un programa y de una hipótesis de trabajo que puede resumirse en estas palabras de la p. 21: "la nueva interpretación del hombre... consiste en una revisión de este hombre interpretado en la historia de mil modos diversos, convergentes, sin embargo, como *interpretaciones* todas del hombre por el hombre. El será pues... en todo caso su propio intérprete". Los capítulos que componen esta densa obra están destinados a verificar en concreto esa hipótesis programática.

El capítulo primero presenta el funcionamiento hermenéutico de este *homo-interpretres* respecto a su mundo. Por la interpretación, en cuanto constituyente del modo de ser humano, el hombre lleva a cabo la *superación* de la *naturaleza* en *historia*, de la historia con sentido (teleología, teología) y, finalmente, del sentido transcendente ("Dios") de la historia por el propio hombre. De este modo el hombre-en-el-mundo *supera* al propio hombre como mundo-del-hombre: naturaleza, historia, "Dios". Pero esta superación hermenéutica de naturaleza, historia y "Dios" (mundo) por parte del hombre, no aparece, frente a lo supuesto en primera intención, como una superación absoluta, sino relativa. Porque, si en un primer movimiento dialéctico, el hombre aparece como el *intérprete* de su propio mundo, no es menos cierto que, en una segunda revisión crítica del fenómeno, el hombre se muestra como sujeto heterónomo al mundo, es decir no ya como intérprete, sino como interpretado por el propio mundo. Y así el mundo —la naturaleza con sus necesidades, la historia con sus experiencias,

"Dios" como símbolo de la transcendencia— reaparece como objeto y *límite* de nuestra propia interpretación. El hombre interpreta interpretaciones y en último lugar su propia condicionalidad, es decir su propio estado de interpretado.

Así pasamos al tema del cap. II que se refiere al problema de interpretar el estado de interpretado, propio del hombre. Ahí aparece el hombre temáticamente interpretado como *lenguaje*, porque, como dice en la Introducción, el lenguaje es la interpretación primigenia del hombre como intérprete y, a la vez, como interpretado ("mundo"). El lenguaje, efectivamente, no solamente es el símbolo de la situación ambigua del hombre en su mundo, sino que también constituye el *consensus naturalis* de hombre y mundo; es el *logos* de la realidad omnímoda, algo así como la *realidad radical y primaria* de Ortega.

Desde este momento el interés de una antropología hermenéutica se desplaza del hombre a su lenguaje, del sujeto a su objetivación, del objeto inmediato a su objetivación (cap. III). El lenguaje es el que permite definir al hombre como *animal symbolicum*, es decir, como animal que tiene *logos*, y presentar de modo objetivado la espontaneidad subjetiva del hombre. El lenguaje, como situación hermenéutica fundamental del hombre, ejecuta la regulación del propio discurso del hombre sobre el hombre. Su *logos* aparece como el *lenguaje de juego*, autorregulador de todo juego lingüístico antropológico. Dicho con palabras más clásicas, el *logos* se presenta como la *relación de verdad*, que no es de adecuación, sino de interpretación. Así el lenguaje representa la verificación primaria de toda verdad del hombre y sobre el hombre. Porque el lenguaje, para sintetizar, representa el lugar de la comprensión o entendimiento hermenéutico totalizador.

Tras un breve *excursus* sobre filosofía del lenguaje religioso (hermenéutica teológica), viene la conclusión final donde la antropología hermenéutica se propone ya en un ámbito semiológico, en el cual la propia filosofía hermenéutica, y la general, queda interpretada dentro del universo del discurso humano, dividido en tres ámbitos regionales: a) el ámbito del *logos* (el lenguaje), el ámbito de la *lingua* (los lenguajes) y el ámbito del *habla* (la palabra). *Logos*, *lingua* y *habla*, es decir filosofía, ciencia y conciencia que equivalen, como lo expresa la semiología, a pragmática, semántica y sintáctica.

El trabajo que acabamos de analizar es una aportación típicamente española a la neohermenéutica. Contiene un excelente breviario del pensamiento actual, escrito con sostenida inspiración y abre nuevos horizontes. Un mérito especial de Ortiz-Osés es abrir la problemática hermenéutica a la semiológica y el extender el empleo de modelos hermenéutico-semiológicos a corrientes a primera vista alejadas. La obra es coherente, original y sugerente.

Cuando hay pensamiento denso la expresión resulta siempre un gran problema y, sobre todo, en un tema donde no hay una terminología española. No es extraño que, a veces, resulte una expresión elíptica, necesitada de explicitación, demasiado recargada con tecnicismos alemanes, no bien asimilados en castellano.

La obra de Osés es un auténtico programa para un pensador que estoy seguro ha de continuar, perfeccionar y verificar sus tesis en ulteriores trabajos. Quien esté atento a las publicaciones de nuestro filósofo verá que esa es precisamente su línea de trabajo que ha de producir frutos a la filosofía española.

V. Muñoz Delgado

M. Sánchez Mazas, *Cálculo de las normas* (Barcelona, Ediciones Ariel, 1973) 194 pp.

Desde 1952 ha comenzado Sánchez Mazas preocupándose por la formalización matemática de la perspectiva comprensivista, intensional y cualitativa. Al mismo tiempo se preocupó de una revisión del programa de Leibniz inspirándose en sus grandes intuiciones en *Fundamentos matemáticos de la lógica formal* (Caracas 1963), donde se inicia la búsqueda de correlatos numéricos del lenguaje científico para hacer posible la interpretación aritmética de un sistema lógico. Con esto tenemos las coordenadas principales para situar la obra del autor dentro del progreso de su propio quehacer científico: perspectiva de la comprensión en la formalización, inspiración leibniziana, modelo aritmético. Si a eso añadimos que la lógica modal es esencialmente comprensivista y que le viene preocupando desde un famoso trabajo publicado en su revista *Theoria* (Madrid 1954) 188-92, tenemos los precedentes de la culminación de

una vida de estudio en el presente *Cálculo de las normas*, donde se nos ofrece un cálculo deóntico general enteramente formalizado y aritmetizado con la consiguiente abertura al tratamiento automático del material jurídico en una de sus aplicaciones.

Sánchez Mazas quiere celebrar con la presente aportación el vigésimo aniversario de la fundación y organización sistemática de la lógica deóntica por G. H. von Wright en 1951.

La obra lleva una Introducción histórica destinada a recordar brevemente las líneas de desarrollo de la lógica deóntica y los principales escollos que ha encontrado la formalización de los enunciados de carácter *prescriptivo*, en cuanto distintos de los meramente *descriptivos* y *declarativos*. Se reseñan también, con generosidad y simpatía los trabajos españoles e hispanoamericanos en la materia, porque, como es sabido, en lógica deóntica hay contribuciones importantes de apellidos de raigambre ibérica: García Máynez, Carlos Cossío, Neri Castañeda, Rodríguez Marín, Francisco Puy, Sánchez Mazas, etc., que han trabajado en la construcción de formalismos. Al lado de ellos hay trabajos de análisis del lenguaje jurídico, ético o de preocupación por las repercusiones en filosofía del derecho, como los de Hernández Gil, Capella, Legaz y Lacambra, García San Miguel y otros.

Con esa Introducción, Mazas procura situar su obra dentro de la más reciente historia de la lógica deóntica y, en particular, dentro de la importante contribución hispanoamericana.

