

## CRITICA DE LIBROS

S. Roldán - J. L. García Delgado, *La formación de la sociedad capitalista en España, 1914-1920* (Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1973) 2 vols. XLII+582 y 538 pp.

La obra que recensamos contiene las monografías, reelaboradas y completadas, propuestas por sus autores como Memorias para la obtención del título de Doctor. Consta de dos gruesos volúmenes en los que se abordan aspectos fundamentales del proceso económico español comprendido entre los años 1914-1920. El volumen primero estudia la influencia de la I Guerra Mundial en la formación del capitalismo español a través del análisis global del ciclo expansivo. Se corresponde con la Memoria de S. Roldán. El volumen segundo analiza aspectos más concretos del problema abordado en el anterior: la influencia de la I Guerra Mundial en la formación del capitalismo español a través del análisis sectorial del proceso de acumulación de capital en el transporte marítimo, en la minería del carbón y en el sector bancario. Se corresponde con la Memoria de J. L. García Delgado. Ambas investigaciones forman parte de un plan más amplio de estudio de la economía española en el siglo XX, plan a realizar bajo la dirección del Prof. J. Velarde Fuertes, con la colaboración de J. Muñoz García.

El prólogo, firmado por el Prof. Velarde, nos pone en claro sobre las intenciones y propósitos de la obra. Comienza describiendo la efervescencia e inquietudes de los intelectuales, de la clase media, del campesinado y del mundo obrero español durante las últimas décadas del s. XIX y primeras del XX. Las intrigas y fracasos de la clase política, los desastres coloniales y la liquidación de la Restauración añaden tonos sombríos al cuadro de la sociedad española de principios de siglo.

El prologuista llama la atención sobre el modo de cómo se viene haciendo historia de la España contemporánea. Su juicio es positivo sobre los trabajos de Tuñón de Lara y los de la escuela de Vicéns Vives. Critica, por el contrario, la superficialidad de obras de proveniencia o inspiración anglosajona, más cercanas a la crónica periodística que a la monografía científica. Tres estudios recientes atraen la atención del Prof. Velarde: *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración* de C. Seco, *Cambó* de J. Pavón y *Azorín* de J. M.<sup>a</sup> Valverde. Estas, al tratar a sus biografiados, se ocupan del entorno histórico en el que vivieron. Ello da pie al prologuista para pronunciarse sobre numerosos aspectos de la política y de la economía españolas del primer cuarto de siglo. La obra de Seco adolece de falta de conocimientos de índole sociológica y económica desde los que habría sido posible matizar e incluso corregir un buen número de asertos. Los tres tomos de Pavón, aparte de sus innegables valores estilísticos, son acotados desde datos socioeconómicos, punto de vista preferido por el Prof. Velarde. El libro de J. M.<sup>a</sup> Valverde necesita también una corrección profunda a partir de los presupuestos económicos subyacentes a ciertos fenómenos históricos: "todo Azorín ha de ser leído con una nueva luz proporcionada, por cierto, por economistas" (pp. XXXII).

El prólogo termina con unas consideraciones que parecen darnos la clave desde donde el Prof. Velarde emite sus juicios a la vez que nos descubren su punto de vista preferido a la hora de hacer historia. Recuerda, de pasada, "la incitante aventura que es la investigación (pp. XXXIII) y casi a renglón seguido pone todas las cartas sobre la mesa bajo presión del replanteamiento por parte de la Prof. Gómez Molleda de una nueva lectura de la Historia de España: ¿qué es lo que ocurre?, nada más y nada menos que la Prof. Gómez Molleda ha puesto sobre la mesa una serie de temas que, de llevarse adelante, van a cambiar el panorama de la historia contemporánea de España. No busca al gran personaje; no cree que la historia sea un conjunto de grandes biografías como en cierta ocasión el gran economista Olariaga decía que era en lo que se había convertido. Charlaba Olariaga de ello con otro gran maestro, Ortega y Gasset. Este le replicó: "¿No cree usted más bien que en vez de un museo de estatuas de grandes personajes, la historia debería ser un museo de los pedestales de las mismas?"... Se han planteado el problema de los pedestales. Estúpido sería darse cuenta del valor de

las estatuas. Estas se yerguen, desde luego, gracias a unas geniales personalidades, pero están bien aplomadas sobre basamentos que suelen pasar inadvertidos" (pp. XXXIII).

En esa misma perspectiva se encuadran las intenciones de la obra que comentamos. Sus autores se dedican a poner luz sobre el entramado que, de 1913 a 1920, motiva la expansión del capitalismo en España. Los datos por ellos acumulados, son material imprescindible para reescribir la historia contemporánea de este período.

\* \* \*

El período que va de 1914 a 1920 y a causa de los influjos sobre España de la I Guerra Mundial, presenta una importancia extrema en la configuración de la estructura económica española de toda la primera mitad del siglo XX. Las circunstancias extraordinarias creadas por el conflicto ocasionan un cambio profundo en las relaciones económicas de España con el exterior. La exportación crece y se reorienta según las necesidades impuesta por la guerra. Las importaciones inician un proceso de sustitución con recursos internos. El resultado de tal fenómeno expansivo es una fuerte acumulación de capital en España y la consolidación de determinados intereses y actividades económicas. Estos hechos han hecho tal período sumamente atractivo a los estudiosos de la historia económica de nuestro país y en concreto a los autores de la obra analizada.

El contenido de las tres partes de que constan los dos extensos volúmenes es condensado por sus autores de la forma siguiente: "... esta investigación se centra, dentro de los amplios límites de la problemática a que todo lo anterior remite, en unas parcelas concretas —reducidas si se quiere— pero de una indudable significación, creemos, para la comprensión del conjunto. En su primera parte se lleva a cabo el análisis global del ciclo expansivo y de algunos aspectos generales de la economía española durante la primera Guerra Mundial; en la segunda parte, se aborda el análisis de la evolución de la marina mercante, del sector de la minería del carbón y de la Banca Privada española durante el período en que se deja sentir la influencia —en uno u otro sentido— de la I Guerra Mundial. Y más concretamente: dado el todavía insuficiente nivel de las investigaciones actuales sobre la economía española de las primeras décadas del siglo, se ha considerado esencial, a pesar de las dificultades que ello ofrecía, intentar la cuantificación del proceso de acumulación de capital que tiene lugar en el ámbito de esas tres actividades económicas, sin olvidar, por otra parte, el análisis de diversos aspectos cualitativos relacionados con la estructura de esos mismos sectores y, asimismo, el análisis de las principales medidas de política económica que jalonan su expansión durante el período aludido. Por último, como tercera parte se incluye una amplia serie sistematizada de datos, cuya elaboración se ha considerado indispensable para posibilitar el estudio de la estructura industrial y para la delimitación del proceso de concentración de poder económico en la España de comienzos de los años veinte" (pp. XXXVIII).

