

RECENSIONES

Miguel de Unamuno. Edición de A. Sánchez-Barbudo (Madrid, Taurus edic., 1974) 399 pp.

La colección, *El escritor y la crítica*, dirigida por R. Gullón en la editorial Taurus, se propone dar a conocer a grandes ensayistas a través de la crítica que ha merecido de otros escritores. A Miguel de Unamuno le presenta en esta colección A. Sánchez-Barbudo, conocido unamunista, quien ha distribuido esta colección de artículos en cuatro apartados: Unamuno y nosotros, Unamuno y su filosofía, las novelas, el teatro.

En la *introducción* A. Sánchez-Barbudo anota que sobre la filosofía y teología de Unamuno, sobre su sistema o falta de él, se ha escrito mucho. Sobre sus creencias o falta de creencias, demasiado. Pero faltan estudios sobre las obras literarias de Unamuno, consideradas éstas como literatura. No compartimos, con todo, este juicio. Pese a los serios estudios en los que la silueta filosófica de Unamuno queda bien delineada, pensamos que todavía hay temas importantes y significativos de su filosofía apenas esbozados. En teología la situación es peor. Se ha escrito poco y casi siempre de un modo ladeado e ininteligente.

Por lo que toca a esta colección de artículos, baste elencar los nombres del índice para advertir su significación en la vida intelectual. Citemos los principales: Ortega, Marías, Ferrater Mora, Aranguren, A. Machado, Sánchez-Barbudo, Morón Arroyo, A. Parker, C. Clavería, Blanco Aguinaga, Harriet S. Stevens, Felipe Vivanco, R. Gullón. Bastantes son escritos de ocasión, que pueden iniciar en el conocimiento de la personalidad de Unamuno, pero que enriquecen muy poco al que haya manejado algo en serio su obra.

En esta ocasión, la más desafortunada quizá sea la filosofía. Y esto hay que decirlo pese a los grandes nombres que firman. Pero ninguno entra con seriedad en tema, ni, por lo mismo, da una aportación ulterior a lo ya sabido. El estudio, sin embargo, de C. Morón Arroyo nos parece una excepción. Analiza la relación mental de Unamuno respecto de Hegel. Ve en ella cierta evolución que va desde la estima hacia el mismo, cuando aprendía alemán leyendo su *Lógica*, hasta el bronco rechazo, al combatir el principio hegeliano de que todo lo racional es real y todo lo real es racional.

Algunos otros estudios sobre las novelas y el teatro también entran a fondo en el tema. Pero ya son marginales a nuestra preocupación por la temática filosófica, a la cual, ciertamente, aclaran y completan.

E. Rivera de Ventosa

J. Camón Aznar, *El ser en el espíritu* (Madrid, Edit. Gredos, 1959) 318 pp.

Al terminar la lectura de este libro una pregunta se hace el espíritu reflexivo: ¿nos hallamos ante un ensayo sobre metafísica; es una extrapolación de un crítico de arte al trasfondo ideológico que transpira todo artista en sus producciones; es una reflexión de un cristiano azorado ante los grandes problemas de Dios y de la existencia; es un intento de darnos una nueva visión del cosmos? Formulamos la pregunta de otro modo: ¿es este un estudio en el que se dan cita el metafísico, el esteta, el teólogo, el místico y hasta el gnóstico? Es innegable, a nuestro juicio, que toda esta amalgama de saberes toman parte en la obra. De aquí la difícil unidad de la misma, pese a girar en torno a dos ideas fundamentales: el *tiempo teocéntrico* y el *teocentrismo*.

El tema del tiempo es obsesión en nuestro gran crítico de arte. Del campo del arte ha trasvasado este interesante tema a la visión cósmica. Y ciertamente que en ocasiones ha logrado plasmar en fórmulas logradas lo que ya es interpretación histórica, admitida por los investigadores más iluminados. Citamos una por vía de ejemplo: "La

distinción radical entre el paganismo helénico y el cristianismo consiste en que para el primero lo infinito, lo que no puede abarcarse con límites y conceptos definidos, es un ser imperfecto, *un ser a medias* (p. 110).

El tema del *teocentrismo* lo sensibiliza Camón Aznar en la idea del retorno, del camino hacia Dios. Este camino no lo concibe como noche oscura, estilo San Juan de la Cruz, sino como eternidad solar. Toda la creación viene a ser un perpetuo tránsito, como un *hacia*. En este momento Camón Aznar se atreve a decir que Dios mismo es un *hacia* dentro de sí mismo. De *seiente* se hace *existente*. Y esto se realiza en Jesucristo.

Bastan estas iniciales observaciones para advertir el tono de la obra, en la que el autor se lanza, desde un mero pensamiento filosófico, a entrever lo que de razonable tienen los más altos misterios que propone a la fe el Cristianismo.

Es muy posible que esta clase de estudios, tentadores y sugestivos, como síntesis de amplios saberes, dejen, con todo, satisfechos a muy pocos lectores. El metafísico advertirá que estas reflexiones rebasan el ya inmenso campo de la metafísica. El teólogo advertirá atrevimiento y hasta falta de rigor en muchas de las fórmulas que atañen a este saber. El místico anotará más frases de entusiasmo que directrices en la senda oscura de las almas. El gnóstico, tal vez, sea el que mejor se las haya en este ambiente informe e impreciso, que motiva infinidad de preguntas y donde apenas se encuentran algunas respuestas precisas y orientadoras.

Creemos con ello apuntar a los méritos y deficiencias de este estudio. Pero no queremos concluir sin llamar la atención sobre su concepción de la conciencia como culpabilidad. Sólo en un existencialismo sombrío, a lo A. Camus, se puede aceptar que la conciencia es siempre conciencia de culpa.

Libro reflexivo, ha tirado una pretenciosa sonda al mar profundo de nuestra intimidad. Y no son pocas las perlas que ha extraído. Aunque más de una necesite pasar por el crisol de la crítica.

E. Rivera de Ventosa

A. García Astrada, *Tiempo y eternidad*. Prólogo de M. Gonzalo Casas (Madrid, Edit. Gredos, 1971) 121 pp.

Atrae la problemática existencialista a los pensadores argentinos. García Astrada ha hecho tema de su tesis doctoral un punto central en esta temática: *tiempo y eternidad*. En sus reflexiones aúna muchas ideas de la filosofía clásica —Aristóteles y Tomás de Aquino se hallan siempre presentes a su espíritu— con otras filosofías totalmente extrañas a aquel pensamiento.

Es algo atrevido pero pudiera aceptarse este juicio: "En lo fundamental no distinto al pensar de Aristóteles sobre el tiempo y el eterno repetir de su ciclo es el pensar de Nietzsche". Revela este juicio el noble intento de acercar pensamientos muy dispares. También lo problemático del éxito. Indudablemente; en esta ocasión cabe el acercamiento señalado. Pero nos parece muy problemático en otras ocasiones. Como cuando vincula a la tradición judeo-cristiana esa metafísica moderna que, según Heidegger, interpreta el ser del ente como *voluntad de potencia*.

Otro tema importante para García Astrada es el tema de la *nada*, de mucha significación en su metafísica, pero casi desconocido por la filosofía clásica. Ve en ella el momento necesario del autodespliegue del espíritu. Se advierte en García Astrada un deseo de incorporar algunas intuiciones fundamentales de Hegel a su propia filosofía. Pero al mismo tiempo quiere, frente a Hegel, filosofar siempre sobre el *ser del ente*. Llega en algunas ocasiones a cabilar demasiado. No parece viable, ni en filosofía, ni en etimología, interpretar la palabra *poni-ente* en el sentido de que tenga que ver algo con la *posición del ente* en sentido filosófico. Tales derivaciones pudieran desacreditar un modo muy valioso de pensar. Muchas veces la etimología, desacreditada en este caso, nos pone ante el primer contacto de la mente con las cosas. Y entonces es algo muy válido.

Pese a sus limitaciones esta breve obra es algo más que una mera tesis doctoral. Es una especie de programa de temas sugestivos y penetrantes que están pidiendo ulteriores reflexiones del autor.

E. Rivera de Ventosa

G. W. F. Hegel, *La razón en la historia*, Trad. de César Armando Gómez. Introducción de Antonio Truyol (Madrid, Seminarios y ediciones, 1972) 333 pp.

Bajo un título sugestivo y motivado se nos da aquí una nueva traducción de la *Filosofía de la Historia de Hegel*. Pero tan sólo de su *introducción general* en la que se desarrolla el tema grandioso de la *razón en la historia*. La *introducción* a esta lectura que se anuncia en la portada del libro se trueca de hecho en *nota aclaratoria*. Indudablemente, le viene mejor este segundo título que el primero. Por su misma definición, la *introducción* debe introducir al lector en la obra, capacitar la lectura de la misma. Y aquí esto no tiene lugar. La nota aclaratoria es tan minúscula que se limita a dar a conocer al no iniciado las diversas ediciones de esta obra que Hegel tuvo debajo del brazo los diez últimos años de su vida, retocándola en sus lecciones de la Universidad de Berlín en semestres alternos. El traductor ha optado por la edición de G. Lasson, retocada por J. Hoffmeister y que el traductor francés Kostas Papaioannou ha ya utilizado. De esta edición se sirvió igualmente J. Gaos en la primera traducción hispánica de la obra de Hegel. El nuevo traductor la ha tenido ante sí y ha podido en ocasiones retocarla.

En la nota aclaratoria se exponen también algunas de las ideas claves de la gran meditación de Hegel sobre la *historia universal*. Fórmulas demasiado densas, que prácticamente son aprovechables para quienes conocen ya la ideología del coloso alemán. Leemos en las últimas líneas: "La filosofía hegeliana en su conjunto es en el fondo una teología secularizada de la historia, justificación última del espíritu, teodicea". Líneas nítidas y precisas. Pero su alcance sólo al iniciado es accesible.

La traducción es de fácil lectura. Y se advierte cierta tendencia a una concisión más precisa que la de la traducción de J. Gaos. Lamentamos, con todo, el que las notas de pie de página no se hayan suficientemente diferenciado: cuáles son del mismo Hegel, cuáles de los editores y cuáles del traductor español. El juego de palabras que hace Hegel entre *Beispiel* y *Bei-her-spiel* precisa de comentario al ser traducido. Cosa que se hace aquí mejor que en el texto de J. Gaos.

La lectura de esta obra facilita, sin duda, un primer contacto con el pensamiento titánico de Hegel en su visión de la historia universal.

E. Rivera de Ventosa

A. Caturelli, *La filosofía* (Madrid, Editorial Gredos, 1966) 578 pp.

Es esta una obra muy "pensada" en el sentido originario del vocablo, pues sus casi 600 páginas de buen formato, dan un serio peso en la balanza. Y más aún en el sentido derivado y usual del vocablo. Una vida de docencia y de pensamiento se resume en ella. El Prof. Caturelli parece renovar en estas páginas los largos coloquios que ha tenido con sus alumnos en su Universidad de Córdoba (Argentina). De ahí el tono de viveza de la misma. Llega a rezumar tanto el ambiente coloquial que le fuerza, en ocasiones, a que escriba el "ustedes", tan fluyente en el diálogo y coloquio.