Aclaremos, en primer lugar, que Sánchez Mazas trata de lógica deóntica y jurídica en sentido estricto. Es decir, no estamos en el caso U. Klug y otros que buscaron aplicaciones al derecho de la lógica ordinaria. Se trata de algo más: se busca la formalización con cierta autonomía de los enunciados normativos, esos que ordenan, prohíben, obligan, dispensan o permiten, dentro de su especial peculiaridad. Estamos ante una nueva rama de la lógica con autonomía, aunque se parte de la analogía con la lógica de la modalidad, por ej., entre necesario y obligatorio, posible y permitido, imposible y prohibido. En ese sentido toda lógica normativa, ética o jurídica, es una extensión natural de la lógica de la modalidad y así la concibe también Sánchez Mazas.

Desde la citada fecha de 1951, la nueva rama de la lógica ha encontrado muchas dificultades, confusiones y embrollos que nuestro lógico trata de obviar. Vamos a ver cómo lo realiza.

El cálculo deóntico general de Sánchez Mazas desulta de la integración y combinación de tres cálculos parciales distintos, cuya exposición constituyen, por orden, los capítulos del presente libro:

1.º Hay un dominio de normas, la *normativa pura* que se representa en un *cálculo normativo puro* (CNP). Dentro de este reino o esfera cada norma puede tener uno de estos dos valores: *válida* e *inválida*. Entre ellas hay las relaciones de dependencia-independencia, compatibilidad-incompatibilidad. Pero, dentro de este primer estrato de lo normativo, hay que distinguir cuidadosamente dos tipos de expresiones: a) las expresiones normativas de primer orden, que tienen los valores dichos y que se combinan mediante jutores de compatibilidad, incompatibilidad, dependencia e independencia; b) las aserciones metanormativas de validez, invalidez, dependencia, compatibilidad, etc., que son proposiciones ordinarias, descriptivas, tienen valores veritativos y se unen mediante jutores también veritativos. La distinción neta entre esos niveles de expresión es muy importante y permite soslayar dificultades clásicas en la esfera de lo normativo y en el estrato siguiente, como vamos a ver.

2.º Tenemos un segundo dominio o esfera, la *fáctica pura*, la de las acciones. Se formaliza en un *cálculo fáctico puro* (CFP). Toda acción puede adquirir uno de estos dos valores: *ejecutada* u *omitida*. Se combinan mediante jutores que expresan relaciones de dependencia, independencia, compatibilidad, incompatibilidad. Aquí las piezas fundamentales son las acciones con sus valores típicos y sus relaciones especiales. Pero también esta segunda esfera necesita dos tipos de expresiones: a) las expresiones fácticas de primer orden, formulaciones de acciones y de relaciones entre ellas; b) las expresiones metafácticas, proposiciones sobre acciones, que se rigen por la lógica de lo verdadero y falso, se unen mediante jutores veritativos. La simetría con el estrato anterior es clara y evidente, así como las ventajas paralelas.

3.º Finalmente, tenemos el tercer plano, llamado *deóntica general*, normativo-fáctico, formalizado en el *cálculo deóntico general* (CDG). Es una combinación de los dos universos anteriores, del de las normas y acciones. En esta esfera las acciones

tienen estos dos valores: *obligatoria* y *permitida*. Las normas este otro nuevo par: *observada* o *cumplida* y *violada* o *incumplida*. También aquí habrá que distinguir expresiones normativas-fácticas y expresiones de nivel superior metanormativo-fácticas.

Este tercer cálculo es híbrido o *mixto* de normas y acciones. Incorpora y completa los resultados de los dos cálculos parciales anteriores con fórmula mixtas, específicas de este plano generalizado. Expresa relaciones deónticas, primarias o derivadas, entre normas y acciones, vinculando un universo de acciones a un universo de normas, en el sentido de que las acciones y las relaciones entre acciones caen bajo la jurisdicción de un sistema de normas.

La distinción de esos tres cálculos escalonados CNP, CFP y CDG es una aportación muy esclarecedora de Sánchez Mazas. La separación, dentro de cada estrato, de dos niveles, lógico y metalógico, de expresiones es también de gran importancia, porque aclara los respectivos objetos, sus valores correspondientes y lo que expresan los juntores. Así no se confunde, como se había hecho tantas veces entre las expresiones con valores veritativos y las que tienen otros valores. Eso le permite también distinguir entre la implicación de la lógica ordinaria y las implicaciones típicas de esta lógica: implicación entre normas, implicación entre acciones, implicación entre norma y acción. Esta ofrece especial dificultad por ser mixta y constar de elementos heterogéneos ya que el antecedente es una norma y el consiguiente una acción al modo de este enunciado: si la norma *n* es observada (cumplida), entonces la acción *a* adquiere el valor de ejecutada. Sánchez Mazas resuelve que una implicación es válida si lo es el *modus ponens*, fundado en ella, aunque conste de elementos heterogéneos. Me parece un criterio acertado.

De esa manera Sánchez Mazas soslaya el problema de las paradojas de la obligación derivada y similares, concibiendo el operador deóntico *O* como diádico y no como monádico. Eso también incluye el hallazgo de una manera de definir la acción y correlacionarla con la norma.

En los sistemas de Sánchez Mazas las normas y acciones se expresan aritméticamente por números primos; los operadores normativos, fácticos y deónticos mediante operaciones aritméticas y las relaciones mutuas de normas y acciones por los números resultantes. Las reglas de inferencia son reglas de eliminación y equivalencia. De ese modo las deducciones se reducen a operaciones aritméticas, proporcionando un instrumento valioso al tratamiento automático de sistemas jurídicos mediante computadores. En los sistemas de Sánchez Mazas siempre hay un modelo aritmético, es decir un sistema de números que satisface las relaciones del sistema abstracto. Pueden interpretarse dentro de un universo ético, jurídico, lúdico, etc., aunque nuestro autor ha elegido sus construcciones pensando principalmente en la aplicación jurídica.

La obra es una contribución de primerísima cualidad en un campo nuevo. El principal problema que deja en el aire es el de las propiedades metateóricas, como la no-contradicción, completud, decisión, etc., aquí muy agravado por las distinciones especiales de niveles que hace y por la perspectiva aritmética. Entre la aportación española merece citarse especialmente a R. Lulio y a otros españoles como Castrovol, Esbarroya, etc., que desarrollaron mucho la lógica modal.

V. Muñoz Delgado

A. Amor Ruibal, *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Nueva edición e introducción por Saturnino Casas Blanco (Madrid, C.S.I.C., Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1972) 571 pp.

La obra capital de Amor Ruibal y una de las más importantes de la filosofía española del siglo XX son *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (PFD) de la que hay publicados seis volúmenes en vida del autor. C. Pumar continúa la edición póstuma de los tomos 7-10; Casas Blanco, *Cuatro manuscritos inéditos* (Madrid 1964) publica una continuación de la misma obra. Pero fueron apareciendo más fondos manuscritos de insegura clasificación. El material publicado por el mismo Amor Ruibal es intocable; los póstumos de Pumar necesitaban una revisión y según fueron apareciendo más inéditos todo se hizo más problemático. Hay piezas nuevas que parecen completar lo editado por el mismo autor, hay otras que parecen meros extractos de lecturas, otras que nadie sabe si son redacción definitiva o provisional, o tal vez textos rechazados por el mismo autor, etc. La cuestión es muy difícil solución y una

edición crítica que abarcase lo editado y lo inédito en torno a los PFD resulta altamente comprometida.

