

CRÍTICA DE LIBROS

Diccionario de filosofía contemporánea, dirigido por Miguel A. Quintanilla (Colección Hermeneia, 1; Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976) 481 pp.

Hay que saludar con satisfacción la llegada de este libro. Varias son las razones que a ello inducen. Por este país pululan toda una serie de jóvenes filósofos —y no tan jóvenes— que acuden a las convocatorias de «los filósofos jóvenes». Pues bien, aquí están muchos de ellos. El esfuerzo del director de la publicación, Quintanilla, ha reunido a un plantel excelente, sea por el nombre que han logrado hacerse, sea por el conocimiento que tienen de aquello a lo que se dedican. Qué duda cabe que están aquí muchos de los «filósofos» del futuro en nuestras tierras. Todo ello hace que se mire con enorme interés y esperanza este llamado diccionario, al menos quienes miran hacia el futuro.

Una vez que se tiene en la mano, lo primero que llama la atención es la magnífica presentación. Desde este punto de vista hay que decir que no nos tienen las editoriales españolas acostumbrados a trabajos hechos con tal primor y con un resultado tan bello. Esto se lo debemos agradecer a la Editorial Sígueme y, de nuevo, a Quintanilla. Sé las penas y trabajos que les ha costado.

En cuanto se ojea un poco nuestro libro, llama la atención que algunas páginas están a dos columnas —las más— y otras, por el contrario, una que ocupa toda la página. Se debe a que el libro claramente se diferencia en dos partes. Por un lado once artículos que constituyen como la osamenta del conjunto. Por otro lado todo lo demás. Comenzaremos por el todo lo demás.

Pero antes haremos una exploración de conjunto. El libro consta de unas 470 páginas efectivas de texto. De ellas unas 140 están ocupadas por los once artículos importantes, aproximadamente el 30%. Del 70% restante, ese que está escrito a dos columnas, unas 100 páginas se dedican a biografías de filósofos. El resto a conceptos, nociones o palabras consideradas importantes. Todos los artículos van firmados. Los que no la tienen, son debidos a la pluma del director de la publicación. Ocurre con frecuencia en los artículos reducidos.

De las 100 páginas dedicadas a biografías de filósofos, 92 van para autores extranjeros y 8 para españoles. ¡Nada tiene, desgraciadamente, de extraño! De entre los españoles, entre 3/8 de página y 1/2 de página solamente llegan a estar Ferrater, Ortega, Carlos París, Manuel Sacristán y Unamuno. Se incluye, por ejemplo, a Miguel Cruz Hernández. El conjunto de biografiados los he clasificado en cuatro apartados: marxistas, analíticos, anarco-lúdicos y todos los demás. Perdone el lector la triste esquematicidad de esta clasificación. Pues bien, 40 páginas están dedicadas a los marxistas, 16 a los analíticos, 8 a los anarco-lúdicos y 36 al resto. Veamos las cosas con mayor detalle. Entre los marxistas, Engels (Juan Aranzadi) se lleva el premio con 5 páginas. En la clasificación paginaria viene luego la escuela de Francfort (Julio Carabaña), Lenin (Juan Aranzadi) y Marx (Juan Aranzadi), todos ellos con 4,5; mucho más lejos Lukács (José Ignacio López Soria) con 2,5, y Gramsci (José M. Laso) con 2 páginas. Entre los analíticos la palma se la llevan Russell (sin firma, luego de Quintanilla) y Wittgenstein (sin firma); Carnap (sin firma) y Popper (sin firma), con 2 y 1,5 páginas. Entre los anarco-lúdicos Nietzsche (Santiago González Noriega) gana con 2 páginas. En aquel cajón de sastre en que puse a todos los demás, Hege! (Mariano Alvarez) gana con 4 páginas. Viene luego Heidegger (José L. Molinero) con 3; Feuerbach (Cirilo Flórez) y Freud (Jorge L. Tizón) con 2; para terminar, Ricoeur (Manuel Maceiras Fafián) con 1,5 páginas.

De estas como biografías de filósofos importantes, algunas son muy interesantes;

por ejemplo la de Hegel; dedica casi una columna a bibliografía, en primer lugar lo que se ha traducido al castellano y luego obras sobre Hegel en castellano. La bibliografía es, sin embargo, escasa en el artículo sobre la escuela de Francfort. En general estos largos artículos sobre filósofos se leen con fruición.

Pasemos ahora a la parte de león de nuestro libro. Los once artículos principales a una sola columna. Sabemos que ocupan 142 páginas del total. Si tomamos este conjunto como unidad, vimos que representa el 30% de nuestro libro. Según se indica en la página 9, consta de un artículo como fundante: Filosofía y otros diez que como que se derivan de él. Son éstos: Ontología, Dialéctica, Ciencia, Análisis, Filosofía española, Praxis, Nihilismo, Arte, Estructuralismo y Religión. Vamos a verlos más despacio.

El artículo *Filosofía* lleva por título «De inconsolatione philosophiae» (J. Muguerza). Está escrito a la manera de platónico diálogo: Sócrates habla con varios jóvenes discípulos. Comienzan —cómo no en el hoy de este país— por la filosofía analítica imperante. Se preguntan qué es filosofía, o mejor, qué significa «filosofía». ¿Progresó la historia de la filosofía? Pero, ¿acaso lo hace la historia de la ciencia? Ya no es tan fácil diferenciar a filósofos y científicos como antes se creía. Algún progreso hay, pero no muy grande. Alguno de los jóvenes dialogantes prefiere a la racionalidad, pecado al que Sócrates nos indujo o sedujo, la lúdica irracionalidad. Así con estas cosas discurren nuestros amigos. Tenemos la suerte de encontrarnos a un Sócrates que aprendió muchas cosas desde su cicutización, aunque debo de confesar que, con el paso del tiempo, le he encontrado bastante disminuido. En cuanto a punto de ingenio el diálogo muguerziano se aproxima más al amazacotado estilo de los leibnizianos, que a los ligeros y chispeantes que nos dejara el divino Platón. El Sócrates vivo era quien llevaba la acción y la fuerza del diálogo. El Sócrates reducido de ahora, pobrecito, bastante hace con poder seguir a sus jóvenes contentillos, aunque aquí y allá todavía interviene con sagacidad. ¿Qué decir? Parecen unas páginas escritas desde una cierta filosofía analítica, que se es pero que no se atreve, decadente pero todavía sincera, parlamentando sobre viejas glorias —Kant y Hegel sobre todas ellas—, que se deja llevar por sus nostalgias. Se hace a la imagen de ese Sócrates, escéptico ya, al cabo de ver tanta filosofía. Estamos frente a una filosofía analítica que desemboca en algo como un marxismo. En fin, sepa el lector que este artículo es de las cosas que menos me han gustado de todo el libro.

El segundo artículo importante es el titulado *Ontología* (V. Peña). Comenzaremos por hacer un distinguido decisivo. Distinguiremos entre ontología y metafísica. Así todo lo malo y peyorativo recaerá en la metafísica, la cual, como nuevo chivo expiatorio, partirá al desierto cargando con sus pecados y los de todo el mundo. Tenemos ya limpia y tersa nuestra ontología. Podemos comenzar. Bajo nuestra voz quedará incluido el examen de los principios más generales acerca de la estructura de la realidad, pero no tanto los contenidos. Toda doctrina, incluso la negadora del sentido de las cuestiones ontológicas, practica una ontología. ¡Quién puede hoy hacerse la ilusión de que sólo él escapa a la regla! Ahora bien, si esto es así, ¿cómo decir que «mi ontología» es mejor que la tuya? Más aún, desde «mi ontología» todas las demás deben de quedar bien clasificadas, comprendidas, deglutidas. Aquí, el concepto de «materia» substituye al concepto de «ser». Construimos así un concepto crítico-negativo dejando de lado otro que es dogmático-positivo. Aquí, la afirmación de la unicidad del ser es metafísica; el «materialismo», por el contrario, niega la unicidad del ser y del orden universal. ¡Fuera con los monismos de toda laya! Aquí, debe de tomarse en cuenta la radical pluralidad de los fenómenos materiales. Aquí, monista-cosmista y espiritualista es un aprobio. Pero, ¡oh, agudo lector!, es imprescindible negar el carácter corporeista de la materia ontológico-general. Cómo no será así, a poco que sepamos que existe la física atómica. Pero, nadie vaya a pensar que por decir no-corpóreo se significa espiritual. Eso es cosa que siempre hacen los espiritualistas: se aprovechan de cualquier descubrimiento físico para darse brocha (Ojo, lector, ¿no hacen lo mismo estos ontológicos?, cf. p. 354, lín. 13 por abajo y siguientes). ¿Pensó alguien que esta materia equivalía a la nada, en el fondo? Pues se equivocaba de plano. Nuestro ontológico especial mundo consta de tres grandes emes. Tres, pero sin que sea un número místico; tampoco empírico a secas. Esos tres géneros son: M_1 , exterioridad, lo que es percibido como realidad corpórea; M_2 , el mundo de la interioridad, la propia y la ajena, a no confundir con la interioridad psicológica; M_3 , por fin, alude a una dimensión ni exterior ni inte-

rior, es el mundo de los conceptos, de los objetos abstractos. Los tres géneros son inconmensurables. Ninguno de ellos es auténtica materialidad frente a los otros, que serían más espirituales. No; los tres son idénticamente materialidad. Nos quedaría ahora su combinatoria. Pero eso lo dejamos para ocasión más propicia. Siguiendo pues a Gustavo Bueno, se apunta así una manera de recuperación racional de la metafísica tradicional, pero desde el materialismo, es decir sin mala conciencia (hoy). Aunque a veces se me asemejan estas cosas a los prestidigitadores sacando sus conejos de la chistera —¡nunca he entendido cómo!—, el artículo de Vidal Peña —quizá por eso— es uno de los más bonitos de todo el libro.

A la *Dialéctica* se dedica el artículo titulado 'Marxismo' (Jacobo Muñoz). Tras el de Muguerza, que ocupa 20 páginas, éste es el más largo con 19 páginas. Ciertamente al marxismo se le ha atacado mucho, nos dice, ahora se le ataca también desde el campo de la filosofía analítica. Aquí se le defiende. Benedetto Croce lo «descalificó» por su «interrelación» de géneros; precisamente ahí es, por el contrario, donde está su propia especificidad, según nos informa Muñoz. El propósito central del marxismo está en la fundamentación y formulación racional de un programa de transformación de la sociedad, según averiguamos. La crítica «marxista» tiene un carácter básico de clase. Quienes, como los analíticos, prescindien del contexto genético para ceñirse al de validación, dejando de lado en su acercamiento ese punto, yerran. La teoría del modo de producción capitalista de *El Capital* comienza con un tratamiento cualitativamente nuevo de la crítica a la economía clásica. Por otro lado, el primer Marx temáticamente completo es el de los manuscritos de 1844. Nuestro autor, siguiendo a J. Zeleny, afirma que Marx desarrolla un tipo de análisis genético-estructural. Este Marx ha roto con la tradición galileo-cartesiana y ha enlazado con Hegel y con el Leibniz de la monadología —me pregunto: pues qué ocurre con el otro Leibniz—. En fin, cualquier entendido captará perfectamente las tomas de postura claras en contra del marxismo de nuestros días, es decir, el altuserianismo. ¿Y los demás?