El libro es una especie de introducción a la vida del pensamiento. Ya teníamos en español algunos modelos. M. García Morente, durante los años en que la guerra civil española le obligó a emigrar, dio en la Universidad argentina de Tucumán unas lecciones a aquellos universitarios, modelo de claridad y pulcritud docentes. Caturelli es una buena réplica. No creemos haya alcanzado la diáfana claridad de García Morente. Pero ciertamente se halla en línea con este modelo de docencia universitaria. A favor de Caturelli hay, sin embargo, que añadir ser sus lecciones mucho más ricas de contenido que las relativamente breves de G. Morente.

También el método de exposición es diverso. Mientras G. Morente entrevera la parte histórica y la parte doctrinal, Caturelli hace de una y otra dos partes distintas de su obra: en la primera expone la doctrinal y en la segunda la histórica.

La *parte doctrinal* está elaborada desde una actitud clara y definida: el *espiritualismo cristiano*. Al final de la segunda parte expone este espiritualismo tal como se ha desarrollado en Italia por obra de A. Carlini, A. Guzzo y sobre todo M. F. Sciacca. Con este espiritualismo empalma conscientemente Caturelli. No que repita en Argentina lo pensado en Italia. Pero ciertamente es el *humus* casero en donde brota su propio filosofar. Esta vinculación puede motivar limitaciones y hasta deficiencias. Pero

es innegable que libros como éste sirven para introducir y orientar al novel investigador, sin desorientarle ni ahogar sus nobles impulsos.

En algunas ocasiones parece dejarse llevar Caturelli de su propio pensamiento hasta casi ahogar otras perspectivas que fuera justo conocer. Un caso es la exposición que nos da de su doctrina del ser en estos apartados: el ser como presencia originaria, como presencia inteligible, el ser y la nada, la epifanía de la existencia, etc. Esta temática responde a la peculiar visión que Caturelli tiene de la metafísica. Pero tal vez hubiera sido conveniente y hasta necesario exponer otras visiones históricas muy dignas de ser conocidas por quien quiera adentrarse en serio por estos saberes.

Mérito de esta obra es haber logrado incorporar temas capitales de nuestra situación intelectual a la filosofía: como la historia, la cultura, la técnica. Sobre estos saberes da una síntesis inicial, muy para ser ponderada. Complementa las reflexiones de Caturelli una selecta bibliografía, añadida al final de cada capítulo. Para alumnos —y también para profesores— puede ser una fácil y útil ayuda.

En lo que no todos se hallarán de acuerdo es en haber dejado a trasmano direcciones importantes del pensamiento de hoy. Ni la filosofía del lenguaje, menos aún la filosofía analítica, tienen algún relieve. Tampoco las 40 páginas dedicadas a la *Lógica y Filosofía de la Ciencia* las creemos suficientes. Y cuando hoy se intenta elaborar una Lógica sin Metafísica hay que equipar a los alumnos para que sepan interpretar estos conatos, aceptables desde algún punto de vista y reprobables desde otros muy importantes.

La *segunda parte* está dedicada a dar una síntesis del pensar humano. Una introducción sobre la docencia de la filosofía y dos capítulos sobre el desarrollo de la historia de la misma y sobre la importancia que tienen en su adquisición el estudio, la investigación, la meditación y contemplación sirven de preámbulo. Conceptuamos este preámbulo, muy orientador para el alumno novel, algo extraño a la textura de la obra.

Centra la síntesis del pensar humano en cuatro actitudes fundamentales: el *monismo del ser*, que es la filosofía del oriente; la *objetividad del ser*, que resume la filosofía de Grecia y Roma; la *donatividad del ser*, que es lo propio del pensar cristiano; la *posición del ser por el pensar*, lo peculiar del pensamiento moderno; finalmente, la *donatividad del ser* en el hombre, que es la característica del pensamiento contemporáneo.

Indudablemente se pueden poner objeciones a estas fórmulas resuntivas. Sobre todo, a la última. Pues si ella vale para ciertos sistemas de acentuado humanismo, es difícil poder aplicarla a modos de pensar estilo F. Nietzsche, con el que se abre este apartado.

En esta segunda parte volvemos a constatar lo que ya advertimos en la primera: el silencio respecto de ciertas corrientes filosóficas, poco simpáticas, sin duda, al espiritualismo de Caturelli. No se pueden, con todo, ignorar. Mentado muy de paso el positivismo de A. Comte, no hay la menor mención para el neo-positivismo. Casi pudiéramos afirmar que la filosofía asimilada y desarrollada por U.S.A. se silencia aquí conscientemente. Comprendemos este silencio. El tecnicismo americano, con su imperialismo pragmatista y agresivo, suscita la repulsa del sensible pensador argentino. No obstante, la historia tiene sus exigencias. Y también la formación de las nuevas generaciones a las que no se ayuda con estos silencios. Ante el peligro del tecnicismo que intenta invadir lo más sacro del espíritu humano, no podemos contentarnos con levantar una muralla china de ignorancia y de despreocupación. La esfinge del tecnicismo nos pide algo más. Y no creemos suficiente el breve y luminoso capítulo sobre la técnica, al que era necesario añadir la perspectiva histórica del problema.

Por lo que toca a España hubiéramos deseado una ponderación ulterior. En otras obras Caturelli ha prodigado encomios al pensar hispano. En ésta, pese a publicarse en España, es demasiado parco. Son muy breves las dos páginas dedicadas al Renacimiento español. Y el que se limite a tres nombres la aportación actual del pensamiento hispánico: Unamuno, Ortega y Zubiri.

De estas observaciones puede deducir el lector que nos hallamos ante un *vademecum* para el joven filósofo. Con este libro en sus manos tiene un precioso instrumento de trabajo que le ayudará a pensar. Y le hará ver que la filosofía, si es algo, es primariamente el precioso método que enseña a caminar por las ocultas sendas del espíritu.

E. Rivera de Ventosa

T. Urdániz, *Historia de la Filosofía IV: Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo* (Madrid, BAC, 1975) XIX+670 pp.

"Esta *Historia de la Filosofía. Siglo XIX* quiere continuar, en nuestra intención y en la de los Editores, la general *Historia de la Filosofía* que el ilustre y malgrado P. Guillermo Fraile acometió con tanto empeño y llevó a cabo con resonante éxito en sus tres primeras partes" (p. XIII). El propósito es bien claro y la tarea nada fácil por las exigencias de la empresa en sí y las peculiares dificultades del período afrontado.

El copioso volumen abarca tan sólo el espacio cronológico que va desde Kant hasta mitad del s. XIX, dejando fuera a los positivistas y centrándose, así en Kant, el idealismo alemán y la reacción realista y espiritualista. En el espacio de que dispongo no es posible entrar en detalles y buscaré reunir las que me parecen sus características básicas.

Lógicamente, el grueso del volumen está ocupado por las exposiciones de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Schopenhauer y Herbart salen también muy favorecidos y, en cambio, me parece que el espacio ha sido escatimado en lo tocante a los discípulos de Kant, mal sistematizados, o en la selva confusa y discutiblemente ordenada de la escuela hegeliana, ambos de mucha mayor trascendencia histórica que lo que se puede deducir de la exposición.

La concepción historiográfica de base es tradicional, diría incluso que monumental: amplias monografías sobre las figuras estelares, unidas entre sí por meras referencias a otras que sirven de tránsito. Que en ello se guarde siempre la debida proporción es discutible; por ejemplo, la larga exposición del krausismo (pp. 496-540) podía haber sido sustancialmente reducida y relegada a la *Historia de la filosofía española* que es donde tiene su lugar propio, como reconoce el propio autor.

Esto mismo se deja ver en la exposición un tanto intemporal de los sistemas; quiero decir: se afsla en exceso la exposición del pensamiento de su contexto y problemática histórica. ¿Cómo comprender, por ejemplo, la peculiar evolución de la escuela hegeliana sin atender a las coordenadas de la historia prusiana de la época? Ello tiene que llevar forzosamente a largas listas de nombres que al no perito en la materia tienen que parecer gratuitas.

Otro aspecto de lo mismo me parece litigioso. Se trata de una historia descriptiva y extrínseca, incluso con frecuencia anecdótica, profusa y difusa. Hay un grave equívoco en pensar, como parece insinuar el autor (p. XIV), que esto garantiza la "objetividad"; el peligro inmediato es más bien permanecer en la periferia del pensamiento estudiado. La cuestión de fondo es más delicada: el autor utiliza la filosofía tomista como medida absoluta de verdad y, por tanto, el período estudiado no puede ser otra cosa que una larga cadena de errores, lo cual implica una fuerte valoración que, quiérase o no, ha de influir en la interpretación de los sistemas. No entro en semejante disputa, pero sí me pregunto si *metodológicamente* tal actitud es la idónea para escribir la historia. Sin embargo, el dato es esencial para juzgar y valorar la obra.

No tiene por qué extrañar que de este modo se llegue a interpretaciones muy difíciles de compartir, incluso son inevitables involuntarias falsificaciones. Es un punto que exigiría un detenido análisis que aquí no es posible; remito al interesado a la exposición de Kant que me parece una de las más desafortunadas del volumen.

El material reunido, aún sin poder competir con los volúmenes anteriores, es notablemente amplio, pero de valor desigual. Las bibliografías son poco orientadoras pues, al lado de trabajos anodinos, faltan obras fundamentales y cualquiera puede comprobar que no está al día ya en el momento de su aparición. Es evidente, por lo demás, que este material no ha sido utilizado en la exposición y no es difícil catalogar las fuentes del autor. Un ejemplo de este tipo de defectos formales puede ser el modo impreciso y anacrónico de citar los textos kantianos.

Más de un lector se preguntará a la vista de estas páginas cuál es el carácter de la profunda transformación que sufre en esta época el pensamiento filosófico y si la senda elegida es realmente viable. Pero creo de justicia añadir ciertos datos para un juicio sereno. Indudablemente, se trata de dar fin a la empresa inacabada del P. Fraile y no dudo ni de la rectitud de la intención ni del trabajo en ello empleado; pero el primer autor había dejado su empresa en un momento de los más difíciles, capaz de poner a prueba las dotes de cualquier consumado historiador. La recopilación de datos es notable y pienso que este será su valor; pedir que además se salvasen con

éxito todos los escollos quizá, dadas las circunstancias, no podía pasar de una ingenua utopía, amén de que la historia de la filosofía perfecta aún no ha sido escrita.