Saturnino Casas, que lleva muchos años trabajando sobre la herencia ruibaliana, ha escogido el mejor camino para ordenar y publicar conjuntamente lo editado y lo inédito en una nueva refundición crítica que respete lo editado en vida del autor y tenga en cuenta el perfeccionamiento de los tomos póstumos a la luz de la sucesiva documentación que ha ido apareciendo. Casas hace una hermenéutica del modelo teológico mental seguido por Amor Ruibal en la exposición de su pensamiento y lo toma como ayuda para ordenar el material inédito y referirlo a lo que se dio a la imprenta en vida de su autor. El plan meditado y maduro que Amor Ruibal tuvo al escribir se manifiesta inicialmente en los *Estatutos* de la Universidad Compostelana, redactados por Amor Ruibal en 1897, sobre todo en el cap. IV, *De studiorum ratione et ordine*, y en las 100 lecciones de *Propedéutica Teológica* (1898), que contienen como un primer esquema mental que ulteriormente irá perfeccionando. Ese plan corresponde de alguna manera a la organización de los tomos de PFD y a numerosas alusiones del autor en lo publicado y en lo inédito referentes a la ordenación del material. De todos esos testimonios y de un conocimiento profundo de la sistemática ruibaliana, recogiendo datos históricos y doctrinales, infiere Casas la que le parece ser la mejor sistematización del pensamiento del gran maestro compostelano, que es la base de la edición nueva completa de PFD, cuyo primer volumen estamos presentando.

En conjunto la nueva edición estará ordenada de esta manera:

1.º *Problemas preliminares*. Contiene el aludido *Programma Praelectionum Theologicarum* de 1898, reimpresso aquí como un primer panorama global de lo que se va a explicitar a lo largo de los volúmenes de PFD. A continuación se transcribe el texto del primer volumen, tal como fue publicado en vida del filósofo gallego. Pero Casas añade algunos subtítulos, completa citas y referencias, distinguiendo netamente las adiciones al primitivo original, mejorando la técnica. A este primer volumen acopla en apéndices varios manuscritos inéditos, cuyos títulos son: *El ideal y la teoría de la verdad ontológica* (pp. 379-414), *Teoría del Dogma* (415-27), *Símbolos y evolución* (429-61), *Los criterios sobre el desarrollo de la dogmática* (464-88), *La necesidad de medio* (489-522). Son inéditos muy importantes que corrían a multicopista entre los aficionados con las consiguientes dudas sobre la exactitud y transcripción correcta y que ahora nos los edita Casas con total garantía y escrupulosidad. Aún se añaden en los dos últimos apéndices la publicación de las hojas volantes hechas por el mismo Amor Ruibal para la propaganda de PFD y otros documentos, como extractos de lecturas, relación de obras en préstamo y alguna carta, ya conocida. Además una página *Fuentes sobre el platonismo en la evolución del Dogma* que puede arrojar luz sobre el contenido del escrito perdido *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum*.

Tal es el contenido del primer volumen de la nueva edición, primer paso de un vasto plan de publicación de PFD, cuyas líneas futuras serán:

2.º *Problemas de Historia crítica de la Filosofía*. Abarcarán los vols. II-VII, con una seria revisión del t. VII, primero de los póstumos publicados por Pumar.

3.º *La sistematización de Amor Ruibal* que Casas reordena siguiendo la teoría ruibaliana del conocer: *función cognoscitiva de adquisición y elaboración, función de deducción*. Las dos primeras funciones, *Problemas de Gnoseología y Psicología*, contendrán la reedición revisada del t. VIII de Pumar. Seguirán los temas correspondientes a la función de deducción, *Problemas de Ontología, Problemas de Cosmología y de Teodicea*, que reproducirán, respectivamente, el t. IX y X de la edición de Pumar y *Cuatro Manuscritos inéditos* de Casas. En todos los casos se mejorará la técnica de citas y referencias, se añadirán títulos nuevos y se acoplarán los nuevos inéditos en correspondencia con cada tema, siguiendo siempre las normas críticas. Con los temas de Teodicea se publicarán de nuevo *Naturaleza y Sobrenaturaleza*, incluido en *Cuatro Manuscritos inéditos* y también publicado en *Compostellanum* 1 (1956) 171-302, y el trabajo sobre la ciencia media, *Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales*, editado por Amor Ruibal en 1901 y reeditado por Rey Martínez en *Compostellanum* 5-7 (1960-62). Como se ve, para Casas predomina el orden doctrinal y sistemático sobre el cronológico.

Me parece muy acertada la reinterpretación que Casas hace del pensamiento de Amor Ruibal y del criterio empleado en la ordenación de la nueva edición. Algunas decisiones son comprometidas y discutibles, pero se ha elegido el mejor camino, capaz

de corregir inclusive alguna deficiencia por las anotaciones y observaciones que acompañan la nueva edición. Porque, aunque se prefiere el orden sistemático al cronológico, se añadirá la probable cronología de cada trozo así como reflexiones sobre su redacción. Verdaderamente que Amor Ruibal ha encontrado el editor cuidadoso que se merecía y pienso que nadie habría realizado el empeño con la seriedad de Saturnino Casas, cuyo conocimiento de Amor Ruibal nadie puede negar. Esperamos con ansia los nuevos volúmenes, porque el pensamiento del maestro compostelano me parece cada vez de mayor actualidad tanto en su crítica de la filosofía, como en su aportación positiva.

Volviendo al primer volumen que presentamos, hay que subrayar las pp. 1-116 que son una introducción general a la obra y pensamiento de Amor Ruibal y en especial a PFD. Sintetiza lo que conocemos de su biografía y de sus escritos con importantes adiciones inéditas, bien documentadas. Recuerdos de viva voz de los que aún conocieron personalmente al maestro, papeles no conocidos hasta ahora y encontrados entre el legado ruibaliano, son aquí colocados en el lugar más oportuno. En esa introducción general se incluye también un excelente resumen de la filosofía de Amor Ruibal, su situación dentro de la historia del pensamiento. Casas pone el acento en la inspiración cristiana del maestro que es indiscutible, aunque G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, II (1972) 303, diga neciamente que "no es indudable la ortodoxia del sistema" y deforme parcialmente su pensamiento. También incluye Casas una bibliografía completa de estudios sobre Amor Ruibal hasta febrero de 1969.

De este modo, en este primer volumen de la nueva edición crítica de Casas, tenemos una valiosa introducción para la lectura directa del gran maestro juntamente con numerosas mejoras del material del primer volumen, editado por él en vida del autor y abundante material nuevo.

La mejor manera de reivindicar la excelsa figura de Amor Ruibal es la nueva edición con la gran introducción de Casas.

V. Muñoz Delgado

1. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, tr. de Lilian Ronzoni (Buenos Aires, Argentina, Ed. Siglo Veintinuno) 181 pp.
2. *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación*. Textos seleccionados por el I.N.O.D.E.P. (Madrid, Ed. Marsiega) 173 pp.
3. F. Franco, *El hombre: construcción progresiva. La tarea educativa de Paulo Freire* (Madrid, Ed. Marsiega, 1973) 274 pp.