El artículo sobre la *Ciencia*, trata, en verdad, sobre 'El mito de la ciencia' (Miguel A. Quintanilla). La ciencia se ha convertido en una forma actual de la religión. Hay que disolver este mito. No la ciencia, por supuesto, sino su mitificación. Parte del presupuesto de que la ciencia es la forma más desarrollada, compuesta y apreciable del saber. La raíz de aquella mitificación está en suponer esta ecuación: saber = sabiduría o conocimiento absoluto y definitivo. Pero, téngase cuidado. No es considerada como mítica la creencia en la objetividad y en el progreso de la ciencia, sino la creencia en una objetividad absoluta y en el carácter absolutamente progresivo de la ciencia. ¿Cuál es el criterio de objetividad? La objetividad científica es relativa y su línea de progreso no es única, ni hay garantía de que tal línea resulte la mejor. El mito de la neutralidad de la ciencia —tanto neutralidad ontológica: para nada depende de la metafísica, como la neutralidad axiológica: en sí no es buena ni mala—, se apoya en prejuicios: la ciencia se apoya sólo en hechos; los hechos son independientes de las teorías; entre hechos y valores hay un hiatus insalvable. Hay, sin embargo, un neutralismo ontológico —la ciencia habla de la realidad, por lo que acepta la existencia del mundo real y la metafísica tiene un valor de orientación e inspiración para la ciencia— y axiológico —se admitirá que para el desarrollo científico es necesario un clima cultural y la vivencia de unos valores— moderados. Pero, tal pensamiento es también un mito. Ha reducido la ciencia a su aspecto sintáctico de lenguaje, olvidando toda semántica y pragmática. En cuanto abandonamos el contexto lingüístico de la ciencia, podemos desvelar el carácter mítico de esas afirmaciones. Esos tres mitos, el de la objetividad de la ciencia, el de su progreso y el de su neutralidad, son complementarios. Si la objetividad de la ciencia es relativa, se debe a que no es independiente de una ontología materialista —como postula Quintanilla—, que es filosófica, no comprobable, no objetiva. Si el progreso científico es relativo, lo es al depender de un sistema de valores; más aún es intrínseco al progreso científico su carácter político y consecuencia del propio proceso a través del cual se crean valores y se justifican objetivos que comprometen el desarrollo futuro, no sólo científico, sino social, en general. La ciencia es valor y creadora de valores. El mito de la autonomía de la ciencia piensa que los factores internos de la ciencia, lógicos, son los únicos relevantes, sin que lo sean, por el contrario, los externos. Pero, no es así. ¿Dónde situar la ciencia: en la superestructura —Popper—,

en la infraestructura —como piensan los partidarios de la revolución científico-técnica? La opinión primera es idealismo —las ideas son las que mueven a los hombres—; la segunda considera que la ciencia es una fuerza directamente productiva. Quintanilla prefiere volver a considerar a la ciencia como una parte de la superestructura social, que, en cuanto tal, estará determinada, en última instancia, por la base de la sociedad. No puede olvidarse el hecho de que la investigación científica está, en gran parte, promovida y financiada por la industria.

Al *Análisis* está dedicado el artículo 'La filosofía analítica' (M. A. Quintanilla, por fallo de quien se había comprometido a escribirlo). El autor, desde el horizonte de la oposición analíticos-dialécticos —tan cara en la joven generación de filósofos españoles— se propone darnos una breve información de tendencias, problemas y escuelas. ¿Se trata de ciertos modos de analizar problemas filosóficamente? No; es una cierta filosofía que funciona alrededor de tesis filosóficas de tanta sustantividad como las de cualquier otra filosofía clásica. Lo que la caracteriza no es el ejercicio del análisis, sino la intención de reducirse a este simple ejercicio. ¿Confinamiento lingüístico? No; una manera idealizada o formalista de entender las cosas, como si se tratara de niveles con autonomía completa y cuya relevancia filosófica se agotara en el estudio de las relaciones lógicas. ¿Antimetafísicas o ametafísicas? No; positivistas. La define así: «La filosofía analítica consistiría, en resumen, según nuestro criterio, en la clarificación (aspecto crítico) del lenguaje (y por consiguiente del conocimiento, científico o no) considerado como nivel autónomo de la realidad y excindido en parcelas incomunicadas (teoría y praxis)» (p. 24). Decía el director que se trataría de un artículo de relleno. ¡Qué sabrosos son a veces los rellenos!

Sobre la *Filosofía española* hay uno de los grandes artículos: 'Pensamiento filosófico español' (P. Ribas). Bueno, al decir grande, quería calificar así a los once grandes artículos que quieren ser la osatura del libro. Es una panorámica de periodista —a lo sumo— de la filosofía española. Curiosamente reivindica a Unamuno —aunque sólo sea por el respeto con que lo trata— y denigra a Ortega, el filósofo de la ascendente filosofía industrial. No dudo de que sea así como dice nuestro sabio autor, pero, gracias a Dios, los numerosos volúmenes de sus obras contienen muchas más cosas. Nuestro autor trata a Ortega con unas palabras que han impregnado de olor a azufre para «epatar» a los tontos —supongo— y se queda tan pancho. Eso es una majadería. Señores lectores, juzguen ustedes por sí mismos. Hablando de la revista *Cruz y raya* afirma: «...es una publicación católica, pero de gran independencia». ¿Se han fijado en ese sabrosísimo «pero»? Ya les decía. Estas páginas huelen a azufre rancio. No piensen mal de mí. Ese olorillo nuevo y regocijante surge por doquier. Quédense tranquilos los señores lectores: nuestro autor parece tener unas terribles ganas de ser «in». Sepan que la revista *Escorial*, tiene por nombre el de un monasterio. Y utiliza nuestro sabio autor en un momento la expresión de «filosofía científica». ¡Quién lo hubiera dicho!

Sobre la *Práxis* tenemos el artículo titulado 'Filosofía de la praxis' (F. del Val). El motor de la historia no es la lucha de clases, sino el desarrollo de las fuerzas productivas donde se dan las condiciones para la aparición del proceso revolucionario. Siguen luego largos párrafos para ver cómo hemos de entender ciertos puntos de Marx. ¡Cuidado! no vaya a entenderse lo de las fuerzas productivas como si se tratara de la tecnología. Ya se sabe, los consabidos golpes de timón y de hisopo para no caer en la scila de los richtianianos ni en las caribdis de los altuserianos. ¿Filosofía de la praxis? Supongo que sí, cuando ese es el título. Pero, sobre todo, una comprensión desmarcadora de Marx. Parece que continuamente se dice: nadie piense que yo soy como esos. Señores, muy aburrido. Le traen a uno la cabeza loca con tanta monserga.

Del *Nihilismo* trata el artículo titulado 'El pensamiento negativo: del vacío a los mitos' (Fernando Savater). Debo reconocer aquí una secreta debilidad por este autor. Justo es, pues, confesarlo públicamente. Tiene este hombre la facultad admirable de desvelar lo que estaba oculto, de buscar las vueltas de muchas complacencias. Es quien, cuando tomamos las copas de la charlatanería magnánimamente segura de sí, nos advierte que sorna que nos olvidamos los pantalones en casa. Nos pone enfrente un espejo donde siempre aparece la figura de nuestras benditas seguridades, de nuestras inconfesadas ansias de poder, de nuestra pequeña ridiculez empetatada, de la cerrazón de nuestra sabiduría. Con otros escritores se está en acuerdo o en des-

acuerdo, y aquí no ha pasado nada. No ocurre así con Savater. Algunos, muchos, se ponen rojos de indignación y de desprecio al leerle. Otros, entre los que me incluyo, sienten una terrible desazón provocada por un «no sé qué» de muy difícil denominación. Se diría que, dejando aparte la propia entidad de sus afirmaciones, cumple con el lector el papel de relevador de lo que éste lleva como secreto temor, como terrible sospecha: la de que se toma en serio y oficializa como verdad algo que es una máscara, ocultadero, además, de muchos intereses desconocidos y rechazados. Nos hace patente la sospecha de que la «racionalidad» es una coartada, el gran engaño de los establecidos, de los que aspiran a serlo, la pistola con la que nos servimos para impedir que surja «lo demás». Bueno, perdóneme el lector este desahogo en lugar de cumplir con mi obligación, que era la de presentar el artículo de Savater. Léalo cada uno para sí. No perderá su tiempo, por precioso que lo diga.

Al *Arte* se dedica el artículo 'Filosofía del arte' (Valeriano Bozal). En él, tras una pequeña introducción donde, a través de Baumgartner y Kant, pasamos de la estética a la filosofía del arte, es decir, llegamos a Hegel, desarrolla el autor su artículo siguiendo a éste último. Lo hace en dos partes. En la primera busca la especificidad del arte, en la segunda trata de la articulación entre el arte y el medio. Lo importante parece ser no la captación intuitiva de una actuación o personaje por el autor —como defendería Lukács— sino que la especificidad del arte parece estar en que —como asegura Della Volpe— el conocimiento peculiar que representa lo es a través de la propia producción artística. Lo importante está, así, no en el sujeto creador, sino en el objeto creado, no en la inspiración, sino en el lenguaje artístico. El lenguaje es, pues, lo específicamente artístico. El artista utiliza un material que no es la realidad sino que ya es un lenguaje. Su lenguaje es un metalenguaje que no elimina, como el científico, los aspectos comunitarios, antes al contrario los valora al máximo, juega con ellos, pero de una manera precisa, convirtiendo ese juego en una forma de autoconciencia —como ya Hegel dijera antaño.

Nos quedan todavía dos de los grandes artículos; por ser los últimos, seré breve. El primero es el llamado *Estructuralismo* (Eugenio Trías). Dos cosas, simplemente, está bien hecho pero nadie puede decir que sea introductorio, para colmo, no lleva ninguna bibliografía. El último, ¡por fin!, sobre *Religión* está contenido en el artículo titulado 'Filosofía de la religión' (Javier Sádaba).

Ya no se puede seguir. Son demasiadas las cosas contenidas en el diccionario. De entre los artículos cortos, hay algunos muy buenos, por ejemplo el dedicado a las *Matemáticas* (Jesús Fortea), otros, como era de suponer, no tanto. Algunos tienen una estupenda bibliografía, otros algún título que otro o, simplemente, ninguno, por ejemplo el titulado *Mito* (Celia Amorós), o el de *Positivismo Jurídico* (Liborio L. Hierro). Cosas que pasan.

oOo

El amable lector, si es que ha llegado hasta aquí, se preguntará a qué viene la tartufería del primer párrafo de estas líneas. Su astucia, sin embargo, le habrá hecho caer en cuenta de la frase en bastardilla con que comienza el segundo párrafo. Una cosa es lo que cree tener entre manos quien compra este libro, otra la intención de quienes lo compusieron, otra tercera lo que opinan quienes lo leen. Me explico.

Quien lo compra lo hace con la ingenua pretensión de que, al abrirlo, se ha de encontrar con un diccionario de filosofía como hay otros. Espera que algo distinto, nuevo, habrá, puesto que es diccionario de filosofía, sí, pero contemporánea. Sin más lo mira y remira y se llena de gusto ante lo bien que está editado, como ya dije.

Quienes lo realizaron tenían pretensiones muy distintas, al menos a juzgar por lo que nos pusieron entre manos. Quisieron dar un campanazo: que la nueva filosofía de los llamados jóvenes filósofos entrase por la puerta grande del desafío y —quizá— de la insolencia. Vosotros creísteis que eso era filosofía. Pues sabed que no es así. Aquí estamos nosotros para demostrarlo. Esperábais consuelo y tranquilidad. Pues bien, aquí estamos nosotros para reírnos de esa actitud en la que quisísteis sumirnos. La filosofía atraviesa momentos de lucha, de tensión, de contradicción, y nuestro libro será lucha, tensión y contradicción.

Me parece perfecto que así lo hayan querido. Cada uno es libre de hacer lo que le plazca en estos campos —y en muchos otros también. Incluso me parece impor-

tante —como dice Quintanilla en la presentación— hacerlo así: «si queremos salir de una vez de la colonización cultural que padecemos, es hora ya de que nos tomemos en serio a nosotros mismos y nos escuchemos unos a otros».