Una última anotación, con ruego de corrección en el futuro. Dice el autor (p. XIII) que el P. Fraile con la división académica de la materia quedó relegado en la docencia al período antiguo y medieval y por ello retrasó la preparación de este volumen; la razón es muy distinta porque lo que sucedió fue exactamente lo contrario, como el autor puede comprobar con toda la exactitud que desee.

Esperemos los restantes volúmenes. De momento, me parece que es un volumen cuya agradable presentación y precio asequible pueden permitirle una notable difusión. A los estudiantes y principiantes debe recomendarse que contrasten sus interpretaciones con otras obras similares porque ciertos puntos de vista pueden engendrar desagradables equívocos.

A. Pintor-Ramos

II Congreso Nacional de Filosofía. Actas, I: Sesiones plenarias; II: Simposios (Buenos Aires, Sudamericana, 1973) 710+584 pp.

El II Congreso Nacional de Filosofía se celebró en la ciudad argentina de Córdoba, del 6 al 12 de junio de 1971, coincidiendo con el cuarto centenario de la fundación de la Universidad de aquella capital. El material es muy amplio: un pequeño volumen editado con motivo del congreso, un número (3) de la revista *Eidos*, los dos gruesos volúmenes actuales y un nuevo volumen con las comunicaciones que debe seguirlos.

Material tan vasto no puede por menos de ser heterogéneo, pero es asimismo un índice de la vida filosófica de un país que supo atraer numerosos participantes extranjeros, también de Europa. Las actas se editan en las lenguas originales, si éstas son latinas; en los demás casos, se ofrecerá una traducción.

El primero de los volúmenes aquí reseñados está dedicado a las sesiones plenarias y recoge 69 trabajos agrupados en las cinco secciones del congreso: 1) "Sentido, función y vigencia de la filosofía", una de las secciones más nutridas que consideran el vasto problema desde muy diversas ópticas; entre sus firmantes varios nombres españoles. 2) "Lenguaje y comunicación", tema casi diríamos de moda. 3) "Verdad y enmascaramiento". 4) "Filosofía y técnicas del poder", un tema al que son muy sensibles los latinoamericanos. 5) "Presencia y ausencia de Dios en la filosofía", otra de las secciones más nutridas. Entre los participantes extranjeros figuran nombres tan conocidos como los J. I. Alcorta, A. Muñoz-Alonso, C. París, M. F. Sciacca, J. Uscatescu, A. Babolin, J. Chaix-Ruy, A. G. Manno, etc. Se pueden observar cierta crocante coincidencia en una misma línea ideológica.

El segundo volumen está dedicado a los ocho simposios y recoge no menos de 62 trabajos: 1) "El problema del ser en la filosofía actual", sección más nutrida de lo que ciertas modas dejarían sospechar. 2) "El arte como expresión y revelación". 3) "La enseñanza y la investigación filosófica", 4) "Lógica y filosofía de las ciencias". 5) "El hombre, el universo, la nueva cosmología y la nueva historia". 6) "Filosofía y ciencias humanas". 7) Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina", donde se estudian filósofos como B. Aybar, A. Rougès, C. Astrada y F. Romero. 8) "América como problema" es el título de un problema candente en la filosofía latinoamericana. Si a ello añadimos que la obra de A. Caturelli, examinada en este mismo fascículo, fue publicada dentro del marco del congreso y que el citado número de *Eidos* está precisamente dedicado al tema monográfico "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", no será nada arriesgado decir que la contribución en este tema ha sido realmente destacable.

Empresa imposible resulta la de aislar unos temas directrices de tan vasto y heterogéneo material, si no son las indicaciones generales de las distintas secciones arriba reseñadas; es muy arriesgado juzgar un congreso por los volúmenes de actas que son de algún modo la fosilización de lo que en el congreso fue vivo. Sí parece en general que los problemas filosóficos que preocupan —al menos, preocupaban el año 1971— son similares a los de otras latitudes con sus modos y sus modas. Extraña un poco la relativa ausencia de la filosofía dialéctica, sin que sepamos la razón de ello, aunque, por lo demás, parece que el material completo da una panorámica bastante aproximada de lo que llamaríamos las fuerzas vivas de la actual filosofía argentina. También es grande la tentación de comparar este congreso con su antecesor celebrado en Mendoza el año 1949; parece que hay un rasgo destacable: la presencia de extranjeros en aquel

momento fue quizá más amplia y significativa, sobre todo de las áreas alemana y francesa, pero no olvidemos que resta aún un volumen de actas que puede cambiar esta apreciación.

Tanto el secretario ejecutivo, A. Caturelli, como el secretario de publicaciones, E. Sosa López, habrán tenido sus desvelos para poder dar a la publicidad este enorme material al que la conocida editorial bonaerense ha añadido una muy nítida y manejable presentación.

A. Pintor-Ramos

A. Saborit, *El pensamiento político de Julián Besteiro*, pról. E. M. Aguilera (Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974) 363 pp.

Tanto el autor de este libro como la figura en él estudiada son lo suficientemente conocidos dentro de la historia del socialismo español como para no necesitar de ningún tipo de presentación. Saborit, autor ya de una biografía fundamental de Besteiro, presenta ahora un cuadro vivo, apasionado de su figura y pensamiento político. El libro se presenta (p. 22) como las primicias de unas "Obras completas" de Besteiro que el autor prepara en Ginebra y uno de sus atractivos son los largos trozos antológicos de escritos y discursos de Besteiro que toda una generación de españoles no ha podido conocer.

Una idea en la que se insiste —y en ello coinciden autores de muy diversas tendencias— es la *integridad* de su vida, el acuerdo absoluto entre las ideas expuestas y las decisiones tomadas. Destacable, asimismo, el alto rigor intelectual de este universitario que no rehuyó el compromiso político, en el sentido más fuerte del término. La figura de Besteiro puede ser, así, ejemplar también para aquellos que no concuerden con sus ideas. Pero, tal como insiste el prologuista, su rigor intelectual depende de una posición estrictamente filosófica que Saborit no se ha propuesto estudiar a fondo.

El socialismo de Besteiro, su *marxismo* es de tono humanista y alejado de cualquier dogmatismo o totalitarismo. Las probables raíces neokantianas de esta postura exigirían, a mi modo de ver, un estudio más detenido (léanse, sobre todo, las pp. 43-49 y 328-58).

Aquí se estudia directamente la figura del militante socialista y su actividad política; se aducen abundantes e importantes textos y se añade un brevísimo y sangrante epílogo (pp. 359-63) que es la impresionante y serena alegación de Besteiro ante el tribunal que le juzgó en 1939.

No se trata tan sólo de un estudio teórico que, además, proporciona una verdadera antología de textos. Dada la personalidad de su autor, su trato personal con Besteiro, se trata antes que nada de un "libro-documento". Se han intentado y se intentarán otros estudios más técnicos, pero por lo dicho me parece que esta obra será básica en todo estudio futuro de una figura importante de nuestra desgarrada historia reciente.

A. Pintor-Ramos

F. de los Ríos, *Escritos sobre democracia y socialismo*, ed. y estudio preliminar de V. Zapatero (Madrid, Taurus, 1974) 441 pp.

Una de las tareas importantes que se ha propuesto cierto sector del mundo universitario español es la recuperación de una serie de figuras liberales de nuestra historia intelectual, prácticamente olvidadas o ignoradas por toda una amplia generación de españoles. En este sentido, V. Zapatero ha dedicado su atención a F. de los Ríos, sobre el cual ha ofrecido una importante monografía, y comienza aquí la tarea de antologizar su vasta producción, de la cual se ofrece un catálogo completo al final del presente volumen (pp. 421-35).

Comienza este volumen con un amplio estudio preliminar del propio V. Zapatero (pp. 9-46) en el que centra el socialismo del autor partiendo de sus raíces en la Institución libre de Enseñanza y en su formación alemana típicamente neokantiana: "Se trata de un socialismo no marxista, de génesis y formulación muy similar al de los neokantianos" (p. 33), dice el autor en el primero de los seis puntos en que resume su pensamiento.

La parte central del volumen es una selección de los escritos políticos de F. de los Ríos que inciden en los dos temas a que se refiere el título. Son de muy diverso ca-

rácter y factura, pero siempre rigurosos porque F. de los Ríos es antes que nada un admirable profesor universitario. El editor añade un breve prólogo a cada uno de ellos que se agrupan en torno a tres grandes apartados: "En torno al socialismo", "Los problemas de la democracia" y "España, siglo XX". En total, alrededor de un centenar de textos, algunos de ellos de gran valor teórico.

Merecen agradecimiento el autor y editor de esta antología porque ofrecen la posibilidad del conocimiento directo de unos textos que no es posible ignorar para todo el que quiera tener una imagen realista y fundada de nuestra vida intelectual y sus preocupaciones. Es preciso que ello se complete con otros aspectos de la personalidad de F. de los Ríos, es necesario facilitar el acceso a otros textos importantes y no podemos por menos de asegurar que el contacto directo será beneficioso para todos. Nadie mejor preparado que V. Zapatero para continuar la empresa que de modo tan prometedor ha iniciado; el mundo intelectual español debe estarle agradecido.

A. Pintor-Ramos

F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía, I: Filosofía antigua y medieval; II: Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid, Istmo, 1973) 470+511 pp.

No es tarea nada fácil recoger la historia de la filosofía en dos tomos de dimensiones reducidas, sin que ello signifique una trivialización e incluso un falseamiento de la imagen de los filósofos. Es difícil en ello algún grado de originalidad cuando uno se dirige expresamente a lectores sin especial formación filosófica. Esto es lo que intenta el autor de la presente obra y ese intento —como quiera que se juzgue— es siempre laudable.

El primer tomo ofrece, dados los propósitos del autor, notables dificultades por los tecnicismos de la actual historiografía y también por el esfuerzo que exige la penetración en un universo extraño. No deja de ser provechoso que se comience con un análisis de algunos conceptos fundamentales del pensamiento griego cuya traducción literal a secas sería poco clarificadora. Esta parte es fundamentalmente una presentación y comentario de algunos textos claves en los que se ha atendido —como en el resto de la obra— más a la elaboración progresiva de los conceptos que a los sistemas, bien entendido que ambos puntos no son absolutamente separables. Hay un interés general en la obra por mantener el contacto directo con las "fuentes", lo cual está indudablemente justificado siempre que no se olvide que éstas sólo son interpretables dentro de un contexto. Pero hay que reconocer que el autor es suficientemente explícito en este punto, aunque se pueda discrepar de su opción: "De lo que no son fuentes, se han manejado trabajos muy diversos, pero sólo hay una dependencia fundamental de la que el autor sea consciente: la que tiene lugar con respecto a los trabajos de Heidegger sobre los griegos, Kant, Hegel y Nietzsche" (I 10).

Esto marca toda la obra que, iniciada en Grecia, se cerrará precisamente con Heidegger (II 485-90) y en la que se nota una cierta preferencia por lo especulativo. Ello explica el brevísimo tratamiento del Empirismo (II 141-46), la reducción del Positivismo al único nombre de Comte (II 366-72), pero no sé hasta qué punto justificaría que se reduzca a Locke o a Hume al aspecto puramente epistemológico ignorando su labor en el campo ético, político o religioso.