Estos tres libros nos introducen de lleno en una de las cuestiones más palpitantes de nuestra hora: la *liberación* del llamado *Tercer Mundo*. Paulo Freire es no sólo un vanguardista de este movimiento, sino también un organizador del mismo, y, lo que más importa desde nuestra preocupación filosófica, su *mentor ideológico*.

De estos tres libros que presentamos, el primero es una visión pedagógica de P. Freire. El segundo recoge un conjunto de textos muy significativos para entender el pensamiento filosófico del movimiento. El tercero nos da una panorámica de toda la obra teórica y práctica de P. Friere.

Indudablemente nos hallamos ante un movimiento simpático y esperanzador. *Simpático*, porque no puede menos de suscitar *simpatía* —en el sentido clásico del vocablo— el noble intento de traducir en realidad social e histórica el mensaje eterno de paz y de amor que brota del evangelio. *Esperanzador*, porque los tanteos iniciales, limados por la crítica constructiva y por la experiencia siempre aleccionadora, podrán traducirse en grandes posibilidades para el próximo futuro.

Desde una visión filosófica el pensamiento de P. Freire quiere ser *centro de confluencia* de muchas de las direcciones de la filosofía actual: el personalismo de E. Mounier, la dialógica de M. Buber, la dialéctica marxista, la interioridad de G. Marcel en su lucha contra el hombre considerado como objeto, la religación trascendente de X. Zubiri, etc. Todas estas direcciones filosóficas se dan cita en él y suscitan en su espíritu ideas nobles y prometedoras.

Pero es aquí donde advertimos la primera deficiencia o limitación de este movimiento ideológico y social. Es innegable que estas diversas direcciones ideológicas que hemos mentado chocan a veces entre sí. Entre la dialógica de M. Buber y la dialéctica marxista de cuño hegeliano hay un abismo infranqueable, como el mismo Buber lo hace ver en su obra, *Qué es el hombre*. Ahora bien; al no precisarse el valor de cada

una de estas corrientes dentro de la sistemática social-pedagógica de P. Freire, tenemos que todo el edificio que se intenta levantar quede más a merced de los impulsos del corazón que de las claridades de la inteligencia. Hay muchos conceptos que ruedan por estos estudios sin análisis precisos, entre afirmaciones muy para ser discutidas. Entre estos conceptos imprecisos recordamos en primer término el tan traído y llevado de *alienación*, concepto esencialmente *funcional*. Por lo mismo, se debe siempre indicar en *función* de qué ideología es definido. Lo mismo cabe decir del de *liberación*, *cientización*, *desmitificación* y de la oposición entre educación *bancaria* y educación *liberadora*.

Llamamos especialmente la atención acerca de uno de estos conceptos básicos: la *praxis*. El prologuista de Fausto Franco, J. Carmelo García, nos da la pauta para su análisis crítico. Dice así: "La praxis, como categoría, y casi habría que decir, como categoría absoluta... Partir o no partir de esta categoría, y tenerla como campo de referencia y verificación, va a dividir, quizá antagónicamente, desde el concepto de ciencia y de vida hasta la idea que se tenga del hombre y del mundo, de la cultura, la historia y la sociedad, y, por supuesto, también de la fe y hasta de Dios" (p. 11).

A este párrafo atan sólo una pregunta de comentario: Y si se acepta la *praxis* como campo de referencia y de verificación, ¿no nos hallamos en el pleamar del pragmatismo, por muy espiritualista que se le suponga? Ahora bien; es muy discutible que el pragmatismo, por elevado que sea, pueda ser el criterio de verdad. Más bien parece que nos hallamos próximos a la pavorosa tiniebla que lleva siempre en pos de sí todo antiintelectualismo.

Nos parece que estas observaciones pueden llevar al convencimiento de que nos hallamos ante un movimiento ideológico y social muy digno de ser objeto de reflexión detenida. Sin estudios ponderados estos movimientos juveniles pueden declinar fácilmente hacia caminos tortuosos y hacia sendas sin salida. Por lo mismo, nos parece que estos impulsos ascendentes necesitan en su subida, no sólo la potenciación del entusiasmo, sino también la serena luz verde que tranquiliza el espíritu.

E. Rivera de Ventosa

E. de Cortari, *Siete ensayos sobre la ciencia moderna* (México, Ed. Grijalbo, S. A., 1969) 156 pp.

Este científico mejicano ha tenido la buena intención de buscar un acercamiento entre *ciencia* y *filosofía*. Este libro recoge una serie de pequeñas publicaciones que ha ido dando a luz a lo largo de diez y seis años. Siempre en torno a las implicaciones filosóficas de la ciencia moderna, aunque sin plan fijo.

Los más importantes son los dos primeros, dedicados respectivamente a *Galileo* y *Descartes*. No podemos, sin embargo, condicionar la interpretación histórica de los mismos. En el primero se afirma que al tomar el hombre contacto vivo con la naturaleza en el Renacimiento "el paraíso perdido fue descubierto en la tierra". Sin tanta exageración, aceptamos que el método experimental y la interpretación matemática del cosmos triunfan con Galileo. Y hay que añadir que en el campo en el que este método es válido motiva el avance de la ciencia. Contra la tendencia durante siglos de interpretar lo *cuantitativo* por lo *cualitativo*. Pero el cosmos en su integridad no es un *quantum*. Bergson protestó en sus días no lejanos del vano intento científico que buscaba *cuantificar* la conciencia humana. Eli de Cortari, en línea con los que se esfuerzan por explicar lo superior del espíritu por lo inferior de la materia, no escucha la protesta. Pero ésta tiene cada día más firmeza.

El estudio más amplio es el dedicado a Descartes. Pero, a nuestro juicio, es el menos aceptable desde la historia. Afirmar que la metafísica es algo superfluo al sistema cartesiano y que la máxima aportación de éste a la vida mental de Europa consiste en sus hallazgos físicos, no parece conforme con la historia interna del Cartesiano, que motiva en Francia una corriente espiritualista que llega hasta nuestros días.

E. Rivera de Ventosa

J. Ll. Blasco, *Lenguaje, filosofía y conocimiento* (Barcelona, Ed. Ariel, 1973) 217 pp.

Blasco se propone estudiar de manera crítica algunos puntos fundamentales de la filosofía analítica del lenguaje ordinario, especialmente los problemas que se relacionan

con el lenguaje y con la idea de filosofía. El título de su trabajo está inspirado en la famosa y popular obra de Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* con los cambios que exige la filosofía del lenguaje ordinario.

La obra va precedida de una introducción en la que señala las diferencias entre la escuela de Oxford y la de Cambridge, cuyas problemáticas trata de enfocar de manera conjunta, dado que las semejanzas superan a las diferencias.

La exposición empieza propiamente en el apartado titulado el *análisis clásico* (pp. 15-39), donde estudia brevemente a Moore, Russell y al primer Wittgenstein. Moore, para Blasco, es un precedente del método analítico más bien que un miembro de esa escuela. Su método de crítica filosófica contribuye al nacimiento del análisis del lenguaje ordinario y sus insuficiencias e imprecisiones dejan abiertos problemas que tendrán posterior desarrollo. Sistematiza el pensamiento analítico de Russell para contraponerlo a los otros análisis, haciendo una interesante comparación entre el análisis del lenguaje ordinario y el del lenguaje ideal o formalizado. Contrapone las ideas de Russell y las del Wittgenstein del *Tractatus* a las del análisis del lenguaje corriente principalmente en tres puntos: diferente concepción del análisis, exigencia del lenguaje ideal y atomismo lógico, haciendo ver la interdependencia de esos tres aspectos entre sí y de las tesis opuestas de los informalistas. La filosofía analítica que a estudiar se concibe así como una reacción contra el pensamiento de Russell-primero Wittgenstein. Sobre ese análisis, que con Urmsón llama *clásico*, las escuelas de Oxford y Cambridge pretenden construir otro método analítico nuevo, que es el objeto de su investigación.