Ortega —uno de los pocos, muy pocos, filósofos españoles desde hace mucho— tituló uno de sus libros *En torno a Galileo*; no «Galileo». ¿Por qué el que ahora traemos entre manos no se tituló «A manera de diccionario de filosofía contemporánea»? Ortega tenía un fino sentido del humor.

Porque, claro, muchos pueden protestar sintiéndose engañados ante lo que compraron. Siempre cabe decir: ¡qué no lo hubieran hecho!, ¡al fin y al cabo, no se merecen otra cosa! Quien quiera decirlo, que lo diga. Pero así se va muy cerca.

Con todo, hay otra cosa que me parece mucho más importante. Lo único que hubiera merecido la pena decir. Como impresión general, nos enfrentamos con un libro que está en el paso de una filosofía de penenes a una filosofía de catedráticos. Es un libro que está en el paso de una filosofía esclerotizada del pasado a una filosofía del presente. Pero, me pregunto, ¿será esa la filosofía preñada de futuro? El futuro —perdone ahora el lector el acento pedante que está tomando el recensor— no se construye ni con calzoncilladas para quedar muy moderno y muy en lo último, ni con interminables y estériles disquisiciones sobre la ortodoxia, por más que esa ortodoxia sea la marxista. Mi impresión es que ambas se encuentran con abundancia en este diccionario. Pero, de distintas impresiones está poblado el mundo.

Alfonso Pérez Laborda

Reflexiones sobre «¿Qué es ser agnóstico?», por Enrique Tierno Galván, 2 ed. (Madrid 1978).

Aunque sea tentador el evaluar el ensayo de Enrique Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, como un diluido ejercicio intelectual en ética estoica clásica, tal evaluación no nos llevará a una discusión provechosa del asunto en cuestión. Es de notar que nuestro autor no es un mudo intelectual que simplemente exprese sus negaciones sin dar razones por ellas. Afirma claramente que ser agnóstico es «admitir que Dios es una hipótesis sin admitir la existencia del contenido de la hipótesis por falta de una posibilidad de una verificación convincente» (pp. 29-30). «Al contrario (el agnóstico), admite que una proposición no verificable es resultado de las posibilidades del lenguaje de construir proposiciones sin más significado que el que ofrece la propia estructura lingüística en cuanto creadora de sentido» (p. 31). «No considera plausible, sin embargo, es decir, razonablemente aceptable por la razón, la fe vinculada a lo trascendente y las estructuras y formulaciones escatológicas añadidas a tal vinculación» (p. 23).

La mayor fuerza de nuestro autor es que se adhiere a la objetividad y al realismo. Sin embargo, no podemos desatender otro aspecto de su pensamiento que revela un carácter apriorístico en su acercamiento a «lo que hay» (p. 49). Una mente verdaderamente arraigada en lo concreto no emite juicio de convicción hasta que la evidencia haya sido recogida, presentada y cuidadosamente evaluada. El formular juicios sobre la existencia no puede considerarse un juego en el que uno se agarra precipitadamente a conclusiones. «El agnóstico se despreocupa de la posibilidad de la existencia de Dios porque *no admite* la posibilidad de verificarla. *Niega* la posibilidad de verificar la posibilidad...» (p. 30; énfasis añadido por el comentador).

Para Tierno Galván el concepto de la «verificación» juega un papel importante. Es un término que usa muy rígidamente al considerar que no es razonable concluir que Dios existe. Es una lástima que un hombre que se presenta como realista consistente no imponga algunos criterios de verificabilidad en cuanto a su propia fe en la realización de la «utopía del mundo» (p. 78). Quizás nuestro autor se acerque a los positivistas en su uso de este término. No hay disputa en cuanto al hecho de que en última instancia nuestras proposiciones se forman de la evidencia de objetos experimentados sensiblemente. Pero esto no significa que tales proposiciones no puedan referirse, por predicación analógica, a lo que está más allá de lo sensible. Es sencillamente un hecho que el método empiriológico no es el único método de conocer la realidad. Uno puede hablar de «razones de racionalidad vinculada al criterio de verificación» y pensar que se es el árbitro de la realidad (p. 93). Pero es obvio que este principio formulado no es algo verificable.

Tenemos que insistir, de nuevo, que para ser realista uno tiene que abstenerse de limitar lo que hay a la limitada concepción que se tiene de ello. Esto no es más que un intento de oprimir y dictar a lo que hay. Por el contrario, el llegar a una conclusión razonando en términos de premisas válidamente construidas, fundadas sobre la realidad tal y como es, es otra cosa. Una conclusión verdadera de un proceso de razonamiento válido es su propia verificación, porque ser verdadero significa estar en acuerdo con la realidad. No es falta de razonabilidad el concluir la existencia de lo que no se experimenta inmediatamente de modo sensible. Lo que no es razonable es imponer uniformemente un entendimiento unívoco de la verificación. Tierno Galván no considera el objeto de su fe como algo en la esfera de la mera posibilidad y sujeto a su propio principio de verificabilidad (p. 78). Dios, por el contrario, causa de la existencia, tiene que continuar siendo sólo un objeto de posibilidad hipotética.

Para mejor comprender las articulaciones de Tierno Galván prescindiremos aquí de sus nociones de Marx y del marxismo. Esta sería una discusión interesante que exigiría que situásemos a Marx históricamente dentro de la especulación occidental. Exigiría un análisis detallado de las intuiciones acertadas de Marx, así como de sus limitaciones. Después de todo, el ostentar las conclusiones de un pensador sin comprender sus principios y sin juzgar si estos principios concuerdan o no con la realidad, no es más que una pérdida de valioso tiempo. Pero nuestro propósito aquí no es iluminar la historia de la especulación occidental para situar a Marx como pensador protagonista. Para tal cosa habría que prestar atención particular a pensadores medievales tardíos como preparadores del camino para Hume, Kant y Hegel. Por último, habría que aforar las limitaciones profundas de la visión de Marx según la estimación de Maurice Merleau-Ponty.

Dirijámonos a lo que es la pregunta fundamental para Galván. «¿Qué es lo finito?». La pregunta presupone la afirmación «hay lo que hay» (p. 68). Aquí está nuestro campo más fundamental de confrontación. Nuestro autor reconoce con razón las limitaciones inherentes en el lenguaje, lo que él llama «dificultades lingüísticas» (pp. 26-27). Sin embargo, tiene confianza en el lenguaje para afirmar de una vez y para todas que «finito y finitud significan lo que no es lo trascendente» (p. 27).

Ahora bien. Si uno quiere ser fiel a las cosas, a la realidad según se manifiesta «hic et nunc», hay que respetar toda penetración acertada sobre la estructura de la existencia. Esto incluye, efectivamente, todas las conclusiones ofrecidas por las diversas ciencias según sus métodos respectivos. Dentro de los límites de cada ciencia está su perfección. Un hombre hace filosofía cuando toma estas verdades cosechadas y las ordena en una unidad, aunque no la admita. Esto es exactamente lo que Tierno Galván hace cuando concluye que «el mundo —lo finito— puede ser totalmente conocido...» (p. 78). Esta es una conclusión tan filosófica como «el mundo no tiene fronteras, todo es finitud» (p. 39). Estas son declaraciones propiamente metafísicas. La última, de hecho, sólo tiene sentido si se la considera a la luz de una doctrina semejante a la de la «infinitud potencial» de Aristóteles.

Al formular tales juicios uno tiene que ejercitar cierta consistencia. Y la razón puede juzgar la razonabilidad de las razones. Parece precipitado concluir, así, que la finitud excluye la trascendencia. Razonando de la experiencia uno sólo puede concluir lo siguiente: Si no hay actividad de conocimiento que trascienda la experiencia, no podemos saber que no la hay, porque el saber que no hay tal actividad de conocimiento que trascienda la experiencia es una actividad de conocimiento que *en sí* trasciende la experiencia. Aristóteles discutirá la cuestión con cualquier persona dispuesta a abrir su *Metafísica* (III, 3, 1005b 6-1006a 28). Lo significativo aquí es que nos confrontamos con una paradoja mínima al hacer cualquier juicio sobre la existencia. El juzgar la existencia según la conocemos aquí y ahora de no ser trascendente en absoluto, es, *ipso facto*, realmente trascender aquí y ahora la existencia tal y como es, sin dejar de conocerla tal y como es. El conocimiento, como acto, simplemente trasciende el contenido de cualquier acto de conocimiento en particular. Y sin embargo, esta actividad está dentro de la finitud. Pero podemos concluir debidamente por inducción que esta actividad posee infinitud potencial en cuanto a todo lo que pueda ser conocido. Y es aquí donde, pensamos, la insistencia de Tierno Galván sobre el carácter abierto del conocimiento humano encuentra su justificación. Pero no nos paremos antes de llegar a término. Experimentamos los efectos de

esta actividad de conocimiento. La actividad manifiesta, o evidencia, o nos proporciona, suficiente fundación para concluir que existe tal poder capaz de ejercer tal actividad. Esto se atribuye generalmente al alma, que es el acto en virtud del cual el cuerpo actúa, y que realmente hace ser, dentro de su propio orden, la íntima unidad existencial que es *este* hombre. ¿Necesita el alma el cuerpo? ¡Por supuesto! Con una metáfora extraída del pensamiento de Tomás de Aquino, somos almas intelectuales con manos. No somos inteligencias puras, y es por esta razón por la que somos seres razonantes, racionales, capaces de seguir nuestra abierta aventura en pos de todo el conocimiento que haya de haber.

Un segundo elemento digno de consideración relativo al suelo común de la realidad de aquí y ahora es el hecho de que todo lo que es, es un existente. Enrique Tierno Galván es. Yo soy. Sin embargo, aunque cada uno de nosotros tiene esto en común, no somos uno. Si fuéramos uno, no seríamos distintos. Esto es aplicable a nosotros como seres efectivos, e igualmente a nuestros hijos, nietos y biznietos como posibles. La condición del ser es múltiple, variado, diverso. Sin embargo, no podemos discernir una razón inmediata por la cual *tiene que haber* muchas cosas. Esto es especialmente cierto si consideramos aquellos seres existentes aquí y ahora. El Presidente Suárez podría ser sin que Tierno Galván fuese existente. Lo único necesario es que sea *él* el que es existente, que su ser como existente no le pertenezca a él y a otra persona. Si, por ejemplo, la existencia de Tierno Galván fuese la de Adolfo Suárez también, él sería Adolfo Suárez y Suárez no sería Suárez.

Pero la realidad, como es actual y activamente, nos ofrece el hecho de que la condición de ser un existente no es el solo privilegio de muchos existentes juntos, pues de ese modo no habría muchos existentes. Lo que hay, considerado como actual y activamente existente es tanto unificado en la existencia como diversificado en los existentes. Es, en un sentido, uno y múltiple. La unidad no explica la multiplicidad, ni la multiplicidad explica la unidad. Pueden considerarse dos cosas cualesquiera. Ambas activamente y realmente «son», y sin embargo, cada una de ellas «es» en modo distinto. ¿No nos da ésto una indicación muy fuerte de que «ser» no es «ser» de un modo específico? ¿No nos permite concluir por inducción de la evidencia existencial que el principio por el cual una cosa «es lo que es», es distinto del principio por el que «es»? El lenguaje nos ofrece dificultades en expresar la sutileza de la paradoja que hay en el conocer y el ser; pero esto no mina la verdad de lo que formulamos en cuanto a la existencia según la conocemos específicamente. Sí, todo este asunto de la limitación revela... digamos... «finitud». Revela, más importantemente, que la «finitud» misma posee cierto carácter de «infinitud» y habremos de tener gran cuidado de no dictar a la realidad, a la existencia, aquello que debe de ser simplemente porque poseamos una concepción apriorística de lo que debe ser. Con la humildad de un niño, con la admiración de un verdadero científico, por favor, eche otra mirada o lo que hay.