Sería muy fácil establecer una tabla de ausencias y presencias, pero hay algún dato que habla por sí solo. Nietzsche se lleva literalmente al espacio de la filosofía contemporánea con un largo tratamiento de 54 pp. frente a las 12 que ocupa, por ejemplo, Marx. Es una historia de conceptos, pero también "de autores" y ello explica lo marginados que quedan movimientos como el Renacimiento o la ausencia de un tratamiento expreso de la Ilustración o el Romanticismo. La filosofía del s. XX es objeto de seis apéndices y más de uno discutiría su ordenación.

La obra tiene una gran cantidad de erratas, no todas advertidas en la "fe de erratas". Lleva índice de términos (extranjeros) y de autores y una bibliografía de fuentes y obras básicas. Es de suponer que se trate de la especificación del material utilizado por el autor porque en una obra dirigida fundamentalmente a principiantes no significarán mucho las fichas recogidas, en su inmensa mayoría alemanas.

No me atrevería a asegurar que la obra cumpla su cometido, aunque tiene capítulos conseguidos y el autor muestra talante filosófico. Creo que esta frase explica muchas cosas: "La obra que presentamos ha sido, en su totalidad, concebida y escrita en un

lugar de Galicia, cerca del mar y lejos de los hornos en los que se cuece 'el pan de nuestra cultura'. La ausencia de estímulos intelectuales de carácter institucional puede estar de sobra compensada por la independencia que proporciona un relativo aislamiento" (I 11). Si es así, el simple hecho de su publicación es ya un éxito.

A. Pintor-Ramos

G. Kalinowski, *Lógica del discurso normativo* (Madrid, Tecnos, 1975) 166 pp.

Con la presente obra, G. Kalinowski conjuga dos preocupaciones presentes al hombre actual: la lógica y el derecho. Por una parte, los lógicos aspiran a que ningún sector de conocimiento humano quede marginado de la función lógica. Por otra parte, los juristas necesitan instrumentales útiles con que analizar su discurso normativo; de aquí la lógica de las normas. El primer capítulo lo dedica Kalinowski a las normas y a su lógica, para establecer el objeto de la lógica deóntica. Cuando nos encontramos con enunciados que contienen expresiones del tipo "deberá", "podrá", "no podrá", etc., cabe distinguir en su examen la estructura sintáctica y las inferencias que pueden dar lugar, en cuanto premisas. Por el primer punto de vista, el sintáctico, estos enunciados deben ser estudiados dentro del marco total de la semiótica, dado que además de su dimensión propiamente sintáctica ponen de manifiesto una semántica y complican la conducta de los que las admiten. Es decir, conllevan una pragmática. Pero si se atiende a las inferencias que tienen normas por premisas pertenecen a una especie de inferencias deductivas que, sólo son concluyentes, cuando se efectúan según reglas válidas de razonamiento deductivo. Las investigaciones sintácticas, semánticas y pragmáticas referentes al lenguaje normativo constituyen la semiótica de éste. En cambio, el estudio que se propone enunciar las leyes lógicas que fundamentan las reglas de inferencia deductiva normativa, así como el ordenamiento de estas leyes en un sistema deductivo, axiomatizado y formalizado configuran la "Lógica de las normas".

En los capítulos siguientes se esboza la historia de esta lógica, sus precursores y sus principales sistemas actuales. El capítulo 2 versa sobre los precursores, mientras los tres restantes nos presentan los primeros sistemas de la lógica normativa (c. 3), la lógica deóntica al modo de los matemáticos (c. 4) y por último, la lógica de las normas puestas al servicio de la lógica jurídica. En cada uno de estos capítulos se exponen las concepciones lógicas de los diversos autores que se han preocupado de estos temas, desde G. H. von Wright hasta Z. Ziemba, pasando por A. N. Prior y A. R. Anderson. Respecto de cada teoría, el autor emite sus opiniones y las discute y contesta. No en vano, Kalinowski lleva más de veinte años dedicado a elaborar una lógica de las normas. No le sería posible exponer teorías sin tomar posiciones personales frente a ellas.

V. Muñiz-Rodríguez

A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Vol. II. Nueva edición e introducción por Saturnino Casas Blanco (Madrid, C.S.I.C., 1974) 536 pp.

Se trata del segundo volumen de la nueva edición de la obra más importante de Amor Ruibal, bajo los auspicios del Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid.

Se incluyen los vols. II y III de la primera edición hecha por su autor a partir de 1916. Esos dos volúmenes se integran ahora en uno, por razones editoriales y por motivos temáticos, ya que pueden considerarse complementarios, como había opinado el eminente polígrafo compostelano. En apéndice se incluye la copia de unas hojas volantes de propaganda que había hecho A. Ruibal para difusión de la obra. Igualmente, en apéndice, se publican ahora algunos elogios de la obra *Problemas fundamentales*, debidos a personalidades del mundo culto.

Esta nueva edición va precedida de una breve introducción de Casas Blanco, donde explica el contenido del nuevo volumen de la edición en curso, señala las fuentes principales manejadas por A. Ruibal y explica el procedimiento editorial seguido. Al fundir en un solo volumen los dos de la primera edición, se pone ahora una numeración continuada, al lado de la de la primera edición, corrigiendo algunas erratas otrora cometidas. Casas identifica y completa numerosas citas, añade índices completos al

principio y al final. Al principio reproduce los índices-sumarios del autor; al final va un índice de autores, índice analítico general y un índice esquemático. En cada capítulo reproduce el sumario del autor, idéntico al que va al principio. Dentro del texto de cada capítulo, añade nuevas divisiones y nuevos subtítulos que facilitan la comprensión. En todos los casos, se mantiene el máximo respeto a la edición hecha por A. Ruibal y el lector sabe inmediatamente la innovación realizada por el editor.

Este vol. II de la nueva edición, inicia el análisis crítico de las soluciones históricas en orden a la elaboración de un sistema dogmático, estudiando el pragmatismo, modernismo, las formas del conocer místico en algunas religiones, los problemas de la constitución de la conciencia moral, ley natural y positiva; las formas de conocimiento de la Divinidad dentro y fuera del cristianismo. En la ordenación certera de Casas, se trata del comienzo de los temas histórico-críticos que abarcarán los tomos II-IV y corresponden a los vols. II-VII de la edición primera.

Me felicito de una edición tan cuidadosa que pone en nuestras manos una obra capital del pensamiento español. Podemos decir que, gracias a Casas, tendremos pronto una edición que mejora la primera, conservando el máximo respeto a la fidelidad del original y a las indicaciones de A. Ruibal.

V. Muñoz Delgado

M. Rodríguez Carrajo, *El pensamiento sociopolítico de Mella* (Madrid, Edita Revista "Estudios", 1974) 207 pp.

Esta nueva obra del gran conocedor de Mella, M. R. Carrajo, continúa y perfecciona otro escrito anterior del mismo autor, titulado *Vázquez de Mella: sobre su vida y obra* (Madrid 1973). Ambos estudios deben considerarse como interdependientes y complementarios, siendo necesaria una meditación conjunta de sus respectivos contenidos. El primer trabajo (1973), después de un recuerdo de la biografía de Mella, se centra en sus concepciones tradicionalistas, en su oposición al liberalismo, socialismo y comunismo y en la teoría de la monarquía social. Ahora, en la nueva obra de 1974, estudia con mayor detención el pensamiento sociopolítico de Mella y explica extensamente lo que el ilustre tribuno llamara *sociedadismo*, es decir, aquel sistema que defiende los fueros regionales y a la persona social contra las extralimitaciones del Estado. Para explicar el *sociedadismo jerárquico y ordenado*, el doctor Carrajo desarrolla estos temas en sendos capítulos: *La sociedad* (necesidad, esencia, jerarquías sociales, sociedad y Estado, asociacionismo, etc.); *La cuestión social* (origen y naturaleza, cajas rurales y accionariado, seguridad social, etc.); *Cuestiones de moral social* (el deber, sacrificio, pena de muerte, etc.); *La familia y el feminismo* (límites del feminismo, la educación, enseñanza religiosa); *El trabajo, las clases sociales, la propiedad y el sindicato*. Finalmente, en los dos últimos capítulos estudia la problemática del Estado, la soberanía, los partidos políticos y los temas de la nación, la patria y el regionalismo. Son páginas diáfanos donde se deja hablar al propio Mella para mayor objetividad en la exposición. Señala Carrajo muy acertadamente que, a la hora de valorar el pensamiento de Mella, hay que tener muy en cuenta las circunstancias políticas y sociales de la época. Mella no escribe ninguna obra sistemática, su doctrina surge de manera circunstancial y casi siempre en elocuentes discursos. El mayor mérito del doctor R. Carrajo es reducir a unidad y a sus líneas maestras un pensamiento disperso. En Mella, señala el autor, siempre subyace la idea de orden, de jerarquía y unidad en la variedad. El gran mérito de Mella es el gran predominio que concede a lo social, en tiempos de preeminencia de lo político. La sociedad parte de la familia y de ella se derivan el municipio, la comarca y la región. El Estado aparece como una entidad superior que coordina y dirige las regiones, pero es también una parte de la sociedad. Con su regionalismo Mella quiere oponerse tanto al separatismo como al centralismo estatal exagerado. En Mella, encontramos una clasificación original de las clases sociales como grupos de intereses parecidos, que serán el vehículo de representación en las Cortes. Propugna la armonía de clases, aplicando a la sociedad la comparación del organismo solidario e interdependiente. Desde esa atalaya de primacía de lo social, hace Mella una certera crítica del liberalismo y de los partidos políticos.

Tales son las principales conclusiones de este interesante estudio, realizado con gran competencia, objetividad y sencillez, sabiendo unir una cierta admiración de Mella con la necesaria crítica de su pensamiento. Mella es uno de nuestros grandes pen-

sadores sociopolíticos y Rodríguez Carrajo ha logrado presentar sus principales ideas de manera ordenada y sistemática, reduciendo a la posible unidad una obra asistemática y dispersa.

V. Muñoz Delgado

E. J. Ashworth, *Language and Logic in the post-medieval period* (Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1974) XVI+304 pp.

La obra se limita cronológicamente al período que va desde la muerte de Pablo de Venecia († 1429) hasta cerca de 1675. Ashworth quiere dar una presentación sistemática de las doctrinas lógicas de ese interesante período. No discute de manera especial problemas de método científico, ni tampoco los comentarios al *Organon* aristotélico y a la *Isagoge* de Porfirio, ni los problemas típicos del humanismo. Supone el conocimiento de la lógica medieval, no se detiene en las fuentes y relaciones entre autores. No obstante, la obra lleva un primer capítulo de introducción histórica que da la suficiente orientación.