Ante los ojos del lector desfilan los problemas fundamentales del período económico historiado: los rasgos y fases del ciclo, la naturaleza y características del proceso inflacionista, la evolución de precios, salarios, beneficios, la circulación fiduciaria, la política económica, la acentuación del nacionalismo, los cambios demográficos en la sociedad española, qué incidencias tiene el proceso económico sobre sectores particulares como la marina mercante, la minería del carbón y la banca mixta, la relevancia de los factores económicos en la conquista de posiciones hegemónicas por parte de ciertos grupos de presión en el contexto sociopolítico español... Estos son los temas a cuya clarificación se orientan los esfuerzos de los autores de la obra.

La clarificación se intenta a través de acopio, análisis y valoración de datos. Se practica una metodología en la que la investigación está centrada en la búsqueda y sistematización de todo aquel material que permita reconstruir con fidelidad la realidad estudiada. De ahí el uso constante de fuentes estadísticas y documentales, de Memorias de Sociedades y de entidades corporativas, de Balances de Empresas, de Anuarios Financieros y Estadísticos. No falta tampoco el recurso a literatura secundaria cuando las fuentes primarias faltan o cuando se trata de aquilatar el dato y su significado. Del enorme acopio de material empírico son buena muestra los cuadros, gráficos, mapas y apéndices documentales de que los dos volúmenes están plagados.

La acumulación y sistematización del material estadístico y documental es solamente elemento básico de una segunda tarea: la revisión crítica y la evaluación del

mismo. El trabajo de los autores se sitúa con ello en otro nivel: el que se centra en la interpretación y contextualización de la realidad percibida en los datos recogidos. El fenómeno empírico queda así situado en un sistema económico o político. Los autores, usando una expresión de Kosik, formulan con nitidez sus intenciones: "los hechos sociales puros... sólo encuentran su verdadera entidad en la medida en que el pensamiento es capaz de integrarlos conceptualmente en un todo significativo" (p. XL).

Finalmente, no se escatiman esfuerzos por relacionar unos datos con otros, tratándolos como integrantes de una totalidad de la que forman parte, totalidad en estado de fluidez y alteración constantes: "... una de las principales finalidades de la investigación ha consistido en definir, con la mayor precisión posible, cómo las múltiples variables o elementos de un sistema, pasan de una posición de equilibrio a otra diferente, como efecto de las alteraciones que se producen en determinados parámetros de ese sistema, debido a unas circunstancias excepcionales que se generalizan a raíz de la iniciación del conflicto mundial. En este sentido, se ha tenido siempre presente que toda variación de un factor o elemento de una totalidad incide sobre los restantes, dada la interrelación e interdependencia existente entre las variables de un "todo estructurado", cuyos diversos elementos, hasta la iniciación del conflicto, definen un sistema de contradicciones "suspendidas", que habrán de ponerse en movimiento en años posteriores. Por ello se ha rechazado cualquier tratamiento aislado o atomizado, de los diversos elementos que configuran la realidad; una realidad dialéctica que, como se sabe, se crea, se desarrolla y se transforma en relación con cada una de las partes" (p. XL).

\* \* \*

Hasta aquí las intenciones, la problemática, las pautas orientadoras, el horizonte interpretativo en el que se mueven los Profs. S. Roldán - J. L. García Delgado y sus colaboradores. Tales planteamientos y tales esfuerzos no quedan defraudados en los resultados obtenidos. La presente obra no sólo obligará a una relectura de la situación socioeconómica de un importante período de nuestra historia contemporánea. Con ella habrá que contar a la hora de hacer síntesis históricas e, incluso, cuando se trate de analizar en profundidad otros fenómenos menos "económicos" y más "culturales" y "políticos". Si a todo lo dicho se añade la cuidada presentación y tipografía, la selecta bibliografía recogida al final del volumen segundo y los valiosos índices de autores y personas, de organismos, empresas e instituciones, y de materias, la palabra final no puede ser otra que una enhorabuena cordial a los autores y a la editorial.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS

G. Bueno, *La metafísica presocrática* (Madrid-Oviedo, Pentalfa ediciones, 1974) 370 pp.

En el número anterior de esta revista (p. 314) se hacía la presentación con breve crítica de la obra de G. Bueno, *Ensayos materialistas*. Se decía en ella que el propósito del autor —su mentalidad definida, diríamos por nuestra parte— se resume en este enunciado, con estilo de tesis escolar: "El materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable... 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 aparecérsenos como necesitadas de una energética, aunque rigurosa y probada, reinterpretación".

También en este mismo número de nuestra revista se recogía, ya en el plano de la *praxis* académica, lo que el mismo G. Bueno escribe en el prólogo a un estudio de M. A. Quintanilla: "El libro del Prof. Quintanilla demuestra que la filosofía, como crítica materialista, está ya 'en marcha' en España" (p. 317).

Concedemos a estos profesores que es legítima en historia la pregunta fundada en un *a priori*. Este *a priori* pueden constituirlo las puras ideas, los ideales de la cultura superior, como igualmente los factores sociológicos, económicos. Y cómo no, los *factores materiales*. Pero este *a priori* de la pregunta histórica no es lícito transformarlo en exigencia de respuesta determinada. Entonces la interpretación histórica rozaría la arbitrariedad venal.

Pues bien; nos parece que si esta obra de G. Bueno ha sido pensada desde las

coordinadas del *materialismo filosófico*, una crítica serena advierte que esta interpretación histórica se halla lastrada por dos líneas coordinadas que ponen en claro su arbitrariedad. La primera coordinada es juzgar *a priori* que toda filosofía ha de ser entendida como materialista. Es un *postulado* muy a nivel con la bajura de la calle y de la galería. Pero los mejores espíritus han rechazado esta filosofía y la subsiguiente interpretación que hace de la historia. En este sentido la obra de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, es desde su mismo título una seria objeción contra G. Bueno.

La segunda coordinada de la obra peca todavía más, si cabe, contra las exigencias del método histórico. Si al historiador le es legítimo proponer preguntas desde posturas intelectuales atrevidas y, en cierto sentido, arbitrarias, esto nunca le dará derecho a forzar los documentos que tiene frente a sí para que refrenden lo que anticipadamente ha preconcebido. Esto es lo que se ha hecho reiteradamente en esta obra. Y este nos parece su fallo más grave. Con pena una crítica serena tiene que constatar el escaso mérito y valor de la misma. El materialismo científico ha valido poco en esta ocasión para hacer ciencia histórica.

Ante la imposibilidad de descender a los múltiples pasajes en los que se fuerzan inebidamente los textos, queremos detenernos en un caso que juzgamos de valor excepcional. Nos referimos a la interpretación que se da en la obra de Anaxágoras.