Hemos apuntado dos factores comunes de la experiencia. Uno pertenece al carácter intrínseco del conocimiento humano. Reconocemos fuertemente la íntima relación entre muerte y naturaleza. Insistimos, sin embargo, que un escrutinio cuidadoso y abierto revelará que la mente actúa de modo muy diverso de la materialidad. Hemos indicado, en segundo lugar, que nuestra situación es tal que hay diversidad y unidad, ninguna de la cual es la causa de la existencia de la otra. Nuestro punto de partida es la finitud. Si en realidad vamos a hablar realísticamente de la «finitud» tal y como es, hagámoslo con un rigor apropiado a la dignidad del hombre.

Un último tema que quisiéramos tocar es el entendimiento de nuestro autor de la «finitud». Infinito significa no ser limitado. Nunca conocemos la materia aparte de la forma o la forma aparte de la materia. Sin embargo, dada la radical diversidad de seres limitados dentro de lo que hay, podemos concluir por juicio negativo que la materia, en sí misma, no está limitada a ninguna forma particular, y que la forma, en sí misma, no está limitada a ningún individuo. Estas son dos instancias de «infinitud» potencial. Podemos considerar, en tercer lugar, que la forma de una especie no es común a todas las especies. Los científicos tienen, después de todo, buenas razones por hablar de tipos, clases, especies. Aunque el establecer los límites distintivos es a veces muy difícil, de hecho puede conseguirse. No podemos propiamente llamar a un hombre «serpiente». En este sentido, hay una infinitud potencial de cosas sobre las cuales podemos juzgar que no son el hombre.

A través de juicios análogos se puede llegar a la conclusión que «la existencia», como principio actualizador y perfeccionante de toda cosa existente, no está limitada a ninguno de los modos de existir que hay. Podemos juzgar que la existencia trasciende cada uno de sus modos de ser, cada ser que «es» en virtud del «es», y que limita el «es» por ser lo que cada ser «es». Este modo de proceder al considerar la realidad existente nos permite concluir que la existencia es trascendente e infinita. Y recordemos que llegamos a esta conclusión sólo por medio de reflexionar sobre la asombrosa multiplicidad de cosas existentes, seres finitos que nos rodean, que percibimos, y a cuya comunidad pertenecemos.

En realidad, la existencia es el «item» más común que conocemos. La existencia puede ser actual o posible. Sin embargo, aunque la existencia es especificada por toda cosa que es, no es idénticamente ninguna cosa, tipo o acto. La existencia es común a todo «lo que hay». Pero recordamos aquí nuestras paradojas al justificar la existencia de las cosas en términos de su unidad en el ser, o al justificar su unidad en el ser en términos de la multiplicidad de existentes. Uno puede no hacer caso de este proceso de razonamiento si desea. Pero no se puede negar que sea un proceso razonable. Nos encontramos movidos, francamente, a preguntar: ¿Pero por qué existen las cosas? Dada nuestra experiencia pasada con la realidad, los efectos tienen causas capaces de producir aquellos efectos. Nada dentro de la finitud parece ser una causa capaz de hacerse y hacer que todo lo que es sea. Uno puede darlo por supuesto. Pero aún nos preguntamos... ¿dado por...?

Si Enrique Tierno Galván es sincero en su búsqueda de la verdad de lo que hay, entonces quizá podremos profundizar nuestro entendimiento de ello. No tenemos ninguna razón *a priori* para juzgar que no sea un interrogador sincero. Pensamos que esto se manifiesta de hecho en que se niegue a aceptar reconciliaciones superficiales y simplísticas entre lo que sí considera que es la enseñanza de la Iglesia y lo que entiende como razonable. Nos percatamos de que las cuestiones han sido a veces oscurecidas por personas que han querido hablar en nombre de la Iglesia para revelar sus doctrinas, pero que no han captado las limitaciones de lo que la razón puede demostrar respecto al contenido de la fe, y lo que el acto de la fe puede hacer para realizar las capacidades de la razón humana.

No sabemos cómo obtuvo Tierno Galván la noción de Dios que ha recibido. Dentro de la especulación cristiana, la Iglesia nunca ha modelado su doctrina sobre ningún pensador que concibiese el Ser Divino como alguna infinita «tercera sustancia» que fuese tan completamente «otra» que no se pudiese afirmar nada sobre ella, ni siquiera sobre su existencia. Por el contrario, la postura de su Doctor Común es que la existencia de Dios es concible por la razón sola, sin necesidad de apoyo. El que Dios existe, empero, es *lo que* Dios es. Saber que existe es conocer su esencia. Pero este conocimiento se alcanza estrictamente partiendo de la existencia de cosas sensibles, de la existencia que ha sido captada, no como naturaleza finita, sino como un acto común a toda la naturaleza pero no idéntica con parte alguna de naturaleza o de la naturaleza como conjunto. Se afirma que la mente humana no puede conocer la divina esencia en términos de lo que Dios es ni de lo que ninguna cosa es. Pero en términos de un acto existencial, al que se concluye por medio de una actividad razonante fundada en el acto existencial alcanzado en cosas sensibles a través de juicios, uno puede saber que Dios existe. Es una verdad demostrable. El proceso es eminentemente racional. Lo es porque está fundada sobre la realidad, aquello que es aquí y ahora.

Pensamos que en esto nuestro agnosticismo es mucho más agudo que el de Enrique Tierno Galván. Admitimos que no tenemos un concepto apropiado del «es» de las cosas. Tampoco podemos concebir, por supuesto, la Causa del «es». Pero podemos ciertamente afirmar que el «es» es y que la Causa de «es» es. En cuanto a concebir a Dios, somos agnósticos. ¡Simplemente no podemos concebir «lo que» Es!

Creemos que Dios ha hablado al hombre. Sabemos que es razonable concluir que lo ha hecho. Puede que algunos tengan un conocimiento superior a causa de algún don especial. Dejamos eso a autoridades más altas que nosotros. Admitimos que es difícil usar la razón cuidadosamente para saber algo de Dios. Hay dificultades en ello, y aunque la mente humana puede realizar algunas cosas asombrosas y maravillosas, puede errar.

Es por esto por lo que encontramos consolación en creer en la Palabra de Dios

sobre Sí mismo. La fe es un don, por supuesto. Sólo cuesta el pedirla. Y no negamos que muchos hombres han de luchar para clarificar dificultades intelectuales, así como para eliminar conceptos erróneos antes de que puedan en humildad pedir este don. Pero tenemos que poner énfasis, una vez más, en que es crítico que uno sepa exactamente qué es aquello sobre lo que no tiene conocimiento. Es un error no saber localizar la «agnosis» de uno. «Agnosticismo», como «infinitud», pueden decirse con varios sentidos.

A Tierno Galván ofrecemos sinceramente nuestras disculpas por cualquier responsabilidad que hayamos podido tener en la formación de sus dificultades intelectuales. Ha aludido a muchos temas que, sin duda alguna, merecen discusión. Pero para profundizar en conocimiento de lo que hay, dejemos aparte suposiciones apriorísticas que dictan que la realidad sólo puede ser como tenemos concebido que sea. Para proceder en nuestra común aventura humana no podemos depender de la retórica y los «clichés» de un individualismo privativo o de un colectivismo rígido.

El pensar con estos instrumentos es verdaderamente dejarse victimizar por el «idioma (que) es siempre el pasado consabido» (p. 26). La finitud, de hecho, nos ofrece otros caminos que el sucumbir ante esas destructivas polarizaciones dialécticas que hemos heredado del siglo pasado. Y nuestro instrumento para pasar por medio de estos dilemas de nuestra herencia es nuestra inteligencia. Si usamos bien la cabeza podremos trascender estos adversarios, para nuestro bien, el de nuestros descendientes, el de nuestros hermanos. Y no será de modo que quede anulado lo que precedió, sino que pacíficamente asimile en una unidad más alta sin destruir la integridad o la diversidad de los seres que se sintetizan. Esto preservará un bien que es verdaderamente común, en el cual se le dará a cada uno lo que es su propio bien.

Pero tenemos que advertirle de este hecho. No son aceptables afirmaciones que son conclusiones que cierran de antemano nuestro acceso a lo que hay. No sólo aceptamos el hecho de que la verdadera ciencia es sobre cosas que realmente existen, sino que, por la gracia de Dios, podemos asentir a la afirmación de que «toda verdad, expresada por quienquiera, es del Espíritu Santo como otorgador de la luz natural, conduciéndonos a entender y expresar la verdad...» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1). A esta luz es a la que la Iglesia puede hablarnos de *Gaudium et Spes*.

Michael Berton Ewbank

Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull* (Fundación Juan March y Edit. Castalia, Valencia 1977) 452 pp., 22 láminas. (Pensamiento literario español).

Con ingenuidad que le honra confiesa el autor que esta obra está escrita por uno no especialista en el estudio de R. Llull. Y que el libro, por lo mismo, no es de invención, ni de investigación. Esta confesión sin malicia pudiera hacer pensar que se trata de un libro más sobre Llull, con la óptima intención de dar a conocer su egregia figura. Creemos que la «Fundación Juan March», al hacer al profesor Cruz Hernández el encargo, pensaba ciertamente en que éste haría una obra asequible e inteligible por el lector culto no especializado. Pero de seguro que, al elegir a un profesor, avezado durante 30 años al estudio del pensamiento musulmán, percibía en lontananza una posible aportación original y valiosa al conocimiento del gran mallorquín.

De hecho, la obra de Cruz Hernández, de transparente claridad para el lector culto, constituye un sustantivo progreso en la clarificación de la síntesis de R. Llull en relación con el pensamiento árabe. En ocasiones nos ha venido a la mente el juzgar este acercamiento algo excesivo. Es posible, sin embargo, que este mismo exceso haga más fecundo este estudio.

La obra está dispuesta en once capítulos o apartados, cuya contextura fundamental queremos exponer para que el lector entrevea su contenido y su riqueza.

El primer capítulo hace pasar delante de nosotros el marco histórico-social de R. Llull. Sobre todo se detiene el autor en resaltar las conexiones de la cultura árabe con la cristiana ya desde los siglos X y XI, cuando el monasterio de Ripoll y la ciudad de Vich eran grandes emporios del saber. Por las escuelas catalanas

vino a Europa la primera incorporación de la cultura árabe. En los siglos XII y XIII toma la primacía en estas relaciones culturales Castilla con su gran centro de Toledo. Pero es en la corte de Jaime I, más cristiana que la civil de Alfonso X, donde se dan cita los múltiples temas del mundo cristiano: la política eclesial de la Cruzada, la vitalidad de las nuevas órdenes mendicantes, la vida de los trovadores y el elevarse el habla popular a género literario. Todo esto, a su vez, es potenciado por las polémicas intelectuales contra los filósofos musulmanes, de alto nivel en la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino y en el *Pugio fidei* de Raimundo Martí.

El segundo capítulo descarta de la vida de R. Llull lo que de postizo y novelesco se la añadió. Y hace ver cómo el tema de la vida de R. Llull tuvo por meta la conversión de los infieles y la composición de obras intelectuales, que facilitarían la conversión. Bello capítulo, impregnado de un calor literario que dimana de aquella gran figura de santo y de pensador: creatura de su época; que vive y muere espiritual y psíquicamente joven; «almogóvar del pensamiento» y «la más universal aportación hispánica al pensar de la edad media».

Examina el tercer capítulo los orígenes del pensamiento luliano como *forma mentis* y como *forma vitae*. Su *forma vitae* se inspira en el ideal caballeresco, que declina en su tiempo, pero al cual desea revitalizar. A este ideal caballeresco aúna la espiritualidad franciscana, intensamente vivida en lo que tiene de acción y de *praxis*, que le mueve a ingresar en la Tercera Orden de San Francisco. También su *forma mentis* la inserta el profesor Cruz Hernández en la tradición franciscana, afirmando de ella que «es quizá la última gran síntesis franciscana del agustinismo avicenzado».