La obra se centra en la tarea de sistematizar las doctrinas lógicas y lingüísticas de los siglos XVI y XVII. Los polos principales de referencia son París y Oxford, aunque también se tratan muchos autores españoles y alemanes. Prescindiendo del capítulo introductorio y del prefacio, la obra puede sintetizarse así: cap. II, titulado *significación y referencia* (meaning and reference), donde estudia la concepción de la lógica en ese período, los problemas de lenguaje tal como se manifiestan, especialmente, en la doctrina de las propiedades lógicas de los términos y en las paradojas semánticas de los tratados *de insolubilibus*. Son los problemas que responden a la primera parte del título de la obra acerca del lenguaje. Los dos capítulos restantes tratan, respectivamente, de la lógica de la proposición sin analizar y de la lógica de la cuantificación. En cuanto a la lógica de las proposiciones sin analizar, la divide en tres secciones y en ellas estudia: la teoría de la *consequentia* (definición y divisiones de la *consequentia*, las paradojas de la implicación estricta, reglas de la *consequentia* válida); los conectivos y la composición de proposiciones, la condicional y sus reglas; la conjuntiva o copulativa, la bicondicional y la disyuntiva con sus reglas, formuladas en símbolos modernos (sección 2.*). Así tenemos una auténtica sistematización de la lógica de esa época en lenguaje moderno y asequible a todos. Completa, en la sección tercera, la síntesis de las secciones primera y segunda, recordando las reglas del razonamiento válido en algunos autores especiales, como Caubraith, Celaya, Clichtove-Le Fevre, Dolz del Castellar, Enzinas, J. Major, Jerónimo Pardo, Jerónimo de San Marcos, Soto, Kesler, Fonseca y algunos otros.

Constituye hasta ahora la mejor y más documentada presentación moderna de la lógica de las proposiciones sin analizar en el XVI y XVII, reducida a cierta sistematización.

El cap. IV, dedicado, como ya sabemos, a la lógica de la proposición analizada y a la cuantificación, se divide también en tres secciones. En la primera estudia las llamadas relaciones inmediatas entre proposiciones tales como la oposición, equipolencia y conversión, utilizando también un lenguaje simbólico. Pasa enseguida a establecer la relación entre la teoría de la suposición y la cuantificación, *ascensus* y *descensus*, con particular atención al problema existencial, a la cualidad y cantidad de la proposición y al problema de la *constantia* de los singulares. La sección tercera y última constituye un acabado estudio de la doctrina silogística en la época elegida, examinando las figuras y los modos, su validez, la prueba por reducción a la primera figura y los silogismos con términos singulares. Aunque utiliza un lenguaje cercano al de los cálculos, sabe señalar las diferencias con la lógica moderna.

La obra demuestra palmariamente la supervivencia de la gran lógica de los siglos XIV y XV en los dos siglos siguientes. La lógica escolástica, como acertadamente señala en el cap. IV, aún en su versión de la silogística, es algo más que una mera reproducción de la doctrina aristotélica. Y en contra de la mentalidad neoescolástica, demuestra en el cap. IV, que la escolástica ha cultivado mucho la lógica de las proposiciones, conociendo numerosas leyes que hoy se atribuyen a los modernos lógicos. Maravilla la distribución adecuada de la obra y de sus temas, su gran sentido de lo lógico. Solamente desde un gran conocimiento de la lógica matemática y de la historia, es posible escribir un libro como éste que constituye un verdadero deleite in-

lectual. Ashworth, al lado del lenguaje moderno, aporta siempre documentación de primera mano, aduciendo numerosos textos latinos en las notas.

Al lector español le sorprende muy gratamente la presencia de autores ibéricos, casi desconocidos entre nosotros. Puede considerarse como una presentación de la mejor aportación española dentro del conjunto europeo. Los lógicos españoles que enseñaron en París, Alcalá y Salamanca, durante el XVI, aparecen numerosas veces tanto en las traducciones simbólicas como en la selección documental de textos. Ashworth destaca mucho a Juan de Celaya, Juan Dolz, Fernando de Enzinas, Antonio Coronel, Jerónimo Pardo, Domingo de Soto y en menor grado a otros, también muy importantes, como Bartolomé de Castro, Gaspar Lax, Agustín de Esbarroya y otros. Fonseca y Juan de Santo Tomás ocupan también un lugar importante.

La obra supone, no sólo abundantes conocimientos históricos, sino una filosofía de la lógica que permite apreciar el parentesco entre la versión escolástica y la versión moderna de los modos válidos de razonar, aunque estén enunciadas en mundos bastante diferentes.

V. Muñoz Delgado

M. Peset y J. L. Peset, *La Universidad Española (Siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal* (Madrid, Taurus, 1974) 807 pp.

"Un libro sobre historia de la Universidad española. Más concretamente, un intento de interpretación de su intenso y continuo cambiar desde los albores del siglo XVIII hasta los días de la revolución gloriosa" (p. 11). Los propios autores definen así el alcance y contenido de su voluminosa obra. Un contenido que es abordado desde una perspectiva amplia y comprensiva; con el auxilio de una metodología que les permite romper a cada instante los áridos y estrechos límites estadísticos, para penetrar —a través de ellos, por supuesto— en la íntima razón de ser de tanta legislación y de tanto cambio. El gran mérito del libro está —lo diremos en pocas palabras— en haber logrado conjugar armónicamente la erudición y la interpretación, la eurística y la hermenéutica, la noticia y su contexto.

Pero, ¿a qué viene un libro sobre tema tan trillado? ¿Acaso no se ha escrito ya bastante sobre la Universidad? Su origen, su estructura, su función pública, su actual "estado de crisis"... , son asuntos muy tratados por autores que, lógicamente, han sobrealizado por su vocación universitaria. En nuestro país contamos de antiguo con no pocos y eminentes ejemplos. Por sólo referirnos a los tiempos más recientes, ahí tenemos a Laín Entralgo, Antonio Tovar, Tierno Galván, López-Ibor, Julián Marías, Jaime Benítez, Ruiz-Giménez, Aranguren...; y también a otros más jóvenes, aunque algunos ya casi en la "edad del homenaje", como Miguel Cruz, Carlos París, López Medel, Angel Latorre, Ollero Tassara, Alvarez de Morales, Antonio Fontán, etc., etc.

Pues bien, entre tanto nombre importante ocupan por derecho propio un lugar destacado los hermanos Mariano y José Luis Peset Reig, que no por menos conocidos del gran público, se han hecho con su trabajo especializado menos acreedores a la estima y gratitud de quienes se interesan seriamente por el modo de ser y los problemas de nuestra *Alma Mater*. Más aún, por la constancia temática de sus investigaciones y por la dignidad y valor crítico de su producción literaria, los jóvenes autores valencianos representan dentro del grupo señalado un caso paradigmático. Piénsese que desde el inicio de sus actividades como publicistas, en 1966, no ha transcurrido un solo año sin que, ya individualmente, ya en equipo, dieran a la imprenta uno o más trabajos sobre la Universidad. Hasta la fecha contabilizan más de treinta publicaciones de extensión variable, pero acreditadas por igual. Está claro, por tanto, que una hoja de servicio tan amplia y valiosa es suficiente estímulo para que esta nueva obra suscite el interés de quienes desean aproximarse a los entresijos de la Universidad española en su período fundacional moderno.

* * *

A tres cuestiones intentan responder fundamentalmente los autores: 1.ª) Qué nivel y qué sentido posee la Universidad en la ciencia ilustrada y liberal; 2.ª) Cuáles han sido las relaciones de la Universidad con los poderes públicos; y 3.ª) Cómo ha repercutido en la Universidad la transformación socio-económica de la sociedad española. Como se ve, se trata de explicar el fenómeno universitario sin sacarlo del contexto

socio-político y cultural que lo hace posible y lo justifica. Sólo así puede saberse si la Universidad española ha cumplido o no, en el período que se considera, la función social que corresponde a toda empresa humana. Y para darnos cuenta de ello, los autores hacen pasar ante nuestros ojos, con extraordinario lujo de datos y de finas precisiones, toda la Universidad ilustrada y liberal: el experimento de Cervera, el despotismo de Carlos III, la frustrada renovación de Carlos IV, el absolutismo tardío de Fernando VII, la reforma incesante de la época isabelina, los efímeros retoques de 1868 y 1875... También se detienen en describir por extenso las actividades en las aulas, la vida académica, los planes de estudio, los problemas económicos, etc., etc.

De la lectura del libro se deduce que la historia de nuestra Universidad moderna es la historia del asalto del poder real contra ella. Que ese "asalto" fue justificado, de sobra lo demuestran Mariano y José Luis Peset. La Universidad era un recinto cerrado sobre sí mismo, anticuado, lleno de privilegios, aislado de la ciencia moderna, alejado de los problemas reales de la sociedad circundante... El poder intervino precisamente para remediar tantas deficiencias. Pero, a veces, fue él mismo responsable de ellas —o de otras—, por pretender ir más lejos de la acción tutelar, o subsidiaria, que únicamente le correspondía. En lugar de reformar en la libertad y autonomía, y con ello rendir un buen servicio a la enseñanza y al país, el poder ambicionó dominar la Universidad, con lo que la reforma quedó a mitad de camino.

Esta es una de las numerosas enseñanzas que se saca leyendo entre líneas esta importante obra, cuyos autores no niegan, con buen criterio, la capacidad y el deber que tienen los Gobiernos de intervenir en los asuntos docentes. "Lo que importa es —como ellos dicen— que no agoste la libertad, y sus fuerzas y resortes no conduzcan hacia lo rectilíneo y único" (p. 36).

A. Heredia Soriano

V. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión* (Buenos Aires, Sudamericana 1969) 225 pp.

La famosa y explosiva fórmula de Nietzsche "Dios ha muerto" no ha dejado de tentar en su sibilinismo a los investigadores. La renovación de los estudios nietzscheanos, ofreciendo una imagen menos parcial de su fuerte personalidad, ha afectado también lógicamente a su actitud frente a la religión. V. Massuh, filósofo argentino y profesor de Filosofía de la religión en la Universidad de Buenos Aires, ofrece en esta obra una magnífica y actual penetración en esta faceta del pensamiento de Nietzsche.

Sobre la base de un texto póstumo, comienza el autor por describir tres momentos en el camino nietzscheano hacia la sabiduría, que es camino hacia sí mismo. En el tercer y decisivo momento —el que arranca de *Also sprach Zarathustra*— cree el autor poder descubrir en la filosofía de Nietzsche rasgos que la presentan como una "nueva fe" (p. 17), fruto de una personal "revelación" (p. 22) que lleva a momentos de éxtasis de un activismo heroico definido como "prometeico" (p. 25). No es difícil encontrar en Nietzsche rasgos típicos que le definen como un *homo religiosus*: "Acaso el rasgo más importante para la comprensión religiosa del hombre Nietzsche sea su *soledad*" (p. 31).

