

## RECENSIONES

C. Fernández, SI, *Los filósofos medievales. Selección de textos. II* (último) (BAC, Madrid 1980) VIII+1058 pp.

Entre las colecciones de textos filosóficos que viene publicando C. Fernández ha dedicado dos tomos a los filósofos medievales. En el I incluye la filosofía patristica, la árabe y la judía y ha sido reseñado en *Cuadernos* 8 (1981) 419. Este segundo volumen incluye textos de Escoto Erigena, San Anselmo, Abelardo, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Roger Bacon, Escoto, Lulio, Eckhart, Ockham y Nicolás de Cusa. Así tenemos una auténtica representación del mundo medieval. Santo Tomás es el que ocupa mayor extensión (pp. 216-747), seguido de lejos por el espacio dedicado a San Alberto, San Buenaventura y Escoto. De Lulio se ofrece el *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* (pp. 964-88), lo que me parece insuficiente dada su representación, tanto en su siglo como en los siguientes, con gran proyección europea. En cada autor se da una lista de las obras principales, una bibliografía general y, en la mayoría de los casos, particular sobre el texto, cuya traducción se ofrece. Los índices amplísimos de materias y nombres al final y general al principio hacen la obra de mayor utilidad, cumpliendo perfectamente la finalidad intentada, al facilitar el acercamiento a los grandes textos y a su interpretación directa.

Vicente Muñoz Delgado

C. Fabro, F. Ocariz, C. Vansteenkiste y A. Livi, *Las razones del tomismo* (Ediciones Universidad de Navarra, SA, Pamplona 1980) 138 pp.

Contiene cuatro capítulos, cada uno desarrollado por uno de los autores que van en el título, precedidos de una presentación de Carlos Cardona. Son unas reflexiones con motivo del primer centenario de la *Aeterni Patris* (1879) de León XIII. Seguramente el trabajo más incitante y profundo es el cap. I de C. Fabro, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, donde se propugna ante todo la distinción entre filosofía y ciencia y, a partir de ella, hay que contraponer «filosofía clásica y filosofía moderna» y más en particular las dos perspectivas antitéticas que responden al principio de immanencia y al principio de transcendencia (p. 21). En ese horizonte, el tomismo esencial que propugna es una elección de carácter universal, como expresión de las posibilidades de la razón en su quehacer de fundamentación de la ciencia y de la fe (pp. 42-43). Fernando Ocariz, cap. II, analiza *Los rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás* (pp. 50-90). C. M. Vansteenkiste estudia el *método* de investigación, de enseñanza y de actitud científica en Santo Tomás. Finalmente, Antonio Livi, *La encíclica "Aeterni Patris" y el movimiento neotomista* (pp. 117-37) resume la historia desde el XVIII, deteniéndose especialmente en los grandes tomistas recientes como C. Fabro y los franceses contemporáneos (Garrigou-Lagrange, Gilson, Maritain, la escuela de Lovaina, etc.). Desconoce, al parecer, las grandes figuras españolas como Santiago Ramírez, Francisco Muñiz, A. González Alvarez, etc.

La obra merece meditarse con atención. Considera que estamos en un momento de confusión similar al de la primera mitad del XIX que provocó el renacimiento tomista de 1879. Se propone un segundo movimiento de renacimiento de una filosofía cristiana de inspiración tomista, superando las limitaciones históricas del mismo Santo Tomás y del «escuelismo» de algunos de sus discípulos.

Vicente Muñoz Delgado

S. Rábade, *Método y pensamiento en la modernidad* (Narcea, Madrid 1981) 187 pp.

El tema central de esta obra es analizar el conocido hecho de que el pensamiento moderno otorga al método una importancia determinante. Esto es así hasta el punto de que la cuestión del método resulta decisiva para el camino de cualquier filosofía y la razón de ello reside en que la modernidad busca un «pensamiento filosófico que no sea simplemente correcto, sino *verdadero*» (pp. 18, 33). Si esto explica su importancia teórica, lleva también a la conclusión de que «metodología y teoría del conocimiento marchan indisolublemente unidas» (p. 99); en consecuencia, el método no es algo previo ni tampoco aséptico respecto a la filosofía que se elabora y ello genera una «no neutralidad del método» (pp. 24, 48). Esto explicaría quizá la paradoja de que se encarezca tanto la importancia del método y luego lo que de él se dice explícitamente es poco y decepcionantemente vago. La presente obra quiere sistematizar esos principios generales del método colocándolos en el contexto de la modernidad (c. 1), examinando las definiciones aportadas (c. 2), sistematizando sus grandes tópicos (c. 3) y, finalmente, examinando las operaciones fundamentales del análisis y la síntesis (c. 4); a mi entender, el c. 3 es el más original, a pesar de que el autor tiene clara conciencia de su provisionalidad. El término «modernidad» designa el período que va entre Descartes y Kant; de hecho, el centro de referencia de las reflexiones del autor es Descartes con alusiones complementarias a la tradición racionalista y a la filosofía inglesa.