Los mejores intérpretes han visto en el *Nous* de Anaxágoras el germen y anticipo de lo que con el tiempo se llamará *teología* y, después de Leibniz, *teodicea*. Los atributos que confiere a Dios son casi los mismos que todavía atribuimos al Ser Transcendente, a Dios. Pues bien; G. Bueno reconoce que el filósofo de Clazomene es el primer dualista en filosofía y el primer pensador que ha introducido en la filosofía la idea de Dios, causa final. Por eso Aristóteles le llamará *el primer sobrio entre los ebrios*. Pero desde las coordinadas del materialismo filosófico da un paso más y afirma que el *Nous* de Anaxágoras tiene al mundo como objeto de su pensamiento, como la formalización de la misma conciencia de Anaxágoras (p. 317).

Cualquier doctrina en historia del pensamiento se preguntará con todo derecho si G. Bueno no ha dado aquí un brinco al idealismo transcendental desde el pensamiento griego, totalmente inmerso en la realidad del cosmos. Aquel pensamiento padece una dificultad siempre tensa al repliegue sobre su conciencia. Y esto vale sobre todo antes que a Sócrates le hablara su *daimon*, no obstante las famosas frases de Heráclito y los exámenes de conciencia de los pitagóricos. Pese a ello G. Bueno llama a Anaxágoras *pensador cósmico*, porque identifica cosmos y mente. Con lo cual triunfa el materialismo en Anaxágoras.

Ya en línea con el supuesto materialismo de Anaxágoras, a G. Bueno no interesa hacer comentario alguno a los atributos que el filósofo griego otorga a Dios. Como le vienen muy mal para su tesis, deja tan sólo que W. Jaeger eleve con ellos un himno al primer principio ordenador. Pero, ¿es que se puede silenciar el fragmento más fundamental de Anaxágoras, el que ha tenido más influjo en el destino de nuestro pensar?

Esta misma despreocupación por el comentario exigente que se vincula al texto advertimos en la interpretación que hace de aquel pasaje del *Fedón* en el que Sócrates cuenta lo que esperaba hallar en Anaxágoras y no halló. Cómo, sobre todo, deseaba conocer la organización y sistematización del cosmos por obra del *Nous*. Algo que Anaxágoras silencia. G. Bueno deduce de este silencio su tesis capital sobre Anaxágoras: "Desde el materialismo filosófico el *Nous* está en función del Mundo y no el Mundo en función del *Nous*" (p. 318).

Platón, sin embargo, por boca de Sócrates deduce otra consecuencia muy motivada. Nos dice que ante la obra de Anaxágoras es necesario pensar en una segunda navegación —*deuterous plous*—. El primer periplo lo realizó el filósofo de Clazomene y apodó al puerto en el que el *Nous* pone orden y concierto en las embarcaciones. Es decir, y sin metáfora: en la multiplicidad de las cosas —*homeomerías*— que constituyen el cosmos. Pero no fue capaz de ascender en un segundo periplo a las playas de lo eterno, donde se halla la belleza en sí, el bien en sí, lo grande y las demás cosas (*Fedón* 100 b).

Para Platón Anaxágoras tiene el gran mérito de ser un pionero de lo Transcendente. Pero no llega a la meta. En todo caso, es bien claro que el camino que tomó es totalmente opuesto al que le señala G. Bueno con su materialismo filosófico.

También Aristóteles tiene un reproche para Anaxágoras por no haber éste distinguido con claridad la *Psyche* del *Nous*. Ello es tanto más reprochable, razona el de

Estagira, por cuanto la *Psyche* se halla en todo viviente mientras que el *Nous* sólo en los hombres. Y con ironía añade, que no en todos (I *De anima*, 404 a 24- 404 b 6).

De nuevo el texto de Aristóteles nos lleva a una interpretación opuesta a la de G. Bueno. De donde concluimos que ni los breves fragmentos que de él conservamos, ni la interpretación que dan de su pensamiento los dos grandes pensadores que le siguen: Platón y Aristóteles, dan fundamento alguno a la interpretación de G. Bueno.

Sentimos dar esta valoración. Porque a G. Bueno no le faltan posibilidades para darnos una aportación valiosa a la historia del pensamiento. Pero pedimos que cumpla su programa: *rigurosa y probada*.

E. RIVERA DE VENTOSA

A. Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires, Sudamericana, 1971) 373 pp.

El Dr. Alberto Caturelli, de conocida trayectoria ideológica, es profesor de filosofía en la Universidad argentina de Córdoba, la institución docente filosófica más antigua del país. La obra que aquí presentamos tiene notable interés informativo.

Se propone el autor ofrecer un mosaico histórico de la actividad filosófica en la Argentina actual. Ello le obliga a dedicar los tres primeros capítulos a los antecedentes históricos que hacen comprensible la situación *actual*, si por ello se ha de entender el siglo XX.

Tiene interés la introducción en la que el autor afronta una *quaestio disputata*; su tesis podría resumirse en el carácter *occidentalista* de la filosofía argentina. El gran país que es *terra Argentea* se define como unidad étnica desde el pueblo descubridor; sus circunstancias geográficas la separan del resto del continente por una cadena de montañas y selvas, de tal modo que su abertura natural es el mar. Es lógico que por ahí entren también las ideas filosóficas y la circunstancia de que sea la España del siglo XVI el país descubridor hace que, desde el primer momento, se introduzca como componente básico la "conciencia cristiana" (p. 10). Como se verá en la estructuración de la obra, Caturelli da gran importancia a este dato. Nada extraño que Argentina se presente como una prolongación de occidente y resuenen allí los temas de aquí: "la Argentina es *interna* a la esencia misma del pensar occidental" (pp. 17-18).

Los tres primeros capítulos son breves sinopsis de la situación filosófica argentina en el siglo XIX; una exposición más amplia exigiría —me parece— determinar las razones de la resonancia de ciertas corrientes y no otras, amén de un hecho que es de suponer haya tenido su importancia: la independencia y la conciencia de la unidad y autonomía políticas, punto en el que han insistido otros historiadores. Caturelli comienza examinando el tradicionalismo filosófico, de influencia francesa y española, que sirve como ambiente preparatorio de lo que él llama "tercera escolástica", cuya primera gran figura parece ser Mamerto Esquiú (pp. 25-26). Existe también una corriente de espiritualismo ecléctico, influido por Cousin, cuyo principal representante es J. B. Alberti, calificado como "quizá el más importante pensador argentino del siglo XIX (p. 33). Tampoco faltan algunas influencias del krausismo y de un racionalismo de corte laicista. La influencia del positivismo es bien conocida en Argentina y en toda Latinoamérica; conforma toda una mentalidad, cuyo gran exponente es aquí José Ingenieros (pp. 56-59), hasta el punto de que se puede decir que toda la filosofía "actual" arranca de una discusión con el positivismo.