¿No es esto contradictorio con los conocidos dictérios de Nietzsche contra la religión? El autor cree más bien que los explica: la religiosidad nietzscheana es una religión *interior* y adversa a toda religión *institucionalizada* que él terminará personificando en el Cristianismo, entendido concretamente como "platonismo para el pueblo". Gran parte de la obra está dedicada a rastrear los temas críticos a los que Nietzsche se opondrá. El descubrimiento estético de la luminosa religión olímpica griega que llevará al rechazo de toda actitud contraria a la vida; los motivos ilustrados que le llevan a descubrir en la religión refugios del miedo, del temor y de la cobardía de un hombre menor de edad (son instructivos los paralelismos con Feuerbach y Marx: pp. 105-25); la institucionalización de la religión como medio de opresión y justificación del inmovilismo; la propia altura histórica y una concepción de la filosofía volcada hacia las posibilidades inéditas del hombre. Todo ello confluye en el alucinante párrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft* que el autor examina detenidamente en su enorme complejidad (pp. 133-49).

Ese Dios que tiene que morir deja un puesto vacante que el sentido de un prometeísmo heroico quiere llenar; eso llevará al "gran mediodía", anunciado por Zarathus-

tra, y a la restauración de una nueva "religiosidad dionisíaca" (pp. 182-96) que tiene su gozne en la críptica fórmula del "eterno retorno de lo mismo".

La conclusión del autor es clara: "La religiosidad nietzscheana sólo puede ser comprendida a partir del humanismo ateo y en función de la hazaña por él realizada. La muerte de Dios, en tanto formulación atea, responde a un imperativo religioso. Aquel tremendo rechazo inicial alcanza su pleno desenvolvimiento en una final y definitiva afirmación de lo sagrado. El fin de la religión anunciado por Nietzsche, expresa la necesidad de un nuevo comienzo en un plano distinto" (p. 197). Este es precisamente el problema actual de la investigación nietzscheana en este punto: aceptando que Nietzsche no niegue la posibilidad de una experiencia más pura de lo sagrado, ¿cómo se podría determinar o vislumbrar ésta?

El autor termina discutiendo las principales interpretaciones de este aspecto del pensamiento de Nietzsche, desde la vieja y monumental obra de Andler hasta Fink, y sintetiza en once puntos sus resultados. Sin duda, estamos ante uno de los estudios más serios y concienzudos que sobre Nietzsche se han escrito en nuestra lengua; el autor tiene un notable dominio de los textos y un conocimiento de la bibliografía que está a la altura de la actual investigación nietzscheana.

A. Pintor-Ramos

J. A. Mainetti, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano* (La Plata, Ed. Quirón, 1972) 162 pp.

José Alberto Mainetti, médico y filósofo, es director de la revista médico-humanista *Quirón* de La Plata. Su amplia formación filosófica y científica le pone en condiciones ideales para el tema que afronta en este denso estudio, prologado por el maestro rioplatense E. Estiú. Su punto de partida podría ser el cambio radical que la experiencia del cuerpo ha sufrido en el mundo contemporáneo (pp. 13, 44, 46, etc.) y su actitud de base podría resumirse en estas palabras: "Los capítulos fundamentales de la metafísica se podrían resumir concretamente en la pregunta: ¿qué es —para el hombre— su cuerpo? La pregunta por el cuerpo y la pregunta por el ser tienen el mismo origen y destino", (p. 20). Por tanto, el libro de Mainetti no es un libro de antropología —aunque contenga abundante reflexión antropológica—; tampoco es un libro de historia —aunque contenga muchos datos históricos—; su preocupación de base es netamente *ontológica*.

Mainetti piensa que entre la experiencia dualista y la metafísica que le acompaña hay una estrecha conexión. La primera parte repiensa el dualismo clásico como producto de una experiencia del propio cuerpo como "alteridad". Este es concebido como algo perteneciente al mundo de los objetos (Descartes), como un instrumento pragmático (Platón, Aristóteles) o, a través de una experiencia *pathológica*, como principio del mal y del pecado. Aquí el cuerpo es "ontofanía": muestra lo externo al sujeto.

La segunda parte es la más amplia (pp. 49-101) y está dedicada a la experiencia fenomenológica del cuerpo: "Frente a la concepción 'ontologista' del cuerpo en la filosofía tradicional, la fenomenología del cuerpo-propio representa un intento de 'incorporar' radicalmente la corporalidad en la conciencia... El cuerpo de la ipseidad reemplaza, ahora, al cuerpo de la alteridad" (p. 53). Del cuerpo propio no habrá percepción, sino "apercepción" y se convertirá así en a priori de la conciencia, en *trascendental*. También esta nueva experiencia se entiende en tres momentos: 1) "apercepción alterológica" en la que el cuerpo define al sujeto como presencia en el mundo y a los otros; 2) "apercepción inmanente" que ve mi cuerpo como interioridad ("yo siento", "yo puedo": Maine de Biran); 3) "apercepción intencional" que ve el cuerpo como posibilidad de la experiencia en general. El autor repiensa aquí sobre todo la fenomenología existencial francesa.

La tercera parte busca aclarar la raíz ontológica de esta experiencia en una "eidética de la corporalidad" (p. 107); esta queda articulada como una encarnación en la que se revelan progresivamente el mundo de la necesidad, de la contingencia y de la posibilidad.

Esta obra muy densa deja entrever las virtualidades que ofrece una filosofía de la encarnación para un replanteamiento de los principales problemas filosóficos. La riqueza de sugerencias es inagotable. El autor ha conseguido sistematizar sobre una bella estructura triádica la problemática filosófica sobre el cuerpo. Sin duda, estamos

ante la mejor y más original de las obras escritas en nuestra lengua sobre este tema fundamental; los problemas que aún quedan insuficientemente desarrollados estamos seguros que será el propio autor quien vuelva sobre ellos y desde aquí le animamos porque su empresa es del mayor interés.

La obra se cierra con una amplia bibliografía sobre el tema y un índice de autores. Algunas erratas, afortunadamente sin consecuencias aunque nunca agradables, no son suficiente motivo para empañar el valor de esta obra sugerente que recomendamos vivamente a los numerosos interesados que debe haber en el tema.

A. Pintor-Ramos

H. D. Mandrioni, *Rilke y la búsqueda del fundamento* (Buenos Aires, Guadalupe, 1971) 435 pp.

Héctor D. Mandrioni —profesor de la Universidad Católica argentina y autor de una significativa obra filosófica— nos ofrece aquí una honda meditación sobre la cuestión metafísica por excelencia. Su guía no es un miembro del gremio filosófico, sino un poeta lírico. La empresa, aunque no desusada, ofrece sus riesgos y a la altura actual exige justificar y poner en marcha una meticolosa hermenéutica.

“Las potencias metafísicas del espíritu que, como la teología religiosa, la filosofía y la poesía, se ocupan, cada una desde sus visualizaciones específicas del fundamento último de la realidad, deben aprender a dialogar entre sí” (p. 24). Esta idea es la justificación teórica de este voluminoso trabajo. Pero el buscado “diálogo” exige previamente una conciencia de la especificidad y autonomía del discurso poético y filosófico y, por tanto, el primer movimiento debe ser una actitud de escucha; sin ello, no pasaríamos de vanos concordismos. Tal especialidad no puede ser olvidada, pero sólo será posible un efectivo diálogo si hay algún lugar en que ambos discursos puedan coincidir, permitiendo de ese modo una traducción que no sea traidora. Esto significa —y aquí hay una velada oposición a ciertas modas actuales— que no se trata de códigos cuyo significado se agote en su mismo nivel; mejor, al lado de esta dimensión formal, debe haber otras potenciadas por ella. El código no se agota en una contemplación narcisista de sí mismo, sino que se desfonda hacia un origen y un término exteriores a él; poesía y filosofía tienen una arqueología y una teleología o “escatología” y estas dimensiones remiten a un fundamento nombrado en el que coinciden. Se trata, como se puede columbrar, de una cuestión del mayor alcance de la que el autor ofrece un muy preciso planteamiento (sobre todo, pp. 41-48) que justifica y da sentido a la obra.

El autor justificará luego por qué Rilke en concreto se presta de modo adecuado a esta faena y por qué es fecunda para el pensamiento; no hará falta recordar el claro precedente de Heidegger, sobre todo en *Holzwege*. Los textos básicos son la décima de las Elegías de Duino y el XIII del segundo ciclo de Sonetos a Orfeo; ellos “constituyen la expresión madura de la poesía rilkeana. Ambos están íntimamente vinculados... por intercompemetración temática y unanimidad de intenciones” (p. 57).

La obra se divide en cuatro partes. La primera (pp. 13-71) expone en tres capítulos los principios generales de las relaciones poesía-filosofía. La segunda (pp. 73-150) es un análisis detallado en cuatro capítulos del mundo y las imágenes de la décima elegía. La parte tercera (pp. 151-306) hace el análisis paralelo, también en cuatro capítulos, del soneto II, 13. Esta labor paciente y delicada confluye en la cuarta parte (pp. 307-425) que sistematiza lo que Rilke aporta a la comprensión del fundamento del hombre y del todo. La obra lleva una bibliografía fundamental, un índice de nombres y, como precipitado de su labor hermenéutica, un léxico de los términos fundamentales rilkeanos y su significado.

El autor está convencido desde la primera a la última página de que la poesía, en este caso Rilke, tiene una palabra esencial en la experiencia humana de la realidad; olvidarla sería amputar un órgano esencial y empobrecernos. Ello significa una crítica, no siempre reprimida, a tanto formalismo tecnicista ignorante de sus límites y que se considera en posesión de la única llave de acceso a la realidad con derecho a repartir exorcismos a todo lo restante. Habrá que tomar en serio a Rilke cuando escribe: “Pues los versos no son, como algunos creen, sentimientos... son experiencias”.

Mandrioni sigue con simpatía y afán de escuchar a su vate. La obra produce una agradable sensación de distensión y parece que se consigue lo que se proponía, sin

caer nunca en la desviación de un camino puramente erudito. Escrita sin prisa, es también para leer sin prisa y su estilo está muy cuidado. Que yo sepa, se trata del mejor estudio elaborado en nuestra lengua sobre el poeta alemán y el de más amplio aliento; desde luego, lo más destacable que en este tema salió de un filósofo de habla hispana. También la presentación editorial está muy cuidada.

A. Pintor-Ramos

D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Buenos Aires, Sudamericana, 1970) 310 pp.

Pocas obras como esta del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez unen en tan perfecta simbiosis el interés histórico y el sistemático. A primera vista, se presenta como un estudio histórico sobre las relaciones entre Husserl y Heidegger, cuestión lo suficientemente importante y oscura como para merecer detenida atención. Pero, como el autor advierte desde el comienzo (p. 9), el último motivo es un estudio sobre la naturaleza de la filosofía y su pretensión de ser un saber sin presupuestos. Si se escoge a Husserl y Heidegger es porque se piensa que su debate sigue teniendo interés.