Se trata de una obra de marcado carácter didáctico y divulgador, cuyo origen fue un curso de doctorado. Ello quizá explica el tratamiento un tanto sincrónico de algunos problemas, la no consideración explícita de ciertas opciones interpretativas que subyacen a la exposición y, sobre todo, la ausencia de múltiples problemas que podrían relacionarse con el título. Quizá para quien conozca las anteriores obras del autor, la obra presente añadirá escasas novedades; pero puede servir como complemento en una cuestión que a él le preocupa y la claridad, incluso brillantez, de la exposición en un tema aparentemente árido la hacen accesible a cualquier interesado en el problema pudiendo servir como introducción sobria a una problemática importante y compleja.

A. Pintor-Ramos

D. Gracia, *Teología y medicina en la obra de Miguel Servet* (Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet», Villanueva de Sijena 1981) 94 pp., 20x13 cm.

Cuantos siguen de cerca la historia interna de los avatares ideológicos de nuestro pensamiento nacional, leerán con verdadera fruición esta breve pero sustancial monografía sobre Miguel Servet. Lo curioso del caso es que lo que era de rigor esperar de un profesional de la Historia de la Medicina y Catedrático de esta asignatura no se halla en este estudio, pero sí algo que quizá en la historia de las ideas es más sustantivo.

Al leer no hace mucho tiempo la *Restitución del Cristianismo* en la traducción de A. Alcalá tomamos conciencia de que el proceso de la circulación de la sangre se describe en esta obra con muy seria detención. Y era obvio pensar que un médico nos dijera en un estudio que titula «teología y medicina» hasta dónde, al hablar de la Trinidad, acertó el sabio en la descripción del famoso proceso. Pero esto nuestro investigador médico lo ha dejado a trasmano, tal vez por demasiado conocido para su saber, pero dejándonos a los más ignorantes con la pregunta sobre la específica aportación de Servet al origen discutido del invento.

El investigador se ha ido por otro camino, quizá de mayor transcendencia histórica, pues toca de lleno en el gran problema de la conexión de saberes. Hoy atomizados éstos en una especialización cada día más unilateral y simplista, semejan hallarse muy embrollados en el pasado, cuando un médico se mete a filósofo o, lo que es peor aún, a teólogo. Y sin embargo esta obra muestra cómo saberes aparentemente distanciados, como los científicos, filosóficos y teológicos, no sólo no se excluyen sino que mutuamente se reclaman con harta frecuencia. Galeno aúna medicina y filosofía; Servet, medicina y teología. Que esto sea posible halla su fundamento en la unidad de lo real. Si éste es uno y tiene una estructura unitaria, como ha enseñado con profundidad X. Zubiri, es de toda evidencia que cuando la

mente se acerca a lo real por vertientes distintas, mejor lo conoce. D. Gracia, discípulo en filosofía del gran maestro, X. Zubiri, ha aprendido bien su lección de metafísica sobre la unidad. A esta unidad debe corresponder una mente lo más unitaria que sea posible. Servet pecó en demasía por los caminos de la unidad, al interpretar el misterio trinitario pero no en ver la síntesis armónica de lo real, según demuestra esta breve pero interesante monografía.

Enrique Rivera

C. Tejedor Campomanes, *Una Antropología del Conocimiento. Estudio sobre Spinoza* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1981) 287 pp.