Después de esto, hay un momento de transición, con influencias variadas, y la reacción antipositivista se organiza dentro de filosofías de corte neokantiano, vitalista y realista. Las dos figuras más importantes de este momento, decisivo en la filosofía argentina, son el rioplatense A. Korn y el bonaerense C. Alberini (pp. 86-88, 99-101) que, al frente de un nutrido grupo de profesores, forman la generación siguiente influida por la fenomenología, el historicismo y la axiología.

No se puede olvidar aquí la importancia del viaje de Ortega en 1916 y su repercusión entre aquellos jóvenes. De ahí arrancan figuras tan importantes como F. Romero (pp. 117-19). La presencia en Argentina durante muchos años de R. Mondolfo, no sólo supone un gran impulso a la más rigurosa investigación, sino también una amplia difusión del historicismo al que también se adhieren filósofos vivos como E. Pucciarelli (pp. 129-30). Habría que notar la preocupación por la filosofía de la religión en el más joven V. Massuh (pp. 125-27) o la amplia difusión de las preocupaciones estéticas, sobre todo en L. J. Guerrero (pp. 134-36).

A partir de esta posición, la formación de los filósofos argentinos es cada vez más rigurosa y las sucesivas directrices filosóficas van repercutiendo allí. Es el caso de la "Fenomenología existencial" que influye en la vigorosa personalidad de C. Astrada (pp. 152-55), interesado sobre todo en Heidegger, Hegel y Marx; algo similar sucede con la evolución hacia un neohegelianismo en N. de Anquín o con el existencialismo en M. A. Virasoro. No se puede olvidar la labor docente y el gran rigor imprimido a sus investigaciones por el rioplatense E. Estiú (pp. 163-64), forjador de un amplio grupo de jóvenes muy prometedores.

El amplísimo capítulo VIII (pp. 177-310) significa un cambio de temática y se dedica, por razones ya comprensibles, a la "filosofía cristiana". En este punto Caturelli combina una división geográfica —"centro", "norte", "Río de la Plata y Litoral", "Cuyo"— con divisiones según las corrientes predominantes: tomismo, suarismo y agustinismo.

La amplitud de este tema no permite una reseña detallada. Habría que aludir a importantes tomistas como T. D. Casares (pp. 222-25) y el conocido O. N. Derisi (pp. 228-32). Entre los de orientación suarista la palma le corresponde al infatigable I. Quiles (pp. 251-54). Quizá como figura destacable del agustinismo, caracterización menos precisa, pueda mencionarse la del propio A. Caturelli (pp. 205-8). Es muy amplia la problemática aquí tratada, así como es muy clara la influencia de algunos filósofos europeos, al calor sobre todo de reuniones internacionales y de las visitas a Argentina de filósofos como Sciacca, Muñoz Alonso, von Rintelen o González Alvarez (pp. 199, 265).

El capítulo siguiente está dedicado al espiritualismo en sentido más amplio, con V. Fatone, A. Vassallo, R. Virasoro, etc. (pp. 311-21).

Finalmente, Caturelli reserva un capítulo para un campo más técnico: investigaciones sobre lógica, filosofía de la naturaleza y de las ciencias en el cual las anteriores divisiones doctrinales no tienen tanto relieve. Se trata de un área con notable continuidad y numerosos representantes, entre los que se podrían destacar J. E. Bolzán, M. Bunge (en su período en Argentina) o R. Pardo. Las influencias que confluyen son muy amplias.

Como se puede observar, desde el punto de vista historiográfico, Caturelli combina diversos criterios y directrices, pero no es este el punto que aquí nos interesa. De su amplio cuadro, parece claro que la filosofía por él denominada "cristiana" es la que sale más favorecida. Pero su mayor interés para nosotros está en la amplísima documentación reunida pacientemente; si se compara esta obra con otras del autor, sobre todo la de mismo título publicada en 1962 por la Universidad nacional de Córdoba, lo que más destaca es el continuo acrecentamiento de la documentación. En este sentido, me parece que esta obra puede servir como vehículo para un primer contacto serio de la filosofía española con la argentina, cuya primera condición será acabar con la autosuficiente ignorancia de los españoles respecto a sus hermanos de lengua y en buena parte de sangre. El servicio que ofrece el autor es importante: los nombres más destacados incluidos en un cuadro general de las distintas tendencias y su producción básica, mucho más amplia de lo que algunos quieren suponer.

Ciertamente, no se puede decir que falten obras de este tipo, como el autor se encarga de ir reseñando; pero lo cierto es que han pasado casi completamente desapercibidas y un apriorístico e infundado desinterés general ha hecho que no den frutos apreciables entre nosotros. Me parece una tarea muy urgente liquidar esta ignorancia que, en último término, no es otra cosa que ignorancia de nosotros mismos.

A. PINTOR-RAMOS

*Realitas. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. I: 1972-1973* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974) 515 pp.

Se trata del primer volumen de una colección dedicada al pensamiento de X. Zubiri; se trata también —y quizá ello sea lo más importante— de la presencia pública dentro de la filosofía española de un grupo dedicado al estudio del pensamiento de quien es el máximo representante de la filosofía en nuestro país. El hecho no tendría nada de chocante en otras latitudes, pero habrá que conceder que el pensamiento de Zubiri fue objeto, más de entusiasmos o dictérios, que de estudio riguroso; de ahí la oportunidad del seminario formado en la madrileña Sociedad de estudios y publicaciones en torno al filósofo, que ahora nos ofrece sus primeros frutos. Sólo este camino permitirá saber a qué atenerse con conocimiento de causa respecto a un pensa-

miento que es confesado motor fecundo de importantes figuras de la actual cultura española.

Una de los atractivos de este volumen es la publicación de dos textos inéditos de Zubiri, lo cual es siempre un acontecimiento dada la extrema parquedad de sus publicaciones; dos textos, además, que deben permitir comprobar el avance del pensamiento zubiriano una vez que *Sobre la esencia* había puesto sus fundamentos maduros.

Con el primero de ellos, escrito en 1974, Zubiri presenta la formulación madura de uno de sus temas más antiguos y más constantes, pero a un nivel de radicalidad nuevo y con no pocas correcciones sobre los anteriores puntos de vista: "La dimensión histórica del ser humano" (pp. 11-69). La historicidad como propiedad metafísica de la esencia abierta que es el hombre es objeto aquí de una exposición férreamente sistemática, que tampoco permite ningún tipo de resumen significativo en las pocas líneas de una reseña.