Lo más peculiar del pensamiento luliano, su «arte», y su «árbol de la ciencia», se estudia en los capítulos cuarto y quinto, que conceptuamos centrales. En primer término se nos advierte que se habla aquí de «arte» en el sentido caballeresco del vocablo, para significar la estrategia que ha de utilizar el caballero para vencer. Debido a este paralelismo que establece Llull, puede escribir Cruz Hernández que el *arte luliano* es «una lógica para caballeros a nivel de la Tercera Orden franciscana». Desde el punto de vista de la estructura interna de la misma se mantiene la tesis de un influjo predominante de la lógica árabe, especialmente de al-Gazzālī. Por lo que toca al sentido de la misma es de advertir que no cabe escisión entre *Arte* y *Ciencia*, entre método y doctrina, entre continente y contenido. Algo semejante, comenta Cruz H., a lo que se advierte en el sistema de Fichte. Distingue Llull un *arte general*, inventivo y demostrativo, que estudia los principios generales del lenguaje científico, con sus axiomas y con su vinculación sintáctica. Otro, más particular, aplica estos principios a las artes concretas, que son múltiples: árbol de la ciencia, árbol de la filosofía, etc... Llull intenta en su *Arte* lo que más tarde será el ideal de Leibniz: una *ciencia universal*.

Esta *Logica nova* florece en lo que Llull llama «*El árbol de ciencia*», que es una «gigantesca y excepcional aplicación del método de la analogía simbólica». Este *arbor scientiarum*, que la cosmovisión luliana secciona nada menos que en dieciséis árboles distintos, viene a ser una *enciclopedia del saber*, tal como la organizó la mente luliana.

Ya en descenso hacia problemas particulares el profesor Cruz H. quiere hacer ver en el capítulo sexto el sentido de la sabiduría luliana: desde su vertiente negativa, como lucha intelectual contra el averroísmo, y en su vertiente positiva, como construcción mental erigida según estas cuatro condiciones fundamentales. Son éstas recta intención, posibilidad de conocer las razones necesarias básicas, concepción de Dios como el ser más grande y más notable y conciencia de los diversos modos de conocer.

El contenido de la *filosofía luliana* lo resume Cruz H. en el capítulo séptimo. Después de repetir una vez más que Llull optó a favor de la síntesis neoplatónica, hace ver que, dentro de esta dirección filosófica, para el pensador mallorquín los *paradigmas de las cosas* se hallan en Dios, según ya lo pensó san Agustín. Los pensadores árabes, preocupados por garantizar al Dios único, desarrollaron este tema en el estudio de los nombres divinos, «ħadras» en su lengua. R. Llull vertió esta teoría árabe en su concepción de las *dignidades*. En todo caso, la visión metafísica luliana contempla a la creatura como «frágil arcilla que lleva la firma del

divino alfarero». Dentro de esta visión ejemplarista Llull contempla al hombre como el «microcosmos» por excelencia.

Aborda el capítulo octavo la *teología luliana*, a la que se califica de «circular», por carecer de punto de partida y presentarse como una sabiduría de vida y de acción. De aquí la intersección de sus múltiples elementos. Tema capital en la misma son las *dignidades*, que constituyen la esencia de la naturaleza divina. Intrínsecamente se relacionan entre sí; extrínsecamente con las creaturas. Dado que Dios se manifiesta por sus *dignidades*, deduce de ello Llull que la Encarnación del Verbo no pudo ser efecto de la circunstancia del pecado. Ella sólo es explicable por su conexión con la primera dignidad, que es la *Bondad divina*.

El capítulo noveno se abaja a la realidad del saber práctico y muestra cómo Llull soñó una bellísima utopía, meta de su acción. En ella se entrecruza la idea cristiana de la Iglesia, como preanuncio de la Jerusalén celeste, con la idea neoplatónica de la virtud como norma de la ciudad y la idea civil del imperio. Del entrecruce de las mismas brota en la mente de Vives la *ciudad ideal* de la que se hallaba tan alejada la ciudad eclesiástica y la ciudad civil de su tiempo. Clave de la *utopía luliana* es la distinción entre las intenciones divinas. La primera señala el plan divino intangible. La segunda implica ya una dinámica operativa, inserta en ese «radical voluntarismo del neoplatonismo de las teologías creacionistas». Obviamente, a visión tan alta corresponde una pedagogía no menos elevada, que enseña a los «caballeros a lo divino» el método de ascender hacia los ideales eternos por la dura calzada de los propios deberes. En función de ese mismo ideal utópico, hay que interpretar el ideal político de R. Llull, vinculado a un «status» imperial que en aquellos mismos días seducía a Dante Alighieri. También en este ambiente de utopía se explica la *cruzada espiritual* que propugnó R. Llull: con apóstoles hasta el sacrificio total; con Colegios de Misioneros para conocer anticipadamente los campos de misión; con la unificación de las Ordenes militares a las que quiere hacer surgir de su decadencia. Y todo ello para formar un ejército al servicio de la conversión pacífica.

El último capítulo expositivo de la doctrina de Llull lo dedica Cruz Hernández al *misticismo* de éste. Sólo una mística puede dar la arrebatadora fuerza espiritual que se apoderó de Llull. El autor afirma que es el punto central de su sistema. Y también de su vida. Su misticismo explica ese sentido de *circularidad* de toda la obra luliana y que motiva no poco la desazón de sus lectores intelectualistas. Fin, intención y dialéctica: todos estos elementos se aúnan en la mente encendida de este pensador. De entre lo mucho para ser gustado de este capítulo recordemos dos ideas fundamentales. La primera abre el círculo del pensar luliano, al mostrarnos cómo su *arte* expone los puntos transcendentales con los sentidos espirituales que nos proporcionan el conjunto del saber. El círculo se cierra con la contemplación mística que utiliza los principios teóricos como instrumento para llegar a Dios, y que se sirve de los sentidos espirituales como de operadores del más auténtico conocer. La segunda idea de la gran mística luliana subraya la presencia de Dios en el alma. Por esta presencia se tiene a Dios y no se le tiene, pues se da un acercamiento e intimidad siempre mayor con El. De la mística luliana su más bello tema es el del amor. ¿Quién no conoce el incomparable *Libre de amic e Amat*? Cruz Hernández gusta morosamente del análisis de esta temática que suponemos muy conocida del lector. Por otra parte, se atiene una vez más al carácter de alta divulgación de su obra, magníficamente lograda. Sin embargo, no puede menos de traicionarse a sí mismo, al darnos un estudio de especialista cuando enjuicia el influjo de los árabes, sobre todo de los místicos *sufies*, en la *divina erótica* de R. Llull.

El capítulo once, que cierra la obra y viene a ser un apéndice de la misma, nos da la historia del lulismo. Nos parece el menos original, si bien tiene el mérito de no desconocer ningún dato importante de esa historia. Utilísimo como punto de partida para el futuro investigador. Honra la honorabilidad de nuestro autor el que, después de elencar a los grandes investigadores actuales del lulismo, escriba: «Sólo me resta decir que sin estas obras hubiera sido imposible realizar este libro» (p. 355).

Después de esta exposición pensamos que huelga ya una crítica. El lector ha tomado conciencia de sus méritos y también de sus ineludibles limitaciones. Nos permitimos, con todo, alguna observación, desde el punto de vista cultural y fáctico.

Desde los influjos culturales, sin regatear admiración al dominio del pensamiento árabe en el que Cruz H. trabaja desde hace treinta años y en el que es un indiscutible maestro, nos permitimos observar si no le habrá traicionado en algo su especialismo. Nos referimos sobre todo a su tesis del influjo en Llull del neoplatonismo, vía árabe, o mejor, vía Avicena. Pensamos que el influjo del neoplatonismo en la gran escolástica medieval se debe a tres ríos afluentes, pero con absoluta autonomía, que convergen en el gran caudal que forman los grandes doctores medievales: San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Escoto y R. Llull. Estos tres afluentes fueron San Agustín, en quien beben directamente los doctores medievales, el *Corpus Dionysiacum*, a quien consideran casi como palabra revelada, y el neoplatonismo de los pensadores árabes, conocidos a través de los traductores de Toledo. Todo esto lo sabe muy bien el profesor Cruz Hernández, especialista también en la historia del neoplatonismo. Pero esta obra parece dejar traslucir una especie de trasfondo a favor de una prevalencia del neoplatonismo árabe. Ello lo juzgamos discutible.

Tampoco nos agrada el que sin más se declare inexistente la *filosofía cristiana*. Se ha escrito mucho sobre ello. Pero ahí está San Buenaventura, tan valorado por Cruz H., que sin duda protestaría ante tal negación. Es posible que se trate de simple juego de palabras. En ocasiones, sin embargo, estos juegos son bastante complicados y encubren problemáticas muy serias.

No podemos silenciar, al final de esta nota, lo mucho que nos ha agradado su actitud vital de pensador católico. Nada acomplejado frente a las risas de la izquierda, ni ante los emplastos de la derecha. Frente a los primeros, no cela nunca sus más puras convicciones cristianas. Frente a las pamplinas de los segundos, no teme enfrentarse con las lacras insertas en todo tiempo en la vida de nuestro cristianismo. Consciente de su condición de seglar cristiano, como otro Vives en el siglo XVI, no tiene reparo en denunciar actitudes inaceptables y rebasadas, aunque tengan el respaldo de venerable autoridad. Nos felicitamos por ello; pues sólo así se logrará lo que pidió un día Pío XII a los escritores cristianos: el que colaboren a la formación de una conciencia cristiana a la *altura de los tiempos*.

Enrique Rivera

F. Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español* (Editorial Gredos, Madrid 1977) 378 pp.

Una gratísima satisfacción nos ha quedado tras la lectura de este libro sobre la figura de Sanz del Río y el krausismo español. ¿Un libro más que añadir a la larga lista de los escritos sobre este movimiento filosófico español decimonónico que tanta polémica suscitó en nuestra cultura hasta fechas bien recientes? Desde luego que no. La obra, cuya crítica ofrecemos al lector, intenta cubrir una faceta hasta el presente no estudiada: el ámbito teológico. De ahora en adelante será necesario hacer siempre mención del estudio del doctor Martín Buezas junto a las obras clásicas de Elías Díaz, Eloy Terrón, López Morillas y Pierre Jobit.

Se parte de la hipótesis de que en la base del krausismo español hay una teología racional, y esta hipótesis se intenta demostrar hasta la saciedad a lo largo de toda la obra (por ejemplo, pp. 9-10, 13-14, 47, 54, 58, etc.) en los siguientes términos: «Ese pensamiento krausista español tiene en su base una concepción teológica racional que condiciona el pensamiento y las actitudes de sus componentes. Una teología natural, enmarcada dentro del ámbito de la metafísica, que alienta después en todas las manifestaciones y que está presente en la fundamentación de todas las secciones del saber científico general» (p. 13). El argumento de peso para la defensa de esta hipótesis es el estudio de la *Sintética* de Julián Sanz del Río, obra manuscrita no publicada, en donde se expone la teología krauseana.

En la Introducción de la obra nos ofrece Martín Buezas el esbozo histórico en que se mueve y desarrolla esta filosofía alemana en nuestra patria. Nos presenta la figura de Krause, que tan poca atención iba a merecer por parte de sus compatriotas, imbuida de ese espíritu mesiánico y utópico que le llevó a soñar en su filosofía como la única verdadera, culminación del proceso del idealismo alemán de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Y a continuación, un nombre, Sanz del Río, y una fecha, 1843, en el momento original del krausismo español.