No parece dudoso que en el Racionalismo exista una cierta antropología —más exactamente quizá, una cierta idea del hombre— que puede desvelarse a través del estudio de ese pensamiento o que incluso puede utilizarse como hilo conductor para penetrar en él. Sin embargo, a primera vista no parece la filosofía de Spinoza un terreno especialmente favorable para un ensayo de este tipo; en última instancia una filosofía que ambiciona un sistema lógicamente clausurado en el cual el punto de vista de la totalidad es dominante parece que debe disolver al hombre en la identidad del todo. Consecuente con ello, Spinoza denunciará todo antropomorfismo y todo antropocentrismo como ilusorio y habrá que hablar de una antropología paradójicamente «excéntrica» (pp. 70-75, 149-53, etc.); podría argüirse con buen sentido que este mismo planteamiento tiene interés, no tanto para desligar a Spinoza del sustrato racionalista, cuanto para marcar su individualidad frente a otros racionalistas, sobre todo frente a los cartesianos.

A ello se añade que el pensamiento de Spinoza es una filosofía de la salvación, una salvación del hombre a través del conocimiento por lo que «la antropología de Spinoza es una gnoseología» (p. 75) o, lo que es lo mismo, «su gnoseología es una antropología» (p. 78). Con ello está centrado el tema básico de este estudio: la salvación del hombre significa conocerse como parte de la totalidad, dando por resultado la verdadera felicidad.

La antropología, por tanto, ha de integrarse dentro de la *Weltanschauung* spinozista, tema al que está dedicada la primera parte (caps. 1-2) de este estudio, a través de un análisis de las categorías de esa concepción del mundo; la primacía absoluta de la categoría de «acción» me parece una de las claves decisivas para la visión que tiene el autor del filósofo judío. A partir de aquí, caben dos opciones distintas en la existencia humana: vivir en la esclavitud, es decir en la ignorancia, o vivir en la libertad. La primera opción queda definida gnoseológicamente como el mundo de la imaginación, ocupa la segunda parte (caps. 3-6) y puede sintetizarse en esta expresión: «La imaginación es la alienación del hombre» (p. 84). La segunda alternativa es el mundo del pensamiento, objeto de la tercera parte (caps. 7-11): el hombre se conoce como parte del todo, es libre paradójicamente al reconocerse determinado y su felicidad se podría sintetizar en la famosa expresión *amor Dei intellectualis*.

Los análisis de esta larga monografía están conducidos con indefectible rigor, con referencia constante a las fuentes y una discusión sostenida con la bibliografía pertinente; ello da por resultado una gran riqueza de sugerencias, no siempre desarrolladas plenamente por el interés del autor en no apartarse del tema básico. Aunque el autor advierta que no quiere ofrecer «todo Spinoza» (p. 8), no me cabe duda de que detrás hay una interpretación del conjunto del spinozismo, como no puede ser menos en una filosofía que busca un sistema total; aunque esta interpretación se presta a discusiones en algunos puntos, es una de las más rigurosas y fundamentadas que se hayan escrito en castellano. Me parece, sin embargo, que si verdaderamente todas las preguntas de Spinoza «se reducen a una sola: la pregunta por la libertad» (p. 33), la presente obra no se cierra sobre sí misma, sino que debería ser continuada con otra sobre el pensamiento político de Spinoza, tema indicado aquí y allá, pero no desarrollado sistemáticamente.

Se trata de una obra importante en la actual investigación sobre Spinoza y sin duda una de las más importantes publicadas en España. No quiero terminar estas líneas excesivamente esquemáticas sin resaltar la claridad del autor en el caso de un filósofo cuya dificultad no necesita ser encarecida.

A. Pintor-Ramos

J. L. Fuertes Herreros, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del «Pharus Scientiarum» (1659)* (Ediciones Universidad de Salamanca, Instituto de Estudios Albacetenses, 1981) 334 pp.

Se trata de una importante investigación acerca del pensamiento filosófico del jesuita Sebastián Izquierdo (1601-1681), nacido en Alcaraz (Albacete). J. L. Fuertes Herreros, profesor de la Universidad de Salamanca, ha sabido poner al día a un autor difícil, poco estudiado, penetrando en su contextura íntima, buscando su contexto, sus precedentes y su proyección posterior. Ha logrado una visión coherente de Izquierdo, porque se ha acercado a él con esfuerzo y cariño, fruto de largas y entusiastas vigiliadas. La monografía que presentamos se estructura en tres partes. La primera, a modo de introducción (pp. 20-72), muestra las líneas de pensamiento que confluyen en el jesuita de Alcaraz, descubriendo el ambiente histórico en que aparece el *Pharus*, su obra capital. Se detiene especialmente en las corrientes acerca del método, en el lulismo y enciclopedismo unidos al arte de la memoria. De este modo Izquierdo se nos presenta dentro de la escolástica renovada, la que predomina en la Compañía de Jesús del xvii, destacando también la apertura jesuita a las ciencias y a la matemática, en el ambiente de Alcalá y, sobre todo, del Colegio Imperial de Madrid y Colegio Romano, principales vías que canalizan los influjos que recibe Izquierdo. Se sitúa el *Pharus* dentro del conjunto de sus escritos, resumiendo, en una primera aproximación, sus supuestos, su método, sus partes y marcos de referencia.