El texto que cierra el volumen es un resumen, escrito por I. Ellacuría, del curso en cinco lecciones de Zubiri sobre "El espacio" (pp. 479-514), en 1973; el texto ofrecido parece que se puede considerar completamente fidedigno. Texto muy conciso y difícil, importante por la nueva presentación de un tema muy complejo. Ambos textos, que muestran un estilo propio de hacer filosofía en el que se conjugan el rigor y el ascetismo del estilo, muestran que el pensamiento de Zubiri, lejos de estar agotado, ofrece una fecundidad en gran parte inédita al contacto con los más variados temas de la reflexión filosófica. Llamamos la atención sobre estas dos nuevas piezas perfectamente ensambladas que enriquecen y amplían el pensamiento zubiriano.

Se incluyen luego ocho trabajos que, como se dice en la breve presentación, son agrupables en tres grandes secciones.

Componen la primera tres estudios que se refieren a tres conceptos básicos del pensamiento zubiriano. I. Ellacuría dedica un estudio a "La idea de estructura en el pensamiento de Zubiri" (pp. 71-139); trabajo verdaderamente notable que afronta un concepto de la filosofía de Zubiri de cuya importancia se puede juzgar desde esta afirmación del autor: "lo que no es estructura no es realidad" (p. 125).

Destacable también el estudio de A. del Campo, "La función trascendental en la filosofía de Zubiri" (pp. 141-57) porque expone con gran sencillez y precisión el plano decisivo y más descuidado del pensamiento de Zubiri. C. Bacierno estudia la "Metafísica de la individualidad" (pp. 159-219) y hace ver el enfrentamiento directo de Zubiri con el individuo, situándolo además históricamente frente a la tradición.

No menor interés ofrece la segunda sección, compuesta por dos trabajos que buscan extender el pensamiento de Zubiri a ámbitos para los cuales no fue directamente pensado. C. Fernández Casado ofrece un interesante ensayo de "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri" (pp. 221-91) que ofrece las líneas básicas de una estética eminentemente realista. El trabajo de D. Gracia Guillén, director con I. Ellacuría del volumen, ofrece el máximo interés; "La estructura de la Antropología médica" (pp. 293-397) está dividido en dos grandes partes: la estructura histórica y la estructura teórica de la Antropología médica, ambas de gran valor también para la Antropología filosófica y que ofrecen un programa rigurosamente trabado, sobre el pensamiento de Zubiri, de la Antropología médica; lo consideramos uno de los trabajos claves de este volumen.

La tercera sección es crítica y, aunque nos parece la más floja en este sentido del presente volumen, debe ser potenciada en el futuro por tratarse de una vía muy necesaria de esclarecimiento de Zubiri. Está compuesta por tres trabajos. El de M. Riaza, "Una línea de experiencia que pasa por Kant" (pp. 399-436), es un estudio del concepto de experiencia como llega a Kant a través del empirismo inglés; sólo de modo muy indirecto, dice fundarse en el concepto zubiriano de experiencia. Crítico, en el sentido inmediato de la palabra, es el de F. Montero Moliner, "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri" (pp. 437-55) que pretende iniciar una valoración crítica de Zubiri; se destaca como valor positivo la visión de la realidad como "respectividad" y se le achaca la falta de un instrumento conceptual claro para el acceso a lo inmediato; sea o no cierta la deficiencia, insistimos en que deben potenciarse estos trabajos, siempre que sean fruto de un estudio serio. El tono del estudio de A. López Quintás, "La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro" (pp. 457-76), es claramente encomiástico en un tono que no creemos favorezca la comprensión de Zubiri.

A la vista de este prometedor volumen, se puede constatar que el pensamiento de

Zubiri había sido objeto de cualquier cosa menos de un estudio serio y continuado; que ese estudio lo merece no nos parece que haya de justificarlo. El pensamiento zubiriano ofrece una gran riqueza, pero también no pocas dificultades y es sorprendente que casi nadie haya atendido más que a las partes descriptivas, descuidando su nervio sistemático que le da trabazón y rigor. El grupo que aquí se presenta es serio y merece la bienvenida en un momento de la filosofía española no sobrada de pensamiento creador y sometida a los vaivenes que imponen los snobismos de turno en el mercado cultural.

Queremos notar, por último, algunas que nos parecen deficiencias formales y que, a nuestro entender, deberían corregirse en el futuro. Si son un acierto los breves resúmenes finales con traducción inglesa, si la impresión es aceptable, no así la ausencia de índices; creemos que se debiera añadir un índice general, al menos de autores, y convertir el presente en un índice más detallado y analítico. Asimismo y como se hace en otras publicaciones similares extranjeras, aunque ello sea costoso, debería abrirse un elenco periódico de la bibliografía zubiriana que pueda servir de guía segura al estudioso en el futuro; el entusiasmo y la competencia de estos investigadores sabrá vencer los obstáculos que ello siempre presenta.

A. PINTOR-RAMOS

*Penseurs hétérodoxes du monde hispanique.* Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail (Toulouse 1974) 395 pp.

Es de gran satisfacción poder presentar a los intelectuales españoles una nueva obra colectiva de E.R.A., vinculado a C.N.R.S. Este equipo de investigadores estudia intensamente el pensamiento hispano-portugués bajo la dirección del conocido hispanista Alain Guy. Sigue esta nueva obra a la trilogía que analizamos en el anterior número de esta revista (pp. 301-305). Se advierte en ella la misma simpatía hacia todo lo hispánico y el mismo deseo de calar en los repliegues de este pensamiento. En la introducción a la misma, P. M. Schuhl protesta de que, pese a lo mucho que se ha escrito en España y en Francia, todavía predomina en muchos ambientes intelectuales la tendencia a ver el pensamiento español como un *edificio monolítico*. Esto es manifiestamente un absurdo desde una visión cultural amplia. Hasta detrás de la fachada de una aparente ortodoxia puede el inquieto espíritu humano hallar una puerta de escape para manifestar su peculiar modo de pensar, de vivir y de sentir. Una apariencia sencilla y regulada puede encubrir llameantes incendios, como en el caso de *Juan Miguel Solano*, párroco de Escó, cuya tragedia expone en esta obra Lucienne Domergue.

El problema de la *heterodoxia* es uno de los máximos temas del vivir hispánico y de la interpretación de este vivir. En la historia ha motivado tensiones, lucha espirituales. Un tribunal especial, la *Inquisición*, ha sido su protagonista. Al interpretar este suceso histórico las actitudes son igualmente dispares. Y lo seguirán siendo en función de la distinta escala de valores que se utilice.