Sigue la *crítica a la teoría general del significado* (40-108). Explica la denotación y connotación, la relación palabra-cosa en Frege, Russell, Carnap, Lewis, Odgen-Richards, Morris, etc., y a ellas contrapone la doctrina de Quine y del segundo Wittgenstein. Considera como tesis central de los filósofos del lenguaje ordinario el considerar la semántica desde la perspectiva de los usos, como un análisis de los actos del habla, como conductas dentro de una situación total del habla. Dicho con palabras de Wittgenstein, como un análisis de las expresiones dentro de concretos "juegos de lenguaje". Desarrolla la tesis fundamental en tres partes: imposibilidad de una teoría general del significado; la denotación-connotación y los procesos mentales; un análisis detallado del término *uso*. Desde este capítulo, que es central en la obra, pasa al apartado tercero, *teoría del lenguaje* (pp. 109-53), donde estudia la naturaleza del lenguaje, su aprendizaje, reglas lingüísticas, categorías lingüísticas, gramática filosófica, con la estructura pública, comunitaria y social del lenguaje. Es una de las partes más logradas y de mayor importancia, centrada en las *Investigaciones* de Wittgenstein, cuya obra considera suficientemente ambigua para ser susceptible de varias hermenéuticas. Con esto tenemos la exposición del primer gran tema objeto de las preocupaciones de Blasco, los problemas del lenguaje. Sigue con el otro tema, el de la filosofía, bajo el título de *tareas y método de la filosofía* (pp. 154-90). Es un tema en que es más difícil establecer tesis de carácter general y Blasco se concreta en Wittgenstein, Wisdom y Strawson. Hay que distinguir el aspecto negativo y destructivo que considera los problemas filosóficos como calambres mentales, la filosofía como terapia y el método para curar tal enfermedad es el análisis del lenguaje ordinario. Pero hay una parte positiva y sería erróneo considerar a ese análisis como implicando el derrumbamiento de la filosofía, porque se trata de una metodología con libertad de supuestos y objetivos y, dentro de algunas restricciones, el análisis puede llevarse tan lejos como se quiera. La filosofía no es una ciencia al lado de las demás, no puede descubrir leyes de los fenómenos ni aventurar hipótesis explicativas de los mismos. Puede, en cambio, clarificar y ordenar las estructuras lingüísticas y conceptuales y tiene importancia epistemológica en cuanto de alguna manera determina nuestra comprensión de la realidad.

Aunque a lo largo de la exposición hay numerosas observaciones valorativas, Blasco dedica unas *reflexiones críticas* (pp. 191-204) especiales a tres cuestiones generales: método semántico, teoría del lenguaje y concepto de filosofía.

Señala la considerable pobreza metodológica del análisis ordinario, la imprecisión de los "juegos de lenguaje" para constituir un método riguroso, la insuficiencia del método categorial de Ryle. Estos filósofos hablan mucho del *uso*, pero ninguno suministra unos procedimientos adecuados de análisis riguroso, ni ha sistematizado sus reglas. La teoría del lenguaje de Wittgenstein es una gran intuición, pero carece de un desarrollo metodológico adecuado. Las reglas de los lenguajes heredados no parecen tan convencionales como las reglas de un juego. Aún más vidrioso es el problema de la naturaleza de la filosofía, porque dejan en la oscuridad sus relaciones con la ciencia y defienden que el análisis filosófico no puede elaborar teorías sobre la realidad. No

obstante, Blasco ve muchos elementos aprovechables en una filosofía del lenguaje al modo de Katz, que puede recoger algunas de las preocupaciones de nuestros analistas. Así le parece muy interesante el estudio de los universales lingüísticos y de las estructuras lingüísticas generales. Por ese camino, que no es el único, podemos aventurar hipótesis explicativas de nuestra elaboración conceptual y en ese tipo de análisis serían muy importantes los datos de la investigación empírica de la lingüística.

Blasco ha escrito un gran libro. Desde el principio hasta el final hay una confrontación importante entre formalistas e informalistas. Tiene gran talento analítico para distinguir lo más importante y característico con la suficiente profundidad para descubrir el trasfondo filosófico. Tenemos en esta obra el primer gran análisis en castellano de algunos aspectos de Wittgenstein, especialmente en las *Investigaciones*, desgraciadamente aún sin traducir a nuestra lengua. La obra es muy importante, a pesar de la insatisfacción del autor y de sus constantes confesiones de humildad.

V. Muñoz Delgado

A. Deaño Gamallo, *Lógica simbólica y lógica del lenguaje ordinario*. Tesis doctoral (Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1972) 36 pp.

Es el extracto de la tesis doctoral del autor, presentada en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 1968.

El presente extracto consta de una introducción en que señala el sentido e importancia del trabajo. Intenta determinar el grado de importancia del lenguaje formalizado y de la lógica simbólica para la filosofía, frente a los ataques de la filosofía analítica del lenguaje ordinario. La parte primera resume brevemente la aportación de Frege al lenguaje formal, el atomismo lógico de Russell y la filosofía del primer Wittgenstein. La parte segunda estudia la filosofía del lenguaje ordinario en el Wittgenstein de las *Investigaciones* y en la escuela de Oxford. Finalmente, en la parte tercera saca las conclusiones acerca de la inseparabilidad entre lógica formal y filosofía, destacando la utilidad filosófica de la lógica simbólica. Esta resulta mucho más importante, profunda y útil de lo que creen los naturalistas o filósofos del lenguaje común.

Es una verdadera pena que no haya publicado íntegramente el trabajo doctoral, porque interesaba grandemente en el presente momento cultural español.

V. Muñoz Delgado

L. M. de Rijk, *Peter of Spain Tractatus called afterwards Summule Logicales*. Primera edición crítica (Assen, Van Gorcum, 1972) CXXIX+303 pp.

Pedro Hispano, portugués, probablemente nacido en Lisboa, es un autor clave en la historia de la lógica. De su obra más famosa *Summule Logicales* se conservan más de 200 ediciones y más de 300 manuscritos. Pero en la mayoría de los casos hay interpolaciones y correcciones. Hacía muchos años que sentíamos la necesidad de una edición crítica y segura.

Es la tarea que realiza el profesor De Rijk, que también ha editado la *Dialectica* de Abelardo, la de Garlandus Compotista y numerosos textos del XII y XIII. Sobre Pedro Hispano hace años que venía trabajando reconstruyendo la vida y la obra de tan ilustre personaje. De Rijk nos había también regalado tres magnos volúmenes sobre la *Logica Modernorum* (1962-1967), amén de numerosos artículos. Se trata, por tanto, de un gran conocedor del tema y de un hombre bien preparado para la difícil empresa de la edición crítica de las *Súmulas*, que ahora presentamos.

Lleva una amplia introducción de 120 págs. con una puesta al día de las discusiones sobre Pedro Hispano, su vida, sus obras, el análisis detenido de las partes, elementos y contenido de las *Summulae*, una nueva refutación de la tesis bizantina de Prantl, un estudio sobre la difusión de la obra con sus comentarios, las ediciones y los manuscritos.