La parte segunda (pp. 73-262) aborda el estudio del *Pharus* en sí mismo y constituye el núcleo de la presente monografía. Se subdivide en dos secciones, estudiando primero las bases para la fundamentación del arte general del saber, la ciencia de la ciencia, proyecto que apasiona a Izquierdo y al cual subordina todo. Expone Fuertes las bases epistemológicas, metafísicas y lógicas en orden a la ciencia de la ciencia. Se detiene especialmente en la base lógica, porque en ella se condensan los demás aspectos. Por ello la lógica es la que da el título a la presente investigación, ya que reúne todo el fundamento para llegar al Arte general del saber. Con razón es también la parte de mayor extensión, abarcando las pp. 100-217 de la investigación que presentamos. Se analizan los términos y sus propiedades lógicas, singularmente la *suppositio*; se extiende en el estudio de la proposición, sobre todo de sus relaciones (oposición, conexión, conversión, equivalencia), incluyendo la categórica, la hipotética y la modal. La contribución capital de Izquierdo, la combinatoria aplicada a la lógica, se inicia en el tema de la proposición. Examinadas las bases del Arte general, pasa, en la segunda sección de esta parte, a la exposición del Arte general en sí mismo, en sus instrumentos (observación, composición-división, definición, argumentación, memoración, tradición, etc.), subalternos de la combinación, de la que dependen en su recto empleo y en su eficacia. Estudia también todos los autores que menciona Izquierdo y cuya influencia recibe, haciendo un análisis cuantitativo y cualitativo de sus citas. En esta segunda parte, abundan los cuadros esquemáticos que resumen las combinaciones y la doctrina de Izquierdo sobre las proposiciones y sus relaciones.

La parte tercera (pp. 263-304) hace la valoración crítica del pensamiento de Izquierdo, señala su contribución y su puesto en la historia, singularmente en la de la lógica, su proyección posterior y reseña los estudios sobre el jesuita y las vicisitudes en la interpretación de su obra, sobre todo dentro de la tradición lulista.

Izquierdo, en la interpretación del prof. Fuertes Herreros, queda vinculado a una mentalidad geométrica en una línea de pensamiento que, desde la escolástica renovada, une ramismo, lulismo, enciclopedismo y arte de la memoria. Una dirección algo descuidada en las historias ordinarias. Esa base lógica, combinatoria y matematizada, el deseo de una ciencia general vinculan a Izquierdo con Leibniz, como éste reconoce. La verdadera importancia del *Pharus* reside en el tratado lógico que Izquierdo elabora revisando y desbordando los cauces de la lógica escolástica, al orientarla en la dirección matemática (p. 303).

Es la primera monografía que tenemos sobre Izquierdo, situando el *Pharus* dentro de toda la obra y vida del jesuita y dentro del pensamiento general del xvii. Aparece una inmensa cantera de doctrinas originales, como una filosofía de los sentidos que tiene en cuenta los progresos de la ciencia y medicina. Hay muchas sugerencias doctrinales y bibliográficas para ulteriores investigaciones. La comparación de

Izquierdo con Leibniz, con A. Locherer y con los españoles Caramuel y Servera señalan un camino fructífero para progresar en la misma línea, al mismo tiempo que revela la riqueza e importancia de la tradición lulista en el xvii. La presentación tipográfica es de un arte hermoso, serio y nítido.

Vicente Muñoz Delgado

A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton. II. Física. Filosofía y Teodicea* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1981) 342 pp.