Desde una mera reflexión cultural advertimos cierta ambigüedad en toda la obra. El primer autor estudiado nos pone esto en relieve. Este autor es *León Hebreo*. Se subraya por el investigador J. Cobos que permaneció siempre hebreo, pese a tenerse que expatriar por dos veces. Con ello parece querer probar su *heterodoxia*. Y sin embargo, en la *Historia de los Heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo no se nombra a León Hebreo, mientras que es objeto de un largo capítulo en la *Historia de las Ideas Estéticas en España*. Ello quiere decir que para Menéndez Pelayo León Hebreo no tiene que ver con la *heterodoxia* y sí mucho con el platonismo estetizante del siglo XVI. Nadie, por el simple hecho de ser hebreo y mantenerse firme en su creencia, puede ser tenido por *heterodoxo*. Así en el sentido teológico y cultural del vocablo.

Esta anomalía sube de punto en el caso de Las Casas y Vitoria. A este le llama Menéndez Pelayo el Sócrates de la teología española. La *heterodoxia* (en sentido teológico) se hallaba muy alejada de su espíritu. Por lo mismo, nos parece que la historia protesta de epígrafes como el siguiente: *Vitoria et Las Casas sont-ils hérétiques?* (p. 102).

En un afán de acercamiento y comprensión advertimos que en esta colección de estudios la palabra *heterodoxo* está tomada en sentido muy amplio, aunque no disconforme con el sentido etimológico: *hetero-doxia = distinta opinión*. En toda comunidad política suele darse una opinión vigente que, en ocasiones, el poder político hace suya. Y todo aquel que discrepe es juzgado de alguna manera *heterodoxo*.



Así creemos hay que entender la *heterodoxia* en estos estudios. No en el sentido teológico del vocablo que restringe mucho este concepto. En todo caso, choca que espíritus insertos en la tradición cristiana, como los tres pensadores mejicanos, A. Caso, J. Vasconcelos y Samuel Ramos, puedan ser incluidos en una colección de  *penseurs hétérodoxes*. Respetamos este criterio, aunque no lo podamos culturalmente condicionar.

La obertura de esta colección es un estudio muy sereno y pensado de J. Cobos sobre *León Hebreo y sus Diálogos del amor*. Pensamos que hay que dejar a un lado el tema de su *heterodoxia*, impensable en un autor muy leído en la España inquisitorial de Felipe II y de gran influjo en nuestra mística, más en la plenamente ortodoxa, que en la heterodoxa de alumbrados y quietistas. Está muy bien desarrollado el tema de la correlación que establece León Hebreo entre el *macrocosmos* y el *microcosmos*. También se analiza con penetración la arquitectura interna de estos diálogos. Desde el punto de vista de la historia de las ideas es de notar el influjo de León Hebreo sobre otro gran filósofo judío, B. Spinoza.

A la exposición iluminada de León Hebreo sigue una selección de textos muy señeros de esta gran filósofo del amor.

Christian Clanet se pregunta en otro estudio sobre *Las Casas y Vitoria* si fueron éstos sospechosos en su *ortodoxia*, si fueron *herejes*. Sólo un convencionalismo muy del día puede admitir estas preguntas. Y resulta algo paradójico hablar de persecuciones contra un hombre como Las Casas, nombrado Obispo en época del Patronato Regio y que cruza cuatro veces al océano para defender a sus indios en consejos reales y chancillerías. Dígase lo mismo sobre la advertencia de Carlos V a los dominicos de San Esteban el 10 de noviembre de 1539. Creemos que en estas valoraciones históricas fácilmente se trasladan nuestras preocupaciones culturales a otras épocas de esquema mental diverso.

Lo más interesante para nosotros de este estudio es el encuentro y lucha de Las Casas y Vitoria frente a Ginés de Sepúlveda. Ayopado éste en Aristóteles, defendía como legítima la esclavitud de los indios. Las Casas y Vitoria lucharon contra esta ideología. Y su triunfo en los Consejos reales y en las Nuevas Leyes de Indias es una gloria para estos abanderados de la libertad humana.

Henry Machoulan expone la tesis histórica de que ni en la España de Felipe II, ni en la decadente del siglo XVII faltan voces discrepantes ante ilusión mesiánica de creerse España el pueblo elegido por Dios para defensa de la religión.

*Furió Ceriol* se ríe, en pleno siglo XVI, de quienes se sienten consejeros de la divinidad. Y busca la causa de las derrotas nacionales, más en la ineptitud de los gobernantes que en los pecados de los pueblos. En el siglo XVII es *Antonio López de Vega* un partidario del frío estoicismo, único remedio a las calamidades de la época. Al mismo tiempo lanza una requisitoria contra la guerra en los mismos días en que era glorificada por muchos como designio de Dios: como castigo en la derrota o premio en la victoria.

Sylvie Koufim estudia el doble aspecto de la vida hispánica en los siglos de oro: la magnificencia y ostentación de poderío en los grandes y la vida raquítica de la lacra picaresca. Las supuestas virtudes preclaras de los hispanos son analizadas en un caso, juzgado típico, de Fray Benito de Peñalosa y Mondragón, quien busca ascendencia para las mismas en personajes bíblicos. La vertiente negativa de la vida nacional queda al descubierto en nuestra literatura picaresca.

Sobre el párroco de Escó, Juan Miguel Solano, estudiado por L. Domerque ya hicimos referencia en un principio. Es un caso más, pero muy típico, de esas luchas de la conciencia entre lo que dicta la voz íntima y lo que exigen como recto y justo la comunidad. Sobre la exposición de este estudio nos permitimos indicar que no favorece a la reflexión serena la poesía inicial en la que se leen expresiones como éstas: "—Vengador del Eterno te proclamas — Vil gusano — ¿Has menester de tus odiosas tramas?"

Una novedad en el enjuiciamiento del krausismo español es el estudio de Gilbert Azam sobre su influjo poético. Este investigador intenta hacer ver la conexión que existe entre la sensibilidad místico-panteísta de Juan Ramón Jiménez con la tradición que parte del krausismo de Sanz del Río.

Anne Amalric nos ofrece un sencillo y sugerente esbozo de cómo M. de Unamuno se apasiona por el tema de la vida y de la inmortalidad en los capítulos centrales de su obra, *Del sentimiento trágico de la vida* (cap. III-VI). La comparación que establece entre las vivencias de Unamuno y las de otros pensadores y artistas es muy aleccionadora en su contraste. Tales son: el Fedón de Platón, Spinoza, San Agustín, Píndaro,

Calderón, etc. Todos ellos son citados para aclarar el pensamiento de Unamuno por su correspondencia y por su contraste.