No creo, sin embargo, que una cosa tan compleja y tan importante a la vez, como es el krausismo español, pueda reducirse a un nombre y a una fecha. Si bien es cierto que Sanz del Río es el responsable personal del movimiento krausista en España, no estoy de acuerdo en el carácter exclusivista que se da a su viaje de estudios a la Universidad de Heidelberg. El krausismo es una más, tal vez la más importantes, de las influencias que la cultura alemana ejerció sobre la española. A comienzos del siglo XIX, la influencia alemana comienza a ser visible y pierde terreno la francesa, cuya hegemonía había sido absoluta durante todo el siglo XVIII. Varias son las causas que motivan el cambio de Francia por Alemania en la influencia sobre la cultura española, tales la guerra de la Independencia y el consiguiente odio a «todo lo francés»; la carencia de contenido moral (según interpretación española) en la filosofía y cultura francesas; el interés que despierta lo español en el Romanticismo histórico alemán y la traducción del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens. Esta última obra tiene una importancia muy grande para el krausismo español a pesar de que pocos historiadores se fijan en ella. No es éste el caso del doctor Martín Buezas que, refiriéndose a ella, dice: «Lo anterior había sido antecedente» (p. 19).

Mi opinión es que la obra jurídica de Henri Ahrens no debe considerarse tan sólo como antecedente, sino, principalmente, como el fundamento del primer krausismo. Porque hubo dos krausismos separados por escasos años en el tiempo cuya línea divisoria se encuentra marcada por el viaje de Sanz del Río a Alemania: el prekrausismo jurídico español, basado en la interpretación de Ahrens, y el krausismo propiamente dicho cuya base son las obras de Krause traducidas, comentadas y ampliadas por Sanz del Río. Teniendo esto en cuenta se puede afirmar que el krausismo español no aparece como el resultado positivo del viaje de Sanz del Río a Alemania, sino que varios años antes de este famoso viaje había un grupo de krausistas españoles, o prekrausistas (entre los que se encontraba Sanz del Río), grupo muy reducido, es cierto, si se compara con el auge que alcanzaría posteriormente. En la obra de Ahrens Krause aparece como el filósofo que asimila y supera las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Fue la lectura de esta obra quien llevó a Sanz del Río a Alemania en busca de las fuentes directas de Krause. En España, por tanto, el primer conocimiento de la filosofía krausista llega a través de las divulgaciones de Ahrens.

Las causas internas que motivaron la elección de este sistema filosófico por parte de Sanz del Río son analizadas de forma suficiente y coherente por Martín Buezas: el atraso de España frente al progreso de Europa, el carácter religioso o místico del krausismo muy en consonancia con el espíritu de los pensadores que lo importan, el rechazo del materialismo implícito en el eclecticismo francés del momento (filosofía considerada «oficial» en la primera mitad del siglo XIX). El mismo Sanz del Río, en una carta escrita desde Heidelberg a su amigo y protector José de la Revilla, nos da las razones de esta elección. Ante la necesidad de escoger un sistema con el que juzgar a los demás, se fijó en el krausismo porque se hallaba consecuente y conforme al sano juicio, estaba provisto de aplicación práctica y habría de satisfacer las necesidades intelectuales de España. Por otra parte, el Sistema de Krause era visto por Sanz del Río como una Religión, implicaba una posibilidad real para el conocimiento científico del Ser Absoluto (en donde todo se contiene y se subordina por medio del armonioso panteísmo), y, lo que es más importante, la filosofía de Krause y la que él llevaba en su corazón eran una y la misma cosa. Todo este conglomerado de causas y optimismos ingenuos (no hay que olvidar que España acababa de salir de un absolutismo castrante e ignominioso) hicieron posible la importación, primero, y el arraigo, después, de esta filosofía extraña. Desde esta óptica, no estoy de acuerdo con el doctor Martín Buezas cuando afirma que en el intento de entrocarse lo europeo con lo legítimo español equivocaron el camino (p. 23). Las circunstancias sociológicas e históricas del momento, el desarrollo fecundo de la doctrina krauseana, las nuevas corrientes que a su socaire surgieron, demuestran palpablemente que sí fue acertada la elección.

Muy acertado me parece todo este planteamiento histórico porque trata de centrar el tema del krausismo en su origen mismo y aparición en España, y, porque, arroja luces sobre la tesis que Martín Buezas mantiene sobre la teología krauseana. Con ello finaliza la sugerente y valiosa Introducción.

El capítulo I de la obra, que lleva por título «el proceso hacia la intuición de Dios como Fundamento», contiene el estudio de la *Analítica*. Antes de seguir adelante he de decir que el sistema de la filosofía (o de la ciencia, ya que es lo mismo) en Sanz del Río, o en Krause, a quien sigue directamente, se compone de dos partes: una primera parte analítica-subjetiva-ascendente, y una segunda parte sintética-objetiva-descendente. Por tanto, la *Analítica* y la *Sintética* son los dos momentos del método de la ciencia o sintetismo absoluto.

El origen único del conocimiento científico está en la razón natural. La importancia concedida por el krausismo a la razón es la que hace que reciba los nombres de «racionalismo armónico» o «realismo racional». La razón natural va por sí sola abriéndose camino de forma ascendente hasta que consigue anclarse en el conocimiento de la esencia absoluta, esto es, Dios. La razón humana ha de trascender todos los límites hasta alcanzar la razón de Dios más allá de la cual no puede pasar. Pero la razón humana no es una razón endiosada, pues, como dice Martín Buezas, «el racionalismo krausista no es, en los pensadores españoles, un soberbio sustituto de Dios. Es, por el contrario, un constante reconocedor de la absoluta razón divina. Sólo ella, en ella y por ella, la razón humana tiene su fuerza y su luz. Y sólo en ella tendrá su aquietamiento definitivo y total» (p. 74).

El punto de partida de la razón humana se encuentra en la intuición del yo (o el «conocimiento yo», como lo llama Sanz del Río en la *Analítica*), filosofía dudosa en este punto de la gnoseología cartesiana de la precaución. Si el comienzo de la ciencia se encuentra en la intuición del yo es porque este conocimiento es inmediato y absolutamente cierto, sin que se necesite de un conocimiento previo anterior a él. «Este conocimiento —dice Sanz del Río— no es puramente ideal ni judicial ni discursivo, sino simplemente perceptivo o intuitivo» (*Analítica*, 1860, p. 28). En la percepción o conocimiento del yo descubrimos el conocimiento de nosotros mismos. Y en este yo ve Sanz del Río varias propiedades: yo soy uno, yo soy el mismo, yo soy todo y enteramente, es decir, los tres conceptos de unidad, identidad o seidad y omneidad (*Anal.*, p. 52). Tras estas tres propiedades fundamentales del yo, descubrimos en su interior que éste se nos manifiesta como espíritu y como cuerpo, realidades que pertenecen, por separado, una al mundo del Espíritu y otra al de la Naturaleza. Este yo compuesto de espíritu y de cuerpo es algo finito que necesita de un fundamento absoluto e infinito; este fundamento sólo puede ser Dios, dentro del cual se agota toda realidad pensada y pensable. De esta forma llegamos al final del proceso absoluto que se instala en el Infinito-Absoluto. Dios es el Ser uno, infinito y absoluto, que contiene en sí todo lo que es, que es la razón primera y última de todo ser, principio absoluto de todo conocimiento y de toda filosofía.

Los restantes capítulos de la obra de Martín Buezas tratan ya de la *Sintética*, lo que él identifica como teología racional del krausismo. En esta segunda parte del método científico, el pensar objetivo o sintético recorre el mismo camino que el pensar subjetivo o analítico, pero en sentido inverso: lleva del Ser absoluto o Dios al hombre. Este descenso se lleva a cabo por medio de diferentes teoremas y de sucesivas deducciones.

Se parte de la existencia de Dios y carece de sentido problematizar esta existencia que de suyo es indemostrable, pues esencia y existencia en Dios van indisolublemente unidas. Además, preguntar si una idea tiene realidad es distinguir entre su interior y su exterior para saber si el objeto exterior corresponde a su idea interior. Dios está por encima de la oposición de lo interior y de lo exterior.

La primera parte de la *Sintética* nos muestra lo que Dios es *en sí*, es decir, sobre su esencia, y en ella se desarrollan los atributos divinos según la teodicea clásica. Dios es Unidad, y unidad esencial que se distingue en Seidad, la esencia de suyo, y Todeidad, la esencia de todo. Seidad y Todeidad pueden recibir los nombres de absoluto e infinito o identidad y totalidad. Y tras la esencia de Dios viene el estudio de su forma.

En un segundo momento se nos presenta lo que Dios es en su interior, es decir, el despliegue de Dios en el mundo. Partiendo del atributo supremo de Dios, la unidad, ésta se nos desvela conteniendo en sí una dualidad de naturaleza y espíritu; la naturaleza estaría relacionada con los atributos de totalidad o infinitud, mientras que el espíritu, por su parte, haría alusión al de espontaneidad o seidad. Ambos, naturaleza y espíritu, por medio de su unidad interior forman una instancia supe-

rior que es la Humanidad. Tenemos así los tres órdenes de realidades que, estando dentro de la esencia una divina, se dan también fuera de ella cuando ésta se desarrolla en el tiempo: la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad. Estos tres géneros de vida, pues así puede llamárseles, son infinitos relativos frente al Infinito Absoluto de donde proceden.

La Humanidad, concepto clave de la filosofía krausista, es un reflejo de la esencia divina. De ella dice Sanz del Río: «Bajo esta idea conocemos un ser fundamental en el mundo, que abraza todo su contenido, y por tanto, abraza cada individuo con su individual naturaleza y con su conocimiento mismo de ella... Así, la humanidad representa aquel ser uno en sí, todo y propio, en el que se ultiman con unión esencial el espíritu y la naturaleza, como el tercer compuesto de ambos opuestos en el mundo, bajo la unidad absoluta de Dios como Ser Supremo (En *Ideal de la Humanidad para la vida*, 3 ed., 1904, vol. I, pp. 28-29). Concebida así la humanidad, fundada supremamente en la naturaleza divina, la humanidad es semejante (pero distinta esencialmente) a Dios y tiene, por tanto, un carácter divino. El hombre queda así dignificado sobre su condición terrena por su origen divino.

Según esto no cabe duda sobre la presencia de los seres en el organismo divino. Esta forma de presencia viene determinada por el *Tiempo*; así nos dice Martín Buezas: «El tiempo es, pues, la forma del contenerse en el mismo ser, como su organismo esencial, de todas las determinaciones finitas y relativamnete exclusivas» (p. 194). En el hombre, relacionado con el tema del tiempo, se encuentra el de la supervivencia del espíritu más allá de la muerte. «El ser racional finito no mace en el tiempo ni muere en el tiempo. El tiempo es para él la forma de su interior determinación a sucesivos estados. En la consideración orgánica del pensamiento krausista español, el hombre también desborda al tiempo, y porque está llamado a vivir la eternidad sobre el tiempo» (p. 195).

Continuando con la exposición de la *Síntesis*, nos habla el doctor Martín Buezas de la vida infinita de Dios y la vida participada de los seres, de la religión, no entendida en el sentido de creencia tradicional. La religión para el filósofo krausista ha de ser una búsqueda laboriosa, jamás una aceptación fácil; hay que llegar a una creencia racional que sea firme y respetuosa, y, sobre todo, consecuente en la práctica. La religiosidad, profunda e interiormente vivida, es quizá una de las notas más características del krausismo, y ha de entenderse como una marcha hacia la plenitud con Dios en la vida eterna.

La conclusión a que llega Martín Buezas al final de su estudio es que la teología del krausismo español ha de ser considerada como «una teología para el diálogo y abierta al diálogo» (p. 294). Ciertamente los filósofos krausistas polemizaron arduamente con los neocatólicos, pero se avenían con facilidad a posturas conciliadoras pues su filosofía pretendía ser un armonismo de tendencias opuestas (o, lo que es lo mismo, un eclecticismo) y la tolerancia una de las virtudes que con mayor celo predicaban. Su crítica al catolicismo era, ante todo, crítica al catolicismo histórico de la época, al catolicismo de ritos externos y conductas hipócritas, pero, sin duda, crítica también a puntos doctrinales importantes dentro de la Iglesia Católica.