El primer volumen, publicado en la misma Institución (1977), trataba la discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal. Se continúa ahora el estudio de las relaciones entre Newton y Leibniz, centrándose en la física en orden a la filosofía y teología. La obra que presentamos se divide en dos partes. La primera, *Constitución del newtonianismo en la polémica con Leibniz* (pp. 19-164), estudia la explicación dada por Descartes al movimiento de los cielos con la teoría de los torbellinos que arrastran en su movimiento a la tierra y a los planetas en torno al sol. Newton y los suyos encuentran graves razones para oponerse a tal doctrina. La visión del mundo, el movimiento, pesantez, caída de los graves y problemas relacionados se estudian detenidamente en Descartes y sus continuadores como J. Rohault y Huygens. Igualmente se analizan los *Principia* de Newton en su primera y segunda edición (1687, 1713) así como la *Optica*, como bases de su física. Leibniz aparece en dos apartados, primero como continuador de la teoría cartesiana y luego como crítico de Newton, acusándole de resucitar las cualidades ocultas con su teoría de la gravitación. Al filo de la contrastación de Newton con sus oponentes, Laborda va dibujando el newtonianismo teológico, primero con Bentley, que explota todas las posibilidades religiosas latentes en los *Principia*, y más tarde con Clarke, G. Cheyne y otros como W. Derham, Whiston. Siempre teniendo delante los textos escritos y los famosos sermones para descubrir el aspecto teológico de Newton y sus seguidores.

La parte II, *La polémica Leibniz-Clarke (1715-1716)*, estudia una célebre controversia a base de la correspondencia, cinco cartas de cada interlocutor. Se subdivide en dos secciones, tituladas, respectivamente, diacrónica y sincrónica. La primera hace historia de los intercambios epistolares que terminan con la muerte de Leibniz en 1716, con importantes *excursus* acerca de los milagros, los principios matemáticos y metafísicos, el vacío, el espacio y el tiempo, la sabiduría y providencia divinas, la armonía preestablecida, libertad y necesidad, etc. Esta parte diacrónica es singularmente amena, entre otras razones por los intermediarios y otras circunstancias. La sección siguiente, la sincrónica, profundiza en el contenido de la disputa, sin referencia a las circunstancias de la controversia, atendiendo especialmente a la coherencia global de los dos sistemas. Laborda destaca que cada uno de los contendientes ha construido su propio sistema, sumamente coherente, resultando incoherente el del adversario, lo que imposibilita el diálogo y el entendimiento. En Leibniz y Newton hay dos físicas y dos teodiceas distintas.

Para Newton la ciencia ayuda a probar la existencia de Dios de manera definitiva, las leyes físicas no pueden darse sin la intervención directa y constante de Dios, aunque en el quehacer práctico del científico no es necesario atender a Dios.

Quiere defender la voluntad de Dios y acepta *de facto* unas leyes que sin Dios no tendrían ni racionalidad ni explicación. Leibniz, en cambio, cree en la autonomía de las leyes de la naturaleza, no considera necesaria la intervención directa de Dios para el funcionamiento del mundo, lo que sería un milagro continuo y algo indigno del ser supremo. Quiere defender la inteligencia divina y le basta con las leyes que Dios ha previsto, por las cuales el mejor de los mundos funciona por sí mismo. Dios también aparece para aquel que no quiera reducir su campo a la practicidad y busque una visión global y filosófica. Newton y Clarke ganaron la partida y todo el xviii es un siglo newtoniano y, con la intervención de la Ilustración francesa, Dios desaparece y se hace innecesario. El planteamiento del problema de Dios en orden al mundo, en los años siguientes, depende en gran medida de las ideas aquí estudiadas. La física newtoniana se convertirá en modelo de racionalidad, con la herramienta del cálculo infinitesimal, hasta años muy recientes. Por eso muchos problemas contemporáneos sobre la racionalidad científica, relaciones entre ciencia y filosofía, ciencia y teología, teología y método tienen mucho que ver con el presente trabajo. Y en él hay material para extenderse mucho más en esa dirección.

La obra está muy documentada, algunas secciones exigen esfuerzo mental y conocimiento científicos, pero en lo más interesante del libro, el ascender a la teología desde la ciencia, resulta muy asequible y hasta agradable. La obra presente constituye una interesante novedad a todos los niveles. Hará mucho bien a universitarios, a filósofos, teólogos y científicos.

Vicente Muñoz Delgado

J. L. Villacañas Berlanga, *La formación de la «Crítica de la Razón Pura»*, pról. de F. Montero Moliner (Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1980) 334 pp., 23x15cm.