De Rijk hace la reconstrucción fundado en manuscritos del XIII y primera mitad del XIV, haciendo un estudio de la dependencia y transmisión de los mismos. De su estudio resulta que el título de la obra era originariamente *Tractatus*, que probablemente fue compuesta en León hacia 1230. La mayoría de los tratados que integran la obra y se corresponden con temas del *Organon* no están compilados directamente desde el Estagirita, sino sólo de manera indirecta a través de Boecio. El tratado séptimo

De fallaciis ha sfurido una especial corrupción, pues hacia 1280 se sustituyen las *fallacie maiores*, las auténticas, por las *minores*. El tratado *de exponibilibus* no pertenece a las *Summulae* como pensara Mullally, ni siquiera es de Pedro Hispano como opina Bochenski, que lo considera formando parte del *De syncathegorematis*, otra obra del sumulista portugués.

Según estas investigaciones lo más probable es que el celeberrimo tratado se escribe en España y precisamente en León, donde seguramente enseñó lógica. La edición popular, realizada por Bochenski en 1947, impresa en la casa Marietti, estaba fundada en el ms. vaticano Reg. Lat. 1205 y resulta imperfecta por estar hecha sobre un códice antiguo que contiene muchos errores.

El profesor L. M. de Rijk ha hecho una auténtica revolución corrigiendo y continuando los meritorios trabajos de Grabmann y de otros. Su obra está realizada con extraordinaria competencia y profundo conocimiento de las doctrinas y de las fuentes, tanto impresas como manuscritas. Pocos habrá tan dignos de figurar entre los grandes investigadores de la historia de la lógica.

No es posible exagerar la importancia de esta primera edición crítica, así como de sus otros numerosos libros y artículos.

V. Muñoz Delgado

Varios: *Angel Amor Ruibal en la actualidad*. Décima Semana Española de Filosofía (Madrid, C.S.I. C., Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1973) 562 pp.

Con motivo de cumplirse el primer centenario del nacimiento de Amor Ruibal el Instituto "Luis Vives", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, organizó una semana-homenaje que tuvo lugar del 24-30 de setiembre de 1969, en Santiago de Compostela. El volumen que presentamos reproduce fielmente lo que fue aquel congreso con excepción de las discusiones orales. Contiene las siguientes ponencias: Saturnino Casas Blanco, *Problemas bibliográficos de Amor Ruibal*; Carlos A. Baliñas, *El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo*; M. Ferro Couselo, *Noción e idea según Amor Ruibal*; Vicente Muñoz Delgado, *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos*; Sergio Rábade Romeo, *La gnoseología de A. Ruibal*; Carlos París, *La antropología de A. Ruibal*; J. M. Delgado Varela, *La teología de Amor Ruibal* y L. Legaz Lacambra, *Amor Ruibal y el junsnaturalismo*. Además se incluyen 17 comunicaciones, dos conferencias y una crónica de la Semana-Homenaje. Casi todos los trabajos se refieren al aspecto filosófico-teológico del polígrafo gallego. Y dentro de esas dimensiones los trabajos aquí reunidos constituyen una importante aportación al estudio del pensamiento de Amor Ruibal, que permiten apreciar su enorme contribución al pensamiento humanista cristiano. Algunos autores han realizado ulteriores investigaciones, perfeccionando el tema leído en la semana y otros han quedado ya algo anticuados por estudios de diferentes autores. El referido centenario constituyó un motivo para muchos trabajos individuales y colectivos. Los aquí incluidos son de gran valor para la recta valoración de algunas facetas del genial canónigo.

V. Muñoz Delgado

W. Bernard Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1972) XIV + 174 pp.

Se trata de una bibliografía de impresos y manuscritos filosóficos, relacionados con las colonias ibéricas del continente americano. Una primera parte enumera las obras originales llegando hasta 1.154 items, seguidas de un apéndice con unas 48 obras que se consideran probablemente perdidas. Una segunda parte contiene la literatura de segunda mano, es decir estudios, traducciones, etc., de las obras de la primera parte, enumerando unos 275 trabajos.

Doctrinalmente distingue dos corrientes filosóficas: escolasticismo puro y los renovadores influenciados por las nuevas corrientes europeas a partir, especialmente del siglo XVII. Redmond intenta una revalorización de esa continuación de la segunda escolástica hispano-portuguesa.

La obra está hecha desde América y es una pena que no haya tenido en cuenta, en mayor grado, la investigación europea. Gran parte de los autores enumerados son religiosos y el autor no parece haber manejado los abundantes elencos bibliográficos

realizados en Portugal y España por las diferentes familias religiosas, que habrían ayudado a completar con numerosas fichas los autores reseñados y otros omitidos. La valoración exacta de la filosofía americana debe hacerse desde las dos orillas del Atlántico y su estimación debe tener en cuenta siempre que son una prolongación de los problemas europeos.

La obra ofrece una información valiosa y es el punto de partida de cualquier estudio ulterior.

V. Muñoz Delgado

J. L. Fernández Rodríguez, *El ente de razón en Francisco de Araújo* (Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, S. A., 1972) 175 pp.

Francisco de Araújo es el famoso dominico, natural de la villa de Verín en la provincia de Orense, profesor en Salamanca, donde interviene en numerosos asuntos y edita sus *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* y a gran parte de la *Suma Teológica*, amén de otros escritos menos famosos.

La obra de Fernández Rodríguez se centra principalmente en un estudio del pensamiento de Araújo en el libro III de los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, donde el dominico estudia *ex professo* el tema del ente de razón.

La exposición se divide en dos partes. La parte primera expone *Ser y esencia de los entes de razón* (insuficiencia del ser mental, recurso a la esencia, constitución de la objetividad pura, analogía del ente de razón). La parte segunda, *el ente de razón objeto de ciencia*, aborda el problema epistemológico del ente de razón, la lógica y la metafísica como disciplinas que deben estudiarlo.

Concluye afirmando que la metafísica estudia el ente de razón en cuanto ente y en toda su amplitud, como objeto formal terminativo secundario. La lógica estudia solamente "las relaciones de razón de segunda intención, en cuanto ordenadoras de los objetos reduplicativamente inteligidos, como objeto formal terminativo" (p. 175).

La obra lleva un prólogo de Jesús García López y una introducción del autor sobre la vida y obra de Araújo con unas consideraciones especiales sobre el tema a desarrollar, método a seguir y fuentes disponibles.

Está escrita dentro del tomismo más puro sin la menor crítica de las doctrinas de base como son la teoría de las esencias y la del conocimiento. La mayor parte de la exposición va contrastando certeramente la doctrina de Araújo con la de Suárez. Aun dentro de la misma escuela tomista, habría sido de especial importancia el contraste con Sánchez Sedeño y Martínez de Prado, además de la que realiza con Juan de Santo Tomás. No trae ninguna estimación desde un punto de vista actual. El tema del ente de razón tomista es difícil, si es que es inteligible para alguien y, dentro de esa maraña oscura, la presente monografía no carece de cierta agilidad.