La obra se estructura en tres partes y catorce capítulos. En la primera se sigue el camino de Husserl a la búsqueda de una filosofía autofundada que no acepte ningún presupuesto no tematizado conceptualmente. Husserl cree poder hacerlo radicalizando el camino cartesiano de la subjetividad, pero la prueba del camino histórico actúa como "ácido corrosivo" (p. 25) que lo hace inviable; los demás caminos tampoco dan mejor resultado. Finalmente, el propio filósofo negará implícitamente la posibilidad de ese camino, aunque sin ser del todo consciente de ello; en este punto, hay que resaltar el acierto de algunas sugerencias, procedentes ya de Landgrebe, sobre las que nos informa el texto póstumo *Erste Philosophie II* (pp. 181-87, sobre todo). Husserl se presenta aquí como la culminación del camino de la metafísica de la subjetividad y también como su ocaso.

De ello se dio cuenta Heidegger e intentó sacar todas las consecuencias lógicas. El camino de Husserl es inviable porque opera con supuestos aceptados sin analizarlos. Heidegger radicalizará la actitud de Husserl mediante una "destrucción" de los conceptos de la metafísica de la subjetividad que llevará a un rechazo de la metafísica en general. *Ser y tiempo* es leído como una polémica latente (p. 111) con Husserl que significa desandar el camino que en él culmina; ello aporta una precisión del relieve histórico de esta obra y ofrece una vía interpretativa sumamente clarificadora, como se puede comprobar en el análisis brillante y conciso de los conceptos fundamentales (pp. 204-13). Esta segunda parte ofrece, no sólo un esclarecimiento del camino heideggeriano visto como una realización de los propósitos de Husserl, sino categorías válidas para entender a éste.

La tercera parte despliega este punto. El intento de Husserl fracasa porque, en definitiva, sigue prisionero de los supuestos que quiere evitar y no tematiza sus conceptos operativos con los que, de refilón, se encuentra otra vez prisionero en las redes de la metafísica. El interesantísimo último capítulo muestra esto de modo ejemplar al poner de relieve cómo en Husserl siguen operantes los planteamientos ontoteológicos: "ni siquiera Husserl pudo liberarse de lo que él llama el 'Walten, el imperio del principio teológico', que desde la aurora griega ejerce su poder en la metafísica" (p. 306).

En este sentido, es mucho más consecuente el planteamiento de Heidegger al exigir una "superación de la metafísica", pero esto no hubiese sido posible sin el fracaso ejemplar de Husserl. A mi modo de ver, la pregunta que queda en el aire es la de la *posibilidad* real de una filosofía sin supuestos.

Nunca se encomiará en exceso la increíble claridad con la que el autor se mueve sobre cuestiones tan arduas. Su precisión y sobriedad son notables y resulta muy atractivo el abundante uso que se hace de algunos inéditos heideggerianos. No conozco ninguna obra que trate con más claridad y hondura el espinoso tema de las relaciones Husserl-Heidegger y, al mismo tiempo, ofrezca tal cantidad de sugerencias. Encomiable, por tanto, el esfuerzo del profesor colombiano y sumamente recomendable para todo filósofo.

A. Pintor-Ramos

E. Rivera de Ventosa, *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia* (Zamora, Ediciones Monte Casino, 1975) 140 pp.

La obra, se dice en su presentación, está pensada mirando a uno de esos ángulos oscuros hacia los que las mentes señeras dirigen un foco de luz para iluminarlos. Los *presupuestos filosóficos de la historia* es todavía un camino que hay que andar. Se explica ello desde la misma historia interna de la teología. Esta, durante siglos, ha intentado una síntesis siempre más perfecta dentro de un margen marcadamente sistemático. En sus diversos intentos se apoyó en la filosofía mejor elaborada que halló a su paso: la aristotélica. Hoy, sin embargo, se vuelve a una inspiración teológica más vinculada a la *historia salutis*. De donde la necesidad de nuevos conceptos mentales que puedan ayudar a esta nueva visión. La historia de la teología recuerda las reflexiones agustinianas sobre la historia, como *Ciudad de Dios*, y sus análisis son el *tiempo* en el que se inserta la historia humana. Pero estas intuiciones agustinianas apenas han sido utilizadas durante siglos. Hoy, ante el desafío de las grandes filosofías de la historia, la teología de la historia precisa con urgencia de unos *presupuestos filosóficos* que le proporcionen los conceptos y nociones necesarias para constituirse en saber científico.

En esta obra, a modo de programa, se intentan exponer esos presupuestos. Son agrupados en tres apartados distintos: *qué es lo histórico, cómo se desarrolla la historia, cómo puede conocerse la historia*. En el primer apartado se analiza la interpretación existencialista de la historia y la antropológica. Se opta por la segunda, estudiada detenidamente por nuestros pensadores hispánicos, especialmente por la llamada *Escuela de Madrid*. Completa esta visión antropológica una reflexión sobre la relación entre la historia de los individuos y la historia general de la humanidad.

En el segundo apartado, después de hacer ver la inconsistencia de la visión de la historia como desarrollo dialéctico y como progreso evolutivo, se programa una visión integral a base de estas tres notas: *orgánica, personalista y dialógica*.

En el tercer apartado se plantea el problema del conocimiento histórico, lo que pudiéramos llamar, la *gnoseología histórica*. Cuatro momentos se distinguen en tal gnoseología: 1) posibilidad de captar el hecho histórico singular; 2) influjo del "a priori" en el conocimiento histórico; 3) conocimiento externo del hecho histórico; 4) conocimiento interno o comprensión histórica. La comprensión es conceptualizada tema máximo en la gnoseología histórica. Para poderla obtener se señalan tres métodos: el *redaccional*, el *estructural*, el *fenomenológico*.

Basta el elenco de cuestiones para advertir que, en la breve extensión de este libro, no habrán podido plenamente ser desarrolladas. Ni de hecho se ha intentado. Pero quedan ahí como programa de innegable fecundidad.

Para que el estudio pueda más fácilmente desarrollar el programa propuesto, se ha ordenado al final de la obra una bibliografía temática y por autores con el propósito confesado de que sirva en futuras investigaciones de *vademécum* orientador.

J. M.^a G. Gómez-Heras

K. A. Kottman, *Law and Apocalypse: The Moral Thought of Luis de Leon (1527?-1591)* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1972) XII-156 pp.

El autor emprende esta investigación sobre el maestro salmantino convencido de que fray Luis de León fue una mente inventiva en el campo del pensamiento, un innovador en la historia de la filosofía. Trata de evidenciarlo examinando su doctrina moral. Lo hace confrontando "ley y apocalipsis", y mostrando cómo, frente a la tradición que representa en Salamanca Domingo Soto, que desarrolla la moral bajo la instancia de la razón y en conexión con la herencia clásica del derecho natural y la ley natural, fray Luis, pese a que corrientemente sus intérpretes le han visto discurrir, a través de Santo Tomás, en relación con unos u otros autores griegos (Pitágoras, Platón, Aristóteles, estoicos...), ha de ser entendido como testigo y promotor de influjos hebraicos filiales a la cábalá. No es que en su obra no abunden materiales de entre los debatidos en las escuelas filosóficas; pero su inspiración y la disposición formal de esos materiales tendrían otra fuente, justo el cabalismo, tal y como se transmite por ejemplo en el *Zohar*. La pesquisa de autores y lecturas que pudieron dar impulso a fray Luis en esa dirección es llevada por Kottman a notables resultados.

No siempre la evidencia de los cauces de transmisión del misticismo judaico, hasta llegar por ejemplo a los *Nombres de Cristo*, resulta probada, sin que la prueba adolezca de forzada. Pero es instructivo el esfuerzo que en esa dirección se hace. El libro en este sentido es a la vez iluminador y discutible. Está demasiado en la línea interpretativa que para el significado general de la cultura hispánica trató de imponer Américo Castro, como para que el resultado de la investigación no ofrezca flanco vulnerable a críticas parecidas a las que a ese autor se han hecho.

En cualquier caso, el libro toca uno de los temas realmente centrales dentro del pensamiento de fray Luis, haciendo ver que no es sólo un clásico de la literatura, sino una potencia del pensamiento. Naturalmente la obra estudiada de fray Luis no es sólo la escrita en castellano, sino la contenida en sus exposiciones, cursos y tratados latinos, sobre todo su *De legibus*. En relación con la teoría de la ley, y aparte la cuestión de su inspiración de fondo, en virtud de la cual aparece como representante señalado del hebraísmo cristiano, se examinan diversos capítulos de la moral, incluyendo la teoría social del maestro, su filosofía de la historia y el destino de la nación española en relación con ella.

En varios apéndices se establecen registros de textos comparativos entre algunas de las fuentes y la obra frauluisiana.

S. Alvarez Turienzo

C. Díaz y M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual* (Madrid, Ediciones Gredos, 1975) 246 pp.

Se estudia la obra de Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Maurice Nédoncelle y Paul Ricoeur. La exposición en relación con los tres primeros nombres ha corrido a cargo de Carlos Díaz; la de Ricoeur se debe a Manuel Maceiras. Se somete a examen la obra de esos cuatro autores en función de si el personalismo es o no es una filosofía, o de qué tipo de filosofía se trata. El tema focal de la persona invita en cada caso a explorar el pensamiento de conjunto de cada autor de los estudiados.

La selección está bien hecha. Mounier, si no un iniciador, sí puede considerarse un activador de intereses filosóficos animados desde la revista *Sprit*. Cada uno de los otros tres nombres sigue su propio camino, pero la vinculación a un origen común no se ve en ninguno de ellos desmentida, aunque en cada caso se hagan visibles fuentes específicas y complementarias de inspiración.

Ricoeur se ha dado a conocer últimamente con alguna intensidad entre nosotros. No me parece, sin embargo, que sea realmente conocido por lectura de sus obras. El que menos lo es de todos seguramente es Nédoncelle, debido a lo escaso de sus traducciones. Pero creo no equivocarme al decir que hay muy poca claridad sobre el terreno que nuestros personalistas pisan entre la gente, y me refiero a los que se ocupan de cosas de filosofía. En este sentido, la obra que presentamos, sin querer ser más que una introducción, puede prestar buen servicio.

No hace falta decir que el personalismo contemporáneo es un movimiento —movimiento más que doctrina sistemática— extendido fuera del área de autores de habla francesa. El título, que habla de "personalismo actual", ha de entenderse circunscrito al personalismo en Francia, y ello también con restricciones. Huelga recordar el nombre de Maritain o los diversos representantes del espiritualismo.

S. Alvarez Turienzo

J. L. Gómez-Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica* (Madrid, Ed. Gredos, 1975) 242 pp.

Detallado análisis de la polémica suscitada por las tesis en torno a "los orígenes de los españoles" mantenidas en su obra por Américo Castro, particularmente tal y como se mantienen en *La realidad histórica de España*.