La hipótesis de trabajo de esta amplia y densa obra es que un estudio riguroso del desarrollo del pensamiento kantiano en los años que desembocan en la *Crítica de la razón Pura* (KrV) puede abrir una nueva vía para la comprensión del criticismo: «El que se quiera enfrentar con la KrV tendrá que responder a dos preguntas básicas (...), a saber: cuál es la finalidad de la KrV y qué valor, como libro, como exposición ordenada del pensamiento de Kant, nos merece la obra que se publica en 1781 (...). Estoy convencido de que un estudio acerca de la formación de la obra crítica de 1781 puede echar luz sobre ambas cuestiones a la vez» (pp. 15-16). Dicho muy escuetamente, los resultados de la investigación del autor muestran que la finalidad de la KrV es dar coherencia sistemática a las nociones de Mundo sensible y Mundo inteligible, resultado de la influencia conjunta a partir de 1762 de Hume y Rousseau, con lo cual queda descartado que la finalidad de la KrV haya sido una fundamentación de la ciencia de Newton ni tampoco, en sentido más amplio, una teoría de la experiencia. Respecto al segundo problema, el autor cree en una unidad básica de pensamiento a lo largo de toda la KrV (contra la teoría del «mosaico» propugnada por Adickes), pero sobre ello Kant refunde textos de diversa procedencia sin lograr una integración redaccional madura (contra la unidad orgánica propugnada por Paton).

El desarrollo de esta hipótesis es conducido a un alto nivel de especialización, del cual aquí sólo puedo indicar la línea básica. Es sabido que el problema central es la reconstrucción de los años 1770-81; todos los conocedores de Kant están familiarizados con una obra ya antigua de Vleeschauwer, publicada en 1939 y traducida al castellano en 1962, la cual abocó el problema al ostracismo al mostrar la escasa fiabilidad crítica de los principales textos de la época: las pertinentes *Reflexiones* y *Lecciones*; dado que no era posible fechar con seguridad los distintos fragmentos y el intento de Adickes a este respecto resulta altamente artificioso, el único modo de que esclareciesen la comprensión de la KrV era partiendo de una interpretación de ésta, con lo que se caía en un círculo vicioso. En buena medida, la presente obra es una respuesta crítica a Vleeschauwer; partiendo de índices coherentes seguros se puede llegar a la alta probabilidad no respecto a fechas exactas, pero sí a lo que el autor denomina «bloques temporales», lo cual es suficiente. Si éste tiene o no éxito, es algo que se podrá discutir, pero el planteamiento general parece correcto.

No cabe duda de que esta historicización de la KrV ofrece una profunda radiografía en capas de su problemática; si no parece probable que exista una historia del texto propiamente dicho, sí existe una historia de la problemática, la cual ofrece una imagen menos monolítica de lo que suele suponerse respecto a la KrV. Es importante notar que a esta luz la KrV aparece no como el final de una evolución ideológica concluida, como suele decirse, sino como un recodo en un camino que sigue; pero si éste es así, cabe preguntarse si centrar la investigación tomando como término la KrV no es ya distorsionar el problema con una no explícita interpretación previa, cuando el único camino válido parecería tomar como referencia la filosofía crítica en su totalidad, en cuyo caso la presente obra sería un fragmento de una investigación cuyo objeto tiene que ser más amplio; de lo contrario, el peso de la influencia de Rousseau queda enunciado por enésima vez y por enésima vez sin desarrollar ampliamente. En cualquier caso, la presente obra es importante, procede con un encomiable rigor y aporta nuevos materiales para la lectura, siempre difícil y siempre necesaria, del gran filósofo de Königsberg. El autor merece reconocimiento por su laboriosidad, por la paciencia y la honestidad desplegadas en tan complicada tarea.

A. Pintor-Ramos

E. M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud* (Tecnos, Madrid 1979) 151 pp.

Esta obra debe leerse en el contexto exacto que enuncia su largo y un tanto extraño título. Como el autor dice repetidas veces, se trata de ver la doctrina kantiana como una «teoría crítica de la sociedad» (pp. 13, 19, 53, 68, 120, 129-30, 140, 148), según la cual toda interpretación de la sociedad está dirigida por el interés de transformarla; esta línea, entre cuyos grandes representantes se encuentran Marx, Freud y la escuela de Frankfurt, sobre todo Habermas (figuras a las que el autor ha dedicado estudios similares al presente), encuentra en Kant un venerable antecesor que puede ser revitalizado colocándose «desde dentro» de esa línea (cf. pp. 129-30). El problema de base sería: ¿qué tipo de sociedad anhela Kant? A lo que se podría responder de un modo muy general: una comunidad de hombres en libertad.