El estudio más detenido de esta colección —cerca de 70 páginas— es el de la hispanista Marie Laffranque sobre *Antonio Machado*. Feliz manera de conmemorar anticipadamente su centenario. El estudio va anotando con morosa y femenina delicadeza las distintas facetas de este hombre de visión profunda y de sensibilidad delicada. Frente a Unamuno, poeta-pensador opta esta hispanista por llamar a A. Machado pensador-poeta. Pese a que no haya pasado a las grandes historias del pensamiento, ha tejido, sin embargo, una filosofía íntima y personal que puede ser fermento de reflexiones muy profundas. Actual, sobremanera, es su concepción de la filosofía como *diálogo* y *disponibilidad*, como una posibilidad permanente de autocrítica. De aquí su repulsa a todo dogmatismo, a todo sistema cerrado. Ello le lleva a abrirse a otras filosofías que la peculiar de Occidente. Ven en la sabiduría de los Orientales un saber que supera en mucho a la ciencia técnica occidental. Pensador entre la primera guerra mundial y la civil de España, levanta en su espíritu una bandera nunca arriada en favor de la paz. Contra la sentencia de Saavedra Fajardo, nada belicista, pero que defiende el *si vis pacem, para bellum*, A. Machado lamenta el que los armamentos bien preparados son siempre una retaguardia de la que echan mano todos los belicistas. A nuestra civilización occidental acusa igualmente de perceptuar la nefasta lucha de clases. Y pese a negar valor a la interpretación marxista de la historia, ve en algunos de los ideales socialistas una mentalidad que prepara una mejor convivencia humana. Al imaginar una *Escuela Popular de Sabiduría Superior* mostraba un hito, difícilmente atingible. Pero que señalaba una ruta preclara para el pueblo.

Al final de su gran ensayo esta fina hispanista cita literalmente un verso del gran poeta. Parece resumir su silueta espiritual:

*Estos días azules y este sol de la infancia.*

En ellos ve la escritora la última sonrisa del filósofo poeta, A. Machado.

Reine Guy, esposa y colaboradora del director del equipo, reflexiona sobre uno de los temas más hondos y de más porvenir en el próximo futuro: el *tema del tiempo*. Lo hace de la mano de J. Xirau, a cuya teoría del tiempo le da el calificativo de *non-conformiste*. Tal vez sea exagerado afirmar que "toute philosophie a toujours gardé le problème du temps et son rapport avec l'Être au centre de ses enseignements". Pero esto puede ciertamente afirmarse de las corrientes existencialistas que reflexionan bajo el influjo heideggeriano de *Sein und Zeit*. Plácenos constatar que la crítica de J. Xirau muestra cómo si el ser se reduce al tiempo, entonces el ser es *absorbed and dissolved into the evanescence of the temporal passage* (p. 295). No sólo el ser se disuelve en relativismo histórico o relativismo citalista, sino que la misma historia, dando un paso más allá de J. Xirau, se disuelve igualmente en un *decisionismo* que la reduce a puntos sin conexión.

Acepta J. Xirau los tres *ék-stasis* del tiempo, pasado, presente y futuro. Y advierte en la antigüedad clásica un culto al presente, como en el Renacimiento un recuerdo del pasado y en el momento actual una tensión hacia el futuro. Esta tensión la encarna el *Dasein*, que es proyección y proyecto. Pero es claro que este proyecto sin punto de apoyo cae en la derrelicción y en la nada.

J. Xirau concluye su meditación sobre el tiempo con una reflexión de tipo espacial. El hombre puede llevar *horizontalmente* una vida animal o puede elevarse *horizontalmente* por el espíritu que en él anida. Si la estructura vertical se rompe, entonces el hombre vuelve al primer momento de su *génesis* y cae en lo caótico y desprovisto de sentido. Esto quiere decir que el tiempo adquiere solamente su plena significación, su verdadero sentido en una plenitud de la persona y del cosmos en la que se logre una síntesis de horizontalidad y verticalidad.

Alain Guy afronta el materialismo crítico y socialista de *Gustavo Bueno*. Lo hace con esa inmensa capacidad de comprensión que le caracteriza y con esa tendencia, en este caso la juzgamos algo excesiva, a subrayar casi exclusivamente lo valioso, para dejar en penumbra o silenciar lo que él mismo no acepta desde su visión espiritualista. Estamos de acuerdo con el maestro francés en reconocer el meritorio esfuerzo que ha realizado G. Bueno, "qui ne veut rien laisser perdre des acquêts de la pensée occidentale de trois millénaires" (p. 328). Pero no lo podemos estar cuando, llevado de su alto espíritu irénico, constata el materialismo franco, hasta descarado, de G. Bueno con las mismas palabras de éste: "En una filosofía materialista fuera de la materia

no hay nada". Y como comentario a este desafío a todo espiritualismo, A. Guy recuerda a Teilhard de Chardin que grita entusiasmado: *Sainte Matière*. Con este procedimiento nos ponemos en peligro de que no haya pecado que, aún si arrepentimiento, no merezca absolución. Y ciertamente, G. Bueno tiene poco de arrepentido.

Esto no obsta a que no compartimos algunas tesis muy fundamentales, para este momento filosófico español, de G. Bueno: su valor de la filosofía como toma de conciencia contra el desorden establecido y la injusticia; su oposición a la *Etnología*, en cuanto se ha desbordado y quiere hacer tabla rasa de los grandes valores de la civilización.

Pese, por lo mismo, a nuestras discrepancias con el filósofo de Oviedo estamos con A. Guy que nos invita a estudiarle *avec la plus grande sympathie*.

La filosofía de Méjico es objeto de dos estudios. En ninguno de los tres autores estudiados vemos la menor sombra de *heterodoxia* en el sentido tradicional del vocablo. El simpático hispanista Zdenek Rouřim considera a *Antonio Caso* y a *José Vasconcelos* como dos emancipadores. Pero adviértase que su emancipación consiste en libertar al pensamiento mejicano del cepo en que se hallaba sujeto al positivismo, triunfante en su país desde casi un siglo. La filosofía del primero es de un inmenso porvenir. Será la filosofía del futuro cuando la humanidad sea realmente mejor. Entonces no será la economía quien presida las relaciones humanas. Sobre ella se alzarán el desinterés y brillará en la plenitud de todo su sentido la caridad en derroche de vida y de amor.

*José Vasconcelos* es más bien un filósofo de la historia. En él lo mejicano se cruza con lo cósmico en una visión gigante y atrevida, en la que la lógica y la ética se entrecruzan con la metafísica y la historia. La filosofía sirve entonces, por su íntima textura, para aclarar el futuro.

Cierra este volumen una reflexión de Alain Huc sobre la figura, hoy ya histórica y muy discutida, de Salvador Allende y su socialismo. Su intento de elevar a las clases necesitadas era patente. Para ello creyó que el camino del socialismo de Estado era el atajo más seguro y eficaz. Pero al chocar con las fuerzas de oposición, S. Allende olvida su revisionismo y toma una actitud revolucionaria. A. Huc lo reconoce y lo intenta justificar. Pero son muchos lo que no hallan justificación a su camino revolucionario después de sus promesas de pacifismo y de legalismo.