Se abre con un capítulo sobre los antecedentes en la literatura sobre el mismo tema: Ganiwet, Maeztu, Unamuno, Ortega y Gasset... Pasa, desde el capítulo segundo, a estudiar la polémica en cuestión, empezando por el duelo Castro-Sánchez Albornoz. La nómina de participantes es notable, tanto de escritores en castellano como en otras lenguas: Menéndez Pidal, Spitzer, Bataillon, Asensio, Lapesa, Gillet, Ortega, García Gómez, D. Alonso, etc.

La cuestión es abordada en relación con los enfoques que el propio Castro sacó a primer plano: origen de la lírica, tema del hebraísmo, cristianos nuevos, Santiago, Inquisición, "Libro del Buen Amor"... , volviendo de continuo sobre el tema axial: fechas del comienzo del existir hispano, peso en ese existir de las tres castas (cristianos, moros y judíos), "morada vital" y "vididura" de lo español. Naturalmente en la discusión queda implicada la forma de concebir la historia.

Estudio analítico minucioso, no exhaustivo en cuanto a las referencias que hubieran podido aportarse al caso; pero sí incluyente de lo más significativo. La obra está lejos de quedar ceñida al registro de las avenencias o desavenencias eruditas entre mandarines de las letras. Ilumina también todo un período de la investigación sobre la literatura española y presta manifiestos servicios para comprender la propia historia general de España. La investigación está hecha con marcada imparcialidad. Lleva un catálogo bibliográfico de veinticuatro páginas, junto con un índice de nombres y de temas. No es necesario referirse a su interés para ulteriores trabajos relacionados con la materia.

S. Alvarez Turienzo

E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid, Ed. Tecnos, 1975) 86 pp.

Breve ensayo, denso de contenido y literariamente aséptico, en el que se intenta describir y definir cuál sea la condición del hombre en el mundo actual. Ello se cifra en la condición de "agnóstico". Y el autor examina lo que no ha de entenderse por ser agnóstico; en concreto se razona que no debe hacerse equivaler a ateo. También, y sobre todo, se busca determinar qué es lo que sí ha de entenderse por ser agnóstico. Al respecto se repite una y otra vez que ser agnóstico quiere decir estar instalado en la finitud: estar en "lo que hay", aceptarlo, bastarse en ello y entenderse con ello; en lo que hay y en ningún otro estar, alguna "tercera sustancia", que trascienda al mundo. Ser agnóstico significa entonces restituir o devolver a la especie lo que le había sido quitado y que es suyo: devolverle particularmente aquello en base a lo cual la trascendencia, la "tercera sustancia", fueron ideadas como instancias de redención de la especie. Recuperando la especie para sí misma todo lo que es suyo, se instala en la finitud, en un mundo que basta para realizar humanamente la vida. Ser agnóstico, que define el ser real del hombre, es el arranque también real, para un efectivo humanismo. Todo otro tipo de estar en el mundo, estar referido a centros trascendentes, tiende hoy a desaparecer. La misma religión es vivida por el creyente marcado por la época en que vivimos con talante agnóstico. La ciencia, el arte, la política testifican, cada cual por su lado, lo que en el ser agnóstico se entiende, cuando la ciencia, el arte o la política se producen en correspondencia con el tiempo en que vivimos. Wittgenstein, Picasso, Marx, son testigos señalados del ser agnóstico.

He ahí un escrito de una serenidad alciónica que se produce en el centro de la experiencia que ha registrado la muerte de todos los "entusiasmos", entendiendo "entusiasmo" en el sentido etimológico literal. Tierno Galván parece recuperar en estas páginas la vieja preocupación protréptica, interesada en proponer al hombre un "ideal de sabio", aunque ni lo de "sabio", ni lo de "ideal" tengan demasiada afinidad con un espíritu como el suyo hecho de científica mundanidad.

S. Alvarez Turienzo

X. Rubert de Ventós, *La estética y sus herejías* (Barcelona, Ed. Anagrama, 1974) 398 pp.

"Las teorías nuevas no hacen sino declarar provincianas a las anteriores". "La sabiduría popular precipitada en los Refraneros... es sólo funcional en una sociedad relativamente estética". El tiempo sucede al tiempo y "un clavo saca otro clavo". Pero los clavos se clavan y, de suyo, ahí quedan: "los sistemas —científicos, artísticos o metafísicos, poco importa— son siempre y fundamentalmente conservadores". Siempre quedan detrás de la realidad de la que surgieron, y se sostienen en sí mismos aún después de haber dejado de ser operativos.

Con declaraciones de ese tono abre el autor su libro que, naturalmente, no puede tener la pretensión de montar su nuevo sistema de estética. Es un no-sistema cuyo principal cometido consiste en cogerles las vueltas a todos los sistemas, en cazarlos

como brujas, poniendo en evidencia su componente herético. De ahí que se nos hable de "estética y sus herejías".

Por uno y otro capítulo los sistemas han incurrido en la seducción del puritanismo y han pecado de puritanos. Han creído saber conocer la esencia del arte y nos la han pasado a fin de que tomemos nota de ella de una vez, pretendiendo en ocasiones que lo hagamos de una vez para siempre. El arte ha solido quedar ubicado en la zona templada que media entre los usos intelectualizados fríos y la vida visceral y cálida. Es la zona descrita por las definiciones de lo bello que nos legaron Kant o Hegel, por ejemplo: belleza es "finalidad sin fin" o "amor sin inclinación".

Todo el "interés" del autor se cifra en dejar en libertad y dejar proliferar el arte, sacándolo de las manos de los especialistas en obras acabadas para lanzarlo "in medias res", en el crisol experimental de la vida. Como cuestión de actitud no añade esta obra nada nuevo a lo que nos es conocido de otras suyas anteriores. Lo nuevo es, si acaso, el instrumental mediante el que identificar las herejías como tales, proporcionando una óptica para ponerse más allá de ellas. Todo el mundo acaba en este libro siendo un pobre diablo, sobre todo los señores que quemaron su vida en el intento de diseñar cielos de estrellas fijas. Es notable el caudal de información que maneja a tal efecto; información, claro está, dedicada a desinformar.

S. Alvarez Turienzo

Julián Marías, *La justicia social y otras justicias* (Madrid, Seminarios y Ediciones, S. A., 1974) 154 pp.

El escrito empieza ocupándose de la justicia social como compromiso "inobjetable para un hombre de nuestro tiempo". Muchas situaciones de la vida que "parecían obvias, que se daban por supuestas, que se aceptaban sin hacerse cuestión de ellas, han ido apareciendo como intolerables". El imperativo de afrontar esas situaciones para conducir las a lo tolerable define el campo de la justicia social. Ello no quiere decir que todo clamor contra la injusticia, cuando al cometido de eliminarla se le da contenido, sea razonable, sin distinguir entre lo posible y aquello de lo que no puede separarse su condición de forzado; sin distinguir de niveles de posibilidad y sin establecer un orden de prioridades.

La extensión mayor del libro entiende en "otras justicias", en relación con temas variados, donde se habla de la alegría, la discordia, la muerte, la ecología, las generaciones, de Europa, América y el orden internacional. Puede decirse bien elegido el título, aunque de primera intención parezca aprovecharse para rubricar de alguna manera cosas plurales, y hasta muy plurales; cada uno de los temas se examina en vistas a poner claridad en él y, desde esa claridad, permitir a los hombres que puedan ocupar su puesto y que cada uno tenga "lo suyo".

Julián Marías hace en estas páginas ese oficio de "intelectual" que consiste en ser conciencia crítica de su tiempo, sin rehuir la intención de moralizarle. Cabría subrayar más de una de sus afirmaciones que parecen escritas teniendo "in mente" la conocida recomendación de Schiller: "vive con tu siglo, pero no seas el juguete de tu siglo". Para ese subrayado no hay lugar en esta noticia bibliográfica. Artículos ocasionales todos los aquí reunidos, se leen con atención despierta porque en cada página se encuentra el párrafo que pone un adecuado punto sobre las íes, y no precisamente para hacer carrera personal por escribir a la escucha de lo que la gente pide.

S. Alvarez Turienzo

J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas* (Madrid, Ed. Taurus, 1974) 290 pp.

Esta obra se divide en dos partes. La primera comprende varios trabajos reunidos bajo el título de "el hombre y la situación tópica". Comienza estudiando el tema del factor tiempo en Antropología. El tiempo se adhiere a los quehaceres humanos de formas muy distintas. Hay que aceptar la idea de tiempos distintos entre sí y hasta contradictorios, que engendran numerosas convulsiones y no necesariamente armonías mecánicas. De este modo el autor aclara su postura frente al dilema sincronía-diacronía.

Al abordar el tema de "los mundos circundantes y los contornos histórico-culturales", Caro Baroja se rebela contra la Antropología que construye sin cesar mo-

delos funcionales y estructurales, sin contar con la dimensión cultural de todo acontecer humano, con los principios del relativismo histórico y con la dialéctica de los hechos. Desde su dilatada experiencia investigadora en Historia, Antropología Cultural y Etnología, contempla con cierto escepticismo los temas y metodologías que se han puesto de moda con un cierto talante excluyente y propugna una especie de relativismo generalizado.

Merece destacarse el trabajo sobre "el mar en situaciones tópicas" en el que hace alarde de una rica erudición histórica y etnográfica. En los dos últimos temas de la primera parte titulados "lo vasco o vizcaíno y ciertos tópicos literarios" y "el hombre del campo y el campesino como objetos de especulación política", el autor se convierte en demoledor agresivo de lugares comunes, algunos puestos ya de moda por los clásicos del XVI y XVII, que han entorpecido la unidad nacional o han contribuido a medidas políticas nefastas para el campesinado.

La segunda parte se titula "de la superstición al ateísmo". En ella se estudian temas tan interesantes como la superstición y su enjuiciamiento en las diversas épocas de la historia, la mentalidad mágica, el mito, y, finalmente, el ateísmo con especial relación a España. El mito es abordado desde la perspectiva de una especie de estructuralismo histórico, si es que estos dos términos pueden unirse sin especial sobresalto de ciertos estructuralistas rígidos. El desprecio por la historia, el cientificismo y positivismo elemental de ciertos jóvenes españoles, después de una época de entusiasmo místico o pseudomístico, el denodado esfuerzo por convertir la Sociología y la Psicología en ciencias exactas, todas estas cosas son objeto de frases irónicas por parte del autor.

Esta obra no es un tratado sistemático, ni presenta soluciones tajantes y definitivas. Lo impiden la multiplicidad de temas, la enorme erudición del autor y el relativismo generalizado del que parte. Constituye, en cambio, un conjunto de ensayos sugestivos en los que aclara su postura sobre puntos fundamentales de las ciencias humanas.

José M.^a Rodríguez