El intento del krausismo es establecer un puente de unión entre el panteísmo y dualismo a través de una postura intermedia que ellos bautizaron con el nombre de *panenteísmo*. A pesar de lo cual fueron tildados en su época de panteístas; pero tanto Krause, como Sanz del Río y todos los filósofos krausistas con él, coinciden en afirmar que su filosofía no sólo no es un panteísmo sino que incluso está en franca oposición con él. El panteísmo afirma que todo *es* Dios, mientras que los krausistas se empeñan en afirmar que todo está *en* Dios, esto es, pan-en-teísmo. Y van aún mucho más lejos al afirmar que su doctrina está en la más estricta ortodoxia de los Padres de la Iglesia y del Apóstol San Pablo cuando dice: *In ipso movemur, vivimus et sumus*. Krause traduce esta expresión por la de «Todo es en-bajo-mediante Dios» (*Alles ist in, unter, und durch Gott*). El peso de la defensa cae directamente sobre la preposición *en*; el estar *en* no es reducible al *es*, pues como dice Martín Buezas, «la afirmación de la contención esencial en Dios no compromete la distinción de la sustancia y de la existencia... Dios da la esencia a todos los seres en diversidad de grados y de escalas. Los seres están entonces esencialmente en Dios como en su fuente. Pero este estar de la esencia de los seres en la esencia de Dios no arguye identificación con esa esencia divina, sino que son esencias diversas» (p. 284).

En mi opinión, afirmar la existencia de una base significativa e intencionalmente teológica en el krausismo español es aventura un tanto precipitada. Que la *Sintética* de Sanz del Río sea una teología racional es algo que no dudamos, y que nadie dudará si se lee el estudio del doctor Martín Buezas; pero no podemos extender esta consideración al krausismo español en general que dejó de lado los presupuestos metafísicos (dentro de los cuales habría que situar esta teología racional) para dedicarse, exclusivamente, a planteamientos sociológicos, psicológicos, jurídicos, antropológicos, pedagógicos...

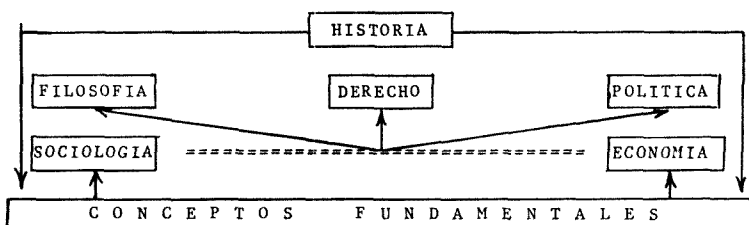
Antonio Jiménez García

Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos. Colaboración Internacional dirigida por C. D. Kering. Trad. española: Varios (Madrid, Ediciones Rioduero, 1975 ss.).

I

Emprender un comentario de esta obra constituye una empresa cuando menos comprometida. Pero la importancia de los artículos en ella contenidos me mueve a correr el riesgo. Y entrando de lleno en la tarea puedo arriesgar desde el principio la afirmación de que se trata de una obra decisiva y necesario punto de referencia a la hora de reconstruir la historia del *marxismo* (*). Si consideramos sociológicamente el marxismo desde la perspectiva que nos permite nuestro tiempo, tenemos que decir que es uno de los acontecimientos históricos más representativos de la historia universal en los dos últimos siglos. Esto no supone hacer un juicio de valor, sino constatar un hecho. Y es precisamente debido a su eficiencia histórica por lo que el marxismo ha sido mirado por unos y otros desde una actitud de «toma de partido», lo cual ha motivado el que hasta nuestros días la objetividad ya de la consideración haya sido francamente difícil. Si hoy nosotros disponemos ya de la posibilidad de una consideración objetiva del mismo, ello no es debido a que seamos más amantes de la *verdad* que nuestros inmediatos antepasados; sino al hecho de que su duración en el tiempo nos permite contrastar las ideas que le configuran como doctrina y advertir la multitud de transformaciones y reelaboraciones que sus conceptos principales han experimentado desde su fundación en contraste con la marcha de la realidad en sus distintos niveles.

Hoy comienza a ser posible una reconstrucción de la historia del marxismo que no sea ni hagiografía, ni denigración. Una historia que podemos denominar objetiva, que asume en su reconstrucción todas sus luces y sombras. Pues bien, la obra que aquí comentamos es un claro ejemplo de tal posibilidad. La obra está concebida como «Enciclopedia de conceptos básicos», integrada por 378 «entradas» distribuidas en cuatro áreas que podemos organizar temáticamente del siguiente modo: Una primera área propedéutica titulada: *Conceptos fundamentales* distribuida en 5 tomos con 82 entradas; una segunda área con dos secciones: la dedicada a *economía* con 7 tomos y 70 entradas y la dedicada a *sociología* con 4 tomos y 32 entradas; una tercera área donde se tratan los principales conceptos de la *superestructura* dividida en tres secciones: la dedicada al *derecho* con dos tomos y 18 entradas, la dedicada a la *política* con 7 tomos y 55 entradas y la dedicada a *filosofía* con 5 tomos y 56 entradas; y una cuarta área dedicada a la *historia* con 65 entradas; representado gráficamente en conjunto tendríamos el siguiente esquema:



(*) Las palabras subrayadas en el texto son conceptos tratados en la obra que comentamos.

La estructura de los tomos es manual, posibilitando cómodamente el manejo de cada uno de ellos. Muchos de los artículos están confeccionados por especialistas en la materia y al final de los mismos aparece una abundante bibliografía, que los traductores españoles completan con indicaciones de algunas de las obras disponibles en castellano. Esta ampliación de la bibliografía es bastante deficiente, no muy cuidada, por lo que no sirve de mucho.

II

Si de acuerdo con mi planteamiento el más destacable mérito de la obra reside en que proporciona una serie de materiales para la reconstrucción objetiva del marxismo, convendrá queelijamos dicho punto para montar sobre el mismo nuestro comentario. Tomando como índice de referencia la muerte de *Marx* en 1883 podemos decir que el primer ciclo de la historia del marxismo es el que va de la fecha indicada a 1917 año de la *revolución de octubre* en Rusia. En esta primera época del marxismo coexisten cinco interpretaciones fundamentales del mismo: la del austromarxismo con *Kautsky* como cabeza visible; la de la *socialdemocracia* alemana con *R. Luxemburgo*; el *revisionismo* de *Berstein*, el *bolchevismo* con *Lenin* a la cabeza y la interpretación de *Labriola* que va a ser importante por sus consecuencias. Desde una perspectiva teórica caben destacar los siguientes puntos en este primer ciclo: *Kautsky* logra imponer una interpretación economicista (*economismo*) inspirándose mucho en planteamientos *darwinianos*. Dentro del austromarxismo se encuentran teóricos tan importantes como *Marx Adler*, *Rudolf Hilferding*, *K. Ranner* y *Otto Bauer*, que logran dar un rostro original al austromarxismo y suponen un desarrollo teórico del mismo. Dentro de la interpretación marxista del austromarxismo juegan un papel fundamental las ideas *neokantianas* vigentes en el continente europeo en aquel momento. Otro de los autores que va a desarrollar teóricamente el marxismo va a ser *Labriola* para el cual el marxismo es una «visión general de la vida y del mundo» y las relaciones entre economía (*base*) y moral, política y cultura (*superestructura*) son mucho más complejas de lo que defiende la tesis economicista. En esta primera época del marxismo puede hablarse de un importante desarrollo teórico del mismo.

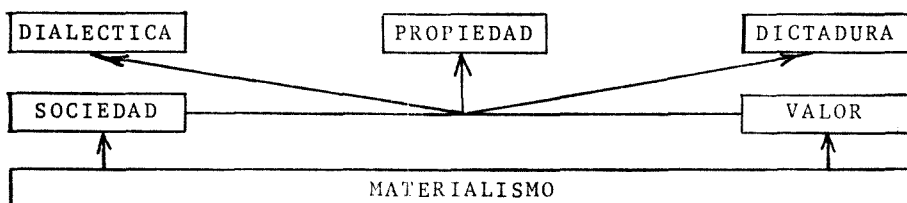
La segunda época del marxismo abarca de 1917 a 1956. Es la época del *leninismo* y del *estalinismo*. Es decir, que las interpretaciones de *Lenin* primero y de *Stalin* después llegan a ser hegemónicas. Durante este período la filosofía marxista sufre una escolastización que la esclerotiza. Si puede hablarse de desarrollo teórico del marxismo en este momento es gracias al que se denomina marxismo heterodoxo (*Lukács*, *Korsch*, *Gramsci*, etc.). En el plano político la principal confrontación es la de *Trotsky/Stalin*; y como consecuencia del II Congreso de la Tercera Internacional (julio-agosto 1920) la ruptura entre *socialismo* y *comunismo*. La proclamación de la República popular China el 1º de octubre de 1949 va a ser otro factor fundamental en la historia del marxismo (*maoísmo*).

La tercera época de la historia del marxismo va de 1956 a nuestros días. Es el momento de la *desestalinización* y de la consolidación política de varias alternativas marxistas: Rusia (*leninismo*), China (*maoísmo*) Yugoslavia (*titoísmo*), Cuba (*castrismo*). El programa de investigación marxista se ha abierto en abanico y no puede hablarse del marxismo en singular, sino de las distintas lecturas del marxismo. No existe una lectura única que pueda arrogarse para sí el derecho exclusivo y excluyente a ser la verdad marxista. Este quizá es uno de los factores que hoy permiten esa reconstrucción objetiva de la historia del marxismo de la que hablábamos al principio.

III

El anterior esquema histórico proporciona unas coordenadas adecuadas para poder ir comentando la evolución de los conceptos del marxismo como programa de investigación en los cuatro ciclos fundamentales de su historia: el de su fundación con *Marx* y *Engels* y los otros tres que hemos descrito en el apartado anterior. Como el hacer este comentario de todos y cada uno de los conceptos de las distintas áreas haría de este escrito no el comentario de una obra, sino un texto muy amplio voy a limitarme aquí a algunos de los principales conceptos de cada una de las

áreas y secciones que he distinguido más arriba. En realidad voy a elegir un concepto fundamental de cada una de las áreas y secciones de acuerdo al siguiente esquema:



Es claro que dentro de los conceptos fundamentales del marxismo el de *materialismo* es uno de los más básicos, incluso el núcleo sobre el que se apoyan los demás. La enciclopedia analiza cuidadosamente los tres tipos de materialismo que se distinguen: el vulgar, el dialéctico y el histórico. Recoge la historia de cada uno de ellos y las principales discusiones habidas en torno a los mismos según los distintos períodos.

En el caso de la economía la doctrina del *valor* forma la base teórica de la concepción de Marx sobre el *capitalismo*. El artículo de la enciclopedia se centra sobre la concepción de Marx y al ser completado con el artículo titulado *teoría económica* puede apreciarse perfectamente la peculiaridad del paradigma marxiano frente a los otros paradigmas que también pretenden explicar los fenómenos económicos.

En el caso de la sociología el tratamiento que se hace de la teoría de la *sociedad* es muy bueno para apreciar cómo la teoría marxista sobre la misma encaja en el conjunto de la tradición occidental y cómo dicha teoría ha adquirido un nivel de complejidad creciente desde el siglo XIX hasta nuestros días.

Es claro que un concepto clave de toda la superestructura jurídica es el de *propiedad*. El autor de este artículo, después de hacer una breve historia del concepto confronta la concepción jurídica de la propiedad en el capitalismo y en el mundo soviético.