\* \* \*

Con intento de orientar a nuestros lectores hemos escrito estas páginas. Los estudios analizados bien merecen serena y entusiasta reflexión por cuantos se preocupan de lo que en el mundo hispánico se piensa. Estos estudios son un nuevo estímulo para actuar más plenamente nuestra reflexión. Y pudieran llegar a ser dura requisitoria si no lo hacemos.

E. RIVERA DE VENTOSA

S. Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno* (Madrid, Editorial Gredos, 1975) 474 pp.

Constituye el núm. 86 de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, dirigida por el Prof. A. González Alvarez.

Sergio Rábade continúa aquí la línea de sus últimas investigaciones en torno a la filosofía moderna, desde la perspectiva gnoseológica. Se aplica a la investigación del fenomenismo de Hume una metodología sumamente rigurosa y actual. No sólo quiere estudiar el pensamiento del escocés en profundidad, sino que, en la primera parte, *Antecedentes históricos del fenomenismo de Hume* (pp. 9-134), explica cómo nace el fenomenismo y cómo la posición de Hume es el resultado natural de una carga histórica que gravita sobre él. Para ello hace un *excursus* histórico sobre la crisis moderna del aristotelismo, significado de la ciencia moderna, potenciación de la conciencia como criterio de conocimiento, el escepticismo originado por las controversias religiosas, secularización de la gnoseología y la pérdida del sentido óptico de la causalidad. Son los factores principales que desembocarán en el fenomenismo. Toda la filosofía moderna está influida por el fenomenismo, como muestra el Prof. Rábade, tanto respecto al racionalismo como a la filosofía inglesa anterior a Hume. Rábade quiere ser aún más preciso, indicando además el contexto más próximo de Hume, dentro de los grandes problemas de la Ilustración, relaciones entre Inglaterra y Francia y ambiente escocés en que aparece Hume. Con esa estupenda introducción está pre-

parado para entrar en la exposición científica del pensamiento de Hume en sí mismo. Ha sentado las bases históricas, doctrinales y contextuales para entender y valorar el fenomenismo de Hume. El *Treatise of human nature* será la culminación de todo un proceso histórico-doctrinal. Es el mejor método para llegar a valorar un determinado autor.

Hasta aquí es propiamente una introducción muy valiosa. La segunda parte aborda el pensamiento de Hume y lo hace en dos grandes apartados: A) *Fundamentos epistemológicos del fenomenismo de Hume* (pp. 135-254), que establece algo así como las premisas del fenomenismo humeano, ya dentro del tema central, y B) *Análisis del fenomenismo y sus aplicaciones* (pp. 255-384), que estudia las derivaciones de la aplicación de lo formulado en A). Estas dos secciones de la parte segunda hacen ver cómo la obra de Rábade tiene una profunda lógica interna y cómo está extraordinariamente articulada.

Los fundamentos del fenomenismo, objeto de la Sección A, parte segunda, explican la necesaria aparición del fenomenismo dentro de la lógica interna del pensamiento de Hume. Como el autor se ciñe al fenomenismo gnoseológico, estudia primero los elementos del conocimiento, es decir, las *impresiones e ideas*, destacando la importancia del innatismo de las impresiones de las que se derivarán las ideas. Con ese innatismo Hume pierde el contacto con el mundo y se encierra en la conciencia, con importantes consecuencias respecto al alcance de nuestro conocimiento de la realidad. La combinación de impresiones e ideas, por medio de la *asociación*, la explica Rábade comparando el dinamismo psíquico con la teoría de la atracción newtoniana, regidas ambas por leyes. Los resultados de esa asociación llevan a la distinción entre *situaciones subjetivas* (knowledge and belief) y *ámbitos de objetos* (relations of ideas, matters of fact), sobre los que se ejercen las funciones subjetivas. Sobre esas bases analiza Rábade el fenomenismo de las *matters of fact*, siendo los puntos claves el esclarecimiento de la causalidad, verdadera columna vertebral de la teoría cognoscitiva de Hume, y también las *beliefs* o creencias. En Hume las cuestiones de hecho, las existenciales, la vida real y las cosas del mundo constituyen una preocupación crucial. Tal es la trayectoria mental del primer apartado de esta segunda parte.

Siguiendo la lógica, antes indicada, señala ahora, en el apartado B, la aplicación que Hume hace de los presupuestos anteriores. Partiendo del *knowledge* llega a la *fenomenismo perceptual*: no hay más conocimiento cierto que el de las percepciones y experiencia inmediata, lo que nos aparece en la conciencia. Así la razón nos encierra dentro de la inmanencia de la conciencia y nos lleva a la negación del conocimiento de lo extramental y de la realidad de las cualidades. Del mundo exterior no hay propiamente conocimiento (knowledge), sino creencia (belief); es una realidad que aceptamos en contra de la razón y de la filosofía. Otro punto clave de aplicación es el *fenomenismo del yo personal* y la crítica del yo como sustancia espiritual, aunque sea necesaria la distinción entre el yo gnoseológico y el yo moral. Finalmente, estudia otra consecuencia de las premisas de Hume: el *escepticismo*. Hume es escéptico, aunque ahí encontramos de nuevo la dualidad entre conocimiento y creencia. El escepticismo fenomenista está en contradicción con la vida y nuestros impulsos naturales; no tenemos certezas racionales sobre la realidad, pero tenemos certezas vitalmente seguras. Termina la exposición, tan bien articulada a base de indicar las premisas y sus consecuencias, haciendo una valoración crítica de los aspectos negativos y positivos del fenomenismo gnoseológico de Hume.

Una tercera y última parte versa sobre la *repercusión histórica del fenomenismo de Hume* (pp. 385-464) en la escuela escocesa y en Kant. Hume entra en la historia de la mano de la interpretación que hacen Th. Reid y J. Beattie, ya que toda propaganda del sentido común es una refutación del fenomenismo. Respecto a Kant, en cuyo tema es Rábade gran especialista, señala que conoce a Hume a través de Beattie. Kant necesitó al escocés para superar el dogmatismo, pero su influjo fue insuficiente para que llegase al criticismo, donde tuvo que superar tanto los planteos como las soluciones de Hume.

Tal es el contenido y la arquitectura de esta nueva obra del Prof. Rábade, donde aparece su enorme erudición y conocimiento de la filosofía moderna, un talento nada común para vertebrar lógicamente esos conocimientos; constantemente hay comparaciones con otros autores, agudas observaciones críticas para valorar méritos y deméritos. El resultado es la exposición y valoración precisa del pensamiento de Hume y de su puesto en la historia.

V. MUÑOZ DELGADO