V. Muñoz Delgado

A. Deaño, *Introducción a la lógica formal. Lógica de enunciados* (Madrid, Alianza Universidad, 1974) 195 pp.

Se trata de una exposición de la lógica bivalente de enunciados. Comienza por una introducción (pp. 15-44) que explica la naturaleza de la lógica, del cálculo, la distinción entre lenguaje y metalenguaje, lógica y metalógica, semiótica. Sigue el apartado segundo (pp. 45-195) que se centra en la lógica de proposiciones. Primero explica las nociones elementales y fundamentales de la parte más general de la lógica formal, definición de matrices y tablas de verdad, constantes y variables, con la comparación entre el orden vulgar e intuitivo y el formal. Hace aplicaciones del método tabular a la inferencia y al mismo tiempo señala la transposición en lenguaje de clases y conjuntos. A continuación explica el método axiomático de *Principia Mathematica*, algo modernizado. Finalmente, presenta la lógica de enunciados como sistema de reglas de inferencias, primitivas y derivadas, al modo de Gentzen, haciendo ver la equivalencia entre el método axiomático y el de deducción natural. De modo ligero e informal trata también las propiedades metateóricas.

Me agrada mucho la versión que nos da Deaño de la lógica de proposiciones y espero que la ha de completar con la lógica de la cuantificación y temas restantes. Me complace mucho la definición de lógica como ciencia de los principios de la inferencia

válida, abarcando tanto la deducción como la inducción (pp. 32-39), así como su concepción de la lógica como un conjunto de lenguajes formalizados a los que se da una interpretación (p. 31), exigiendo la conexión entre la vertiente sintáctica y semántica (p. 133).

Deaño conoce muy bien las dificultades de la enseñanza de la lógica a los filósofos y psicólogos y lo fácil que es saberlo todo sin haberse enterado de nada. Por ello alabo sus reiteraciones oportunas, sus ejemplos amenos y abundantes, su nítida exposición de los métodos de esta primera parte de la lógica elemental. Estamos ante un manual claro, elegante y ameno en un terreno donde no suelen encontrarse tales caudalidades.

Considera que en la España actual se oponen a la lógica formal los dialécticos y los medievales. En cuanto a los dialécticos probablemente sería de mucha eficacia recordarles lo mucho que se cultiva la lógica en los países socialistas, cada vez más apreciada. Por lo que se refiere a los *medievales* está mal utilizada la expresión y es mejor decir los *neoescolásticos* que reproducen una lógica escolástica decadente y deformada que tiene poco que ver con la lógica de los siglos XII-XV. Deaño habría completado la refutación de tal punto de vista si recordase la lógica estoica, la lógica medieval de la *consecuencia* y sus reglas inferenciales, totalmente omitidas en su libro, porque le habría servido para refutar al adversario neoescolástico con armas más adecuadas. Y eso sin salirse del tema de la lógica de enunciados.

V. Muñoz Delgado

M. Garrido, *Lógica simbólica* (Madrid, Ed. Tecnos, 1974) 373 pp.

El autor concibe la obra como una introducción a la lógica, especialmente adaptada para filósofos y humanistas. Me parece algo más que una introducción, ya que se trata de una exposición bastante completa y avanzada del acervo comúnmente admitido.

Garrido concibe la lógica simbólica como la teoría formal de la deducción (p. 21) y es una visión exacta, aunque prefiero que se hable de teoría formal de la inferencia, dejando la puerta abierta a la inferencia inductiva, que no es necesariamente sintética (p. 61), y a otras formas de sacar conclusiones. De todos modos, es un hecho el predominio de la inferencia deductiva como objeto principal y más desarrollado. El autor prefiere la denominación de lógica simbólica, aunque eso le lleva a algunas incongruencias como en la p. 364, donde enumera entre las obras clásicas de lógica simbólica a Aristóteles, Pedro Hispano, Ockham, etc., a los que viene algo exagerado inclusive el subtítulo de obras de lógica formal. Tales observaciones nada obstan, como es natural, al valor intrínseco de la obra que es muy positivo y sobresaliente.

Se trata, en realidad, de una exposición con gran precisión y altura formal. Pero presentar todo ese material de manera ordenada y pedagógica, distinguiendo entre lógica y metalógica, sintaxis y semántica no es tan fácil. Garrido lo hace con cierta originalidad.

Podemos considerar como introductorios los tres primeros capítulos (pp. 16-60), donde explica la naturaleza de la lógica, resume su historia y analiza con detención el lenguaje formal. Sigue el *cálculo de juntores* (pp. 61-124), donde nos ofrece de forma sencilla, clara y precisa la exposición popularizada de los métodos de Gentzen, explicando, además de las ocho reglas básicas, algunas derivadas que facilitan grandemente la deducción. A continuación propone el *cálculo de cuantores* (pp. 127-214), donde, previa una ampliación acerca de la naturaleza de la inferencia cuantificacional, explica las reglas de introducción y eliminación de cuantores al lado de las necesarias restricciones. Garrido introduce la novedad de emplear parámetros que aligeran las servidumbres restrictivas y la de eludir la manipulación de expresiones abiertas a las que llama *seudofórmulas*. Dentro de la cuantificación, hace una ampliación acerca de la silogística, empleando diagramas y presentando el sistema de Lukasiewicz, que toma como primitivos los modos *Barbara* y *Datisi*, siendo éste el modo clave, aunque lo transpone en forma de reglas. Pero la formalización de Lukasiewicz es de una estructura completamente diferente a la lógica de cuantores que Garrido ha expuesto. Se trata de una manera más directa de expresar una proposición predicativa partiendo de varios términos-predicados y en ella no se utilizan ni variables de individuo ni cuantores. Por eso me extraña esa presentación de la silogística en relación con la lógica monádica

de cuantores, como afirma Garrido (p. 158). Los diagramas de Venn son más adecuados para una lógica de clases sin variables ligadas al modo algébrico.

Era necesario hacer la debida distinción entre los diferentes formalismos que pueden representar la teoría silogística y en este manual se mezclan como si se tratase de la misma representación. Esto por lo que se refiere al aspecto formal. Un capítulo amplía el tema de las leyes de la distribución de cuantores, ofreciendo la demostración de las principales. Finalmente, extiende la lógica de cuantores a los predicados relativos o diádicos, a la identidad y descripciones.

Hasta aquí Garrido ha querido exponer la lógica de jutores y cuantores, limitándose a la vertiente sintáctica y con predominio absoluto de los métodos de deducción natural.

El autor dice en el prólogo que ha pretendido una separación drástica entre sintaxis y semántica, aunque los numerosos ejemplos de razonamientos en lengua vulgar que ilustran la parte formal son de hecho ya semántica. Pero, ahora va a completar la exposición en tres puntos: semántica, axiomatización y metateoría. El apartado dedicado a la *semántica* (pp. 217-77) estudia las categorías de verdad, interpretación, modelo y consecuencia. Semántica se toma en sentido extensional, referencial y denotativo. Un capítulo titulado *tautologías* expone las funciones veritativas con el método de las tablas de verdad, formas normales y dualidad con las tablas semánticas de Beth-Hintikka, los árboles lógicos y una ampliación sobre la lógica de circuitos y el álgebra de Boole.

Finalmente, la última parte, titulada *axiomatización de la lógica* (277-355), expone un sistema axiomático de toda la lógica elemental, de primer orden, señala otras axiomáticas y las aplicaciones de ese método a las matemáticas y a la ciencia en general. Estudia las propiedades metateóricas de consistencia, completud y decidibilidad y un poco la independencia. Aquí vuelve a encontrarse con la dificultad de separar sintaxis y semántica.