En la sección de la política podemos vez muy bien la importante discusión a la que se ha visto sometido el concepto de *dictadura*. Es una pena que dentro de dicha discusión no se incluyan (debido a su novedad) las innovaciones que acerca de dicho concepto aporta la interpretación del eurocomunismo.

En el terreno filosófico podemos tomar como ejemplo el concepto de *dialéctica*. En este caso se centra la atención en la historia de la dialéctica hasta Marx, mientras que se pasan por alto las discusiones sobre la misma habidas con posterioridad.

A la vista de lo anteriormente expuesto puede observarse lo siguiente: cada uno de los artículos, dado que está confiado a un especialista, tiene sus peculiaridades propias. Y sobre las ideas expuestas en el mismo caben distintos tipos de discusión. Esto no es un defecto de la enciclopedia, sino un valor que da muestras del pluralismo que en la misma se practica. La enciclopedia, dado que intenta confrontar marxismo y democracia como dos concepciones globales del mundo, carga el acento sobre el momento de fundación del marxismo y su interpretación a partir de la revolución de octubre. No olvida otros aspectos, pero les presta menos atención.

En resumen, y para no detenernos más en este comentario quiero decir que se trata de una obra interesante, que proporciona una información de base muy adecuada y que cubre un espacio en el ámbito de la cultura y de la información que era necesario llenar, cosa que ciertamente cumple con objetividad y dignidad. Este tipo de obras, que ahora comienzan a hacer su aparición, son muy interesantes para, como decíamos al principio, intentar una reconstrucción objetiva de la historia del programa de investigación marxista de acuerdo a sus plurales lecturas y en confrontación con otros programas de investigación.

Cirilo Flórez Miguel

M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid, Ed. Católica, 1976-1977), vols. I-II, BAC Maior, 448 y 680 pp.

¡Excelente obra la del incansable investigador Melquiades Andrés! Una frase admirativa es lo primero que surge al tomar entre las manos los dos densos volúmenes, 13 y 14 de la prestigiosa BAC maior. De ellos no sabría qué se pudiera poner en primer lugar: su buen hacer histórico, su contacto directo con las fuentes, la enorme erudición acumulada, la dedicación con amor que tras sus líneas se trasluce, el esmero tipográfico con que son ofrecidos... Con ser todo ello mucho, no se dice lo principal. Que son parte, grande y de la mejor, de una vida plena de entusiasmo, de trabajo retirado, de ilusión juvenil, de ingenuidad de sabio, que husmea bibliotecas y devora folios con aquella especie de connaturalidad —de ella saben mucho los místicos— que entra en posesión del objeto de su saber no sólo a través de una razón crítica que busca, organiza e interpreta sino sobre todo a través del amor que a él le une y que, por ello mismo, es objeto al que generosamente se da y del que sin egoísmo se goza.

La obra inicia sistemáticamente y de modo científico la historia en el campo de la teología española. El período elegido es el más creador, en este sector, de nuestro pasado: el tiempo que transcurre entre 1470 y 1570. Desde la fecha en que Pedro Martínez de Osuna plantea en Salamanca la reforma de la teología, reaccionando de modo violento contra el verbosismo, hasta la publicación de las metodologías teológica y bíblica de Melchor Cano y Martín Martínez Cantalapiedra en 1563 y 1565. Es la historia de la Teología Española durante un período especialmente crítico y creador: aquél en que desde dentro de sí misma se pregunta por los propios presupuestos para, desde ellos, programar la propia reforma.

La novedad del estudio consiste en el encuadramiento de los hechos, movimientos y autores españoles en un antes, un después y un presente en el marco de las propias instituciones. De este modo las diversas corrientes son consideradas en sí mismas como un todo, quedando encuadradas en su ángulo y vida peculiares y ensambladas con otros movimientos contemporáneos. Tal acaece con el erasmismo, los alumbrados de 1525 y otros fenómenos similares.

La obra se divide en dos partes. La primera (I, pp. 1-230) está dedicada a presentar los lugares y los métodos de estudio de la ciencia sagrada en España, a partir de la creación de las facultades de teología en el siglo XIII. El autor describe los orígenes y desarrollo de tales instituciones, de los centros de formación teológica de las órdenes religiosas, los planes de estudio, las cátedras y la vitalidad interna de los mismos.

De interés resulta el capítulo primero de la sección segunda del volumen primero (I, pp. 231-44), en donde se expone la metodología que después se pondrá en práctica a lo largo de toda la segunda parte de la obra (resto del vol. I y todo el vol. II). Esta deja ya de ser encuadre general de los fenómenos culturales estudiados para descender al análisis de tres periodos de actividad teológica: el de los Reyes Católicos o de las reformas y observancias (1470-1500); de Cisneros, de Alcalá o del humanismo teológico (1500-1530); de Vitoria, del Emperador o del concilio de Trento (1530-1570).

Los capítulos con mayor interés del primer período son, a mi parecer, los consagrados al verbosismo, a la literatura apologética antijudía, a la moral y a la espiritualidad. El autor rastrea aquí el humus en que florece la mística del siglo de oro y la primera escuela espiritual española. También resulta en extremo sugerente el apartado sobre las fuentes experienciales judeo-conversas de la espiritualidad española. Este período había sido escasamente estudiado hasta el momento desde su perspectiva ideológica. Carreras Artau apenas lo desbroza por tratarse del último período de su Historia de la filosofía medieval española, y Marcial Solana lo presupone en la del siglo XVI.

El interés del libro va en aumento al adentrarnos en las páginas dedicadas a los otros dos periodos. Nuestra historia y nuestra cultura adquieren relieves y perspectivas inéditas al ser contempladas desde el prisma de la teología. Nos hallamos ante una nueva visión del conjunto desde su horizonte más propio: relación entre búsqueda y edad de oro; humanismo y teología; descubrimiento de América y del hombre; espiritualidad y arte; Dios y su interiorización en el hombre; semejanza de la

creatura racional con Dios e igualdad de derechos humanos; teología y derecho internacional; meditación de propio conocimiento y reflexión sobre las potencias del fondo del alma; proceso de transformación del hombre en Dios... Toda una respuesta, ¡y qué respuesta!, para todos aquellos que autosuficientemente pensaron y dijeron que la España de los siglos XV y XVI se forjó como mero fenómeno epigonal de la Edad Media y no como crisis de parto, como creación y desarrollo del espíritu de la modernidad. Aquí, en la meseta castellana y en los secanos de la Mancha, con tanta intensidad como en Bohemia, Wittenberg, Rotterdam o Ginebra, brota la subjetividad, se practica la interiorización, se consume un viraje hacia el hombre, se ejerce la crítica filológica, se homologan cristianismo y cultura... todo ello en un contexto político-social donde una sociedad desarrolla los presupuestos de la propia autoconciencia y programa un Estado, que deviene Estado moderno después de una lucha secular con el invasor del sur.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía merece la pena subrayar el capítulo dedicado a la reforma de la moral en sus diversos campos y el XIII, donde se presenta al nominalismo como escuela ideológica, como método pedagógico y como sentido de progreso. Aquí enraiza el autor la disputa generacional entre antiguos, modernos y nosotros (según dicen Vitoria, Soto y otros contemporáneos), el sentido progresista de la Universidad de Alcalá y el debate sobre la naturaleza del renacimiento español, que no se contenta con volver los ojos al pasado para repetirlo, sino que tiene conciencia clara de que el pasado es pasado y que, por consiguiente, se trata de un fenómeno superado en ideas y hechos.

El capítulo que plantea más problemas culturales es el dedicado a la teología espiritual en la generación humanista en torno a Cisneros. Abarca 190 páginas. Se desarrollan, en primer lugar, unas consideraciones de tipo general, sugerentes e ilustrativas, sobre la cartografía de la espiritualidad hispana. El criterio de clasificación son las «vías» y no las escuelas religiosas tradicionales. Se reflexiona también sobre la nueva espiritualidad, la interioridad, el carácter afectivo, la aniquilación o propio conocimiento, el cristocentrismo, el amor puro, la caballería cristiana, etc. Son muy instructivos los cuadros sistemáticos de estudio positivo.

«Vías espirituales» son para el autor, siguiendo a los escritores del siglo XVI, caminos seguros, completos y orgánicos o experiencias categorizadas para alcanzar con facilidad y seguridad la unión con Dios. El autor presenta las seis vías principales y sus autores más característicos: vía de la oración mental metódica, del recogimiento, de los alumbrados, del beneficio y buen amor, del erasmismo o «*philosophia Christi*», y la de la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios. En el período siguiente añade la vía del beneficio de Cristo y la espiritualidad practicada por la Compañía de Jesús. No faltan páginas donde el historiador nos hace gustar y con adobo sabroso las disputas apasionadas de la época.

Las conclusiones del capítulo son altamente importantes para la historia de nuestra cultura. Por primera vez, que yo sepa, se traza un cuadro detallado de la primera mística española a través de su característica básica que es la del recogimiento. Se trata de un hecho fundamental. Tanto más cuanto que permite desvelar la naturaleza de los alumbrados de 1525, como falsa inteligencia y vivencia de la mística recogida. Y el erasmismo, como itinerario espiritual, queda también enmarcado dentro del conjunto de nuestra historia. La visión que nos da el profesor Melquiades Andrés completa y ubica en sus fronteras objetivas las conocidas descripciones de nuestro erasmismo del llorado hispanista M. Bataillon y del incansable J. L. Abellán. El erasmismo es puesto al lado de las restantes espiritualidades, subrayando las conexiones y diferencias con las mismas. Se analiza también el peso que dejó y las causas de su fracaso en España y en toda Europa en cuanto movimiento reformador de conciencia cristiana. El erasmismo, según el autor, careció de garra interna por ser espiritualidad de imitación y no de transformación, por contentarse con la crítica y el análisis y no arriesgarse, por carencia de heroicidad en su protagonista, a dar el paso de la conversión y de las obras.

Merece la pena también destacar, por su mayor vinculación con la filosofía, el capítulo dedicado a la historia del método teológico en aquel tiempo. Y aquí, además de ser relevantes, y mucho, la función de la razón que fundamenta y deduce conclusiones y mucho también el uso de la razón crítica en sus modalidades histórica

y filológica, hubiera sido fecundo el tematizar el uso de la razón «hermenéutica», que desde la anterioridad de los fenómenos culturales busca y expone el sentido de los mismos, para los hombres que los protagonizaron.

Para terminar, no creo aventurado el afirmar que las 1.128 páginas escritas por M. Andrés abren horizontes amplios, basados sobre el estudio directo de las fuentes. Los textos y autores cobran vida en su ambiente cultural y religioso. La bibliografía acumulada es abundante y a menudo selecta. De ella no se puede prescindir cuando de adentrarnos en nuestro siglo de oro se trate. Contamos ya con una obra de conjunto de nuestra cultura del XVI, que de ahora en adelante no podrá ser exclusivamente escrita «sub specie Erasmi» o en la perspectiva de los alumbrados o de la contrarreforma.

El libro se cierra con unas conclusiones (pp. 637-44), con un elenco de bibliografías --una bibliografía completa, según el autor, alargaría en exceso el texto-- con un extenso índice de nombres y con otro de materias, cuya ampliación hubiera enriquecido aún más la obra. Estos materiales redondean una obra, de por sí rica, por la que tenemos que dar las gracias al autor y la enhorabuena a la editorial. Este es el buen camino de nuestro quehacer científico y universitario y no el marasmo de trivialidad a que nos tienen habituados tantas publicaciones a caballo de la moda de turno. La revisión crítica de nuestro pasado requiere, previo al juicio ideológico y de valor, un conocimiento objetivo de las fuentes. Sin ellas no hay posibilidad de salir del arbitrario apriorismo. En ese camino, el de la objetividad histórica, el profesor M. Andrés nos ha regalado un buen trecho andado y un buen número de pistas a seguir.

J. M. G. Gómez-Heras