Tal es el rico contenido de esta obra. Lo primero que hay que preguntarse es si la ordenación del material es adecuada. Pienso que Garrido hace todo lo posible por ser fiel a sus principios de separar sintaxis y semántica, lógica y metalógica, pero es muy difícil cumplir tales exigencias que en la enseñanza de toda la obra van necesariamente mezcladas. Feys-Curry, *Lógica combinatoria* (Madrid 1967) p. 59, señalaba que sintaxis y semántica no es una distinción claramente establecida y desde un punto de vista pedagógico es aún más difícil la separación. Pienso que resulta más asequible al alumno comenzar por los aspectos semánticos o enseñar de manera simultánea sintaxis-semántica, lógica y metalógica.

De todos modos, la obra de Garrido es un espléndido manual con multitud de observaciones y aclaraciones, generalmente muy acertadas. Es también muy completo, si exceptuamos la supresión de la lógica combinatoria y la lógica de la modalidad, tan importante hoy como trampolín para la lógica deóntica.

El conocimiento que tiene de la lógica escolástica es a través de los manuales deformados de la neoescolástica y de la decadencia posrenacentista. Así desconoce la doctrina escolástica de la *consequentia*, verdadero núcleo de esa lógica y no la doctrina subordinada del silogismo categórico, como afirma en la p. 158. Tampoco menciona para nada la doctrina de las propiedades lógicas de los términos, doctrina que, según Bochenski, "es más rica en puntos de vista fundamentales y reglas que todo lo que ahora ha producido la semiótica matemática", *Historia de la lógica formal* (Madrid 1967) p. 27. El desconocimiento de la doctrina de la *consequentia*, de la lógica proposicional escolástica y de la doctrina de las propiedades de los términos hace que la presentación de la silogística esté deformada, además de la indebida mezcla que hace de la presentación en clases y de la de los predicados monádicos. La atribución errónea a Galeno de la cuarta figura ha sido revisada por Rescher y merece que se tome en cuenta (p. 159, nota). Tampoco se puede decir que la interpretación de Lukasiewicz de la silogística de Aristóteles acentúe al máximo la disparidad entre la lógica aristotélica y la actual (pp. 157-58), porque, aunque se desinterese de los individuos se han ideado diferentes maneras de introducirlos, completando así la visión del Estagirita, como han hecho los formalistas modernos.

Nada de esto anula el gran valor del presente tratado que sabe unir el rigor formal a multitud de observaciones históricas y filosóficas. El lector tiene en castellano un gran manual con exposición clara y completa de los temas principales.

Garrido no solamente tiene el mérito de ser un gran conocedor de la lógica, sino que es un organizador que tiene la elegancia de rodearse de un grupo de profesores que desde el Departamento de la Universidad de Valencia se han especializado en lógica, filosofía de la ciencia y temas afines, creando la revista *Teorema*, promocionando vocaciones y alentando iniciativas valiosas en un campo cultural muy vasto, que había sido abandonado en nuestra patria. Los frutos obtenidos desde que Manuel Garrido posee la cátedra de lógica en la Ciudad del Turia son óptimos, pero aún es demasiado pronto para valorar debidamente todo lo que ha significado.

V. Muñoz Delgado

G. Garmendia de Camuso y N. Schnaith, *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).

La importante obra del profesor Tierno Galván que hemos comentado críticamente en otra parte de estos Cuadernos, nos ofrece una adecuada plataforma para acercarnos a los distintos pensadores que tienen su asentamiento en el contexto del mundo moderno. Entre ellos ocupa un lugar claramente significativo Hobbes, paladín de la razón mecánica, a la que va a hacer entrar en la esfera de lo ético-político (praxis). En este sentido, como escriben las autoras del libro que ahora comentamos, "Hobbes no sólo resume la problemática política del siglo XVII, sino que presenta en germen las posibilidades y los límites del desenvolvimiento de la burguesía, como sistema histórico". La idea aquí apuntada resume la pretensión de esta obra; a saber, poner en relación el pensamiento de Hobbes con la sociedad burguesa dentro de la cual él se encuentra y de la que su pensamiento viene a ser expresión. Esta pretensión confiere importancia a la obra, a pesar de que la misma no haya sido lograda de un modo adecuado.

La obra está estructurada en cuatro partes. En la primera enfrenta la antropología de Hobbes en cuanto que la misma ofrece el paradigma de explicación desde el que va a construirse todo su pensamiento. Esta parte es la más débil de la obra. Carece de elaboración y llama mucho la atención la distancia de su planteamiento con respecto al de Dilthey y Tönnies clásicos sobre el tema. En la segunda parte, más elaborada que la anterior, se enfrenta la problemática política de Hobbes. Distingue entre ciencia política que tiene como objeto la construcción científica del Estado y sociedad civil, y teoría política que abarca el examen de supuestos que aparentemente no están incluidos en la anterior división. Esta división proporciona la pauta para desenvolver con rigor el análisis posterior.

El análisis de los supuestos de la teoría política de Hobbes manifiesta una contradicción irresoluble en el contexto teórico de su pensamiento entre la mentalidad mecánica y la inteligencia dialéctica, si seguimos la terminología de Tierno Galván. "Si el origen de la sociedad política está en la contradicción insoluble de la sociedad natural, es importante, entonces señalar que, contra las expresas convicciones mecanicistas de Hobbes, no son los condicionamientos mecánicos, sino los históricos no asumidos, que él proyecta en el sistema de las relaciones naturales, los que lleva a tal contradicción a ser insoluble" (1973, 135). Aquí se nos muestra justamente el papel de la razón dialéctica junto a la razón mecánica en la tarea de la construcción del saber y un posible punto de comunicación entre ambas.

En la tercera parte se pasa revista a la ética de Hobbes y en la cuarta y última se detienen las autoras en una explicitación de conclusiones. De las variadas conclusiones que sacan las autoras yo voy a centrar la atención en la primera por la relación con los contenidos de la presente crónica. En dicha primera conclusión se enfrenta la problemática del concepto de razón en la filosofía de Hobbes. Establecen tres modalidades de razón: una subjetiva, otra utilitaria y otra convencional. "Los motivos de esta triplicidad de sentidos residen, como insinuamos repetidas veces, en que el orden de los problemas que abarca Hobbes excede las posibilidades de explicación que puede aportar cualquiera de esos diferentes conceptos de racionalidad, inspirados todos en el modelo de la ciencia matemática (arbitrarista) y físico-matemática (mecanicista)" (1973, 230). Esa insuficiencia de las distintas modalidades de razón en particular le va a llevar a Hobbes a la búsqueda de un elemento que supla dicha insuficiencia. El va a encontrar dicho elemento en la doctrina del jusnaturalismo. "No puede explicar de otro modo, dadas las categorías predominantes en el siglo, este aspecto de la razón

que después Kant va a llamar razón práctica y que, en el caso de Hobbes, nosotros llamaríamos razón social" (1973, 237). La razón intersubjetiva es un elemento clave en el espacio de las ciencias humanas. Como escribe el profesor Lledó en otra obra que comentamos "la plenitud del logos es diálogo", el cual se ejercita de un modo peculiar en la "lectura". ¿Se encontrará ahí un posible camino a esa escisión (razón mecánica / razón dialéctica) a la que antes hemos aludido?

C. Flórez Miguel