Por ello, el autor va a centrarse en los escritos kantianos de filosofía de la historia que esbozan una visión del sentido de la humanidad con rasgos de sorprendente novedad. Su punto de partida «realista» en la *sociabilidad insociable* del hombre la coloca sobre un «doble filo» (pp. 80-90): si por una parte el hombre progresa hacia la sociabilidad, por otra a nivel intrahistórico tal sociabilidad parece un ideal inalcanzable. El progreso técnico no puede asegurar un consiguiente progreso moral, el progreso moral pertenece a la esfera de la subjetividad y no es una magnitud histórica. Ello se muestra de modo muy claro en la dualidad de legalidad y moralidad, duramente criticada por Hegel; el punto más original de esta obra es el intento (cap. III) de negar ese rígido dualismo sosteniendo como característica última del anhelo kantiano una moralización de la sociedad legal, con lo que quedaría superada la limitación subjetiva de la primera convirtiéndose así en fuerza histórica actuante. Ni que decir tiene que si ésta es la máxima originalidad, la interpretación resultará también muy discutible y alguien temerá que se acerque en exceso Kant a Hegel hasta casi borrar sus fronteras. No es difícil ver aquí una aplicación a Kant de la teoría de Habermas que ve tres intereses dominantes en la humanidad: técnico (progreso científico), práctico (progreso moral) y emancipativo (progreso social en la libertad). Así Kant puede ser visto como precursor de Marx y Freud e incluso se torna «tremendamente actual» (p. 148) porque su defensa del sujeto puede servir para rectificar tentaciones naturalistas existentes en el marxismo y el freudismo. En esa liberación del hombre por la «ilustración» corresponde un papel esencial a la ilustración religiosa, entreviendo su posible uso como arma alienante y proponiendo una utilización como arma liberadora.

Es un innegable mérito del autor la claridad de exposición en temas tan complejos y la sobriedad al centrarse en el tema básico. Por ello, se soslayan complicados problemas, como es el caso de la teleología, sólo aludida de paso en el ámbito de la naturaleza; lo mismo se diga del vidrioso problema del mal radical, de la filosofía jurídica o del complejo concepto de «libertad». Al interesarse por Kant desde la óptica de la «teoría crítica» es lógico que resalten sus aspectos más «progresistas» y queden en penumbra otros más «reaccionarios»; ésto está justificado si se acepta este estudio como una «repetición» (en sentido heideggeriano) dentro de una línea de socialismo humanista que, sin embargo, se diferencia de los intentos de Vorländer y Bernstein en que el modelo es ahora el presentado por Habermas. Naturalmente, esta obra también puede leerse aislada de ese contexto, como quiere el autor, pero en tal caso conduce a una imagen de Kant quizá un tanto parcial o, cuando menos, muy discutible. En todo caso, el libro es de gran utilidad en un tema escasamente atendido entre nosotros y su lectura resultará para todos muy estimulante.

A. Pintor-Ramos

J. O. Cofré L., *Bécquer. Estética y Metafísica románticas* (Universidad Austral de Chile, Valdivia 1979) 207 pp.

Omar Cofré Lagos es profesor de Lógica y Estética en la Universidad Austral de Chile y se ha especializado en literatura, lingüística y filosofía. En la presente obra intenta realizar un estudio sobre la concepción filosófica de fondo que da hondura a la obra de Gustavo Bécquer. Se atiende a la evolución del gran escritor, no tanto

en sentido cronológico, sino en orden al sentido inmanente de las ideas que subyacen. Para llegar a la cosmovisión global, se investiga su poesía, sus leyendas, cartas, artículos y demás manifestaciones. Una primera parte estudia el romanticismo y sus diferentes facetas, distinguiendo especialmente el *romanticismo trascendente o metafísico*, que aparece en Alemania, que busca lo transemprírico encontrado en las entidades metafísicas de lo eterno e infinito, y el *romanticismo inmanente*, que nace en Francia e Inglaterra y también se desarrolla en España, se queda en la tierra, no tiene ansias de eternidad, sufre con el dolor humano y busca la justicia entre los hombres.

Una segunda parte aplica a Bécquer ese cuadro romántico, descrito en la primera. En nuestro sevillano, hay una evolución con una primera etapa neoclasicista, otra de romanticismo inmanente y, finalmente, desemboca en el romanticismo trascendente. Es el aspecto que más estudia. Por eso Bécquer debe ser considerado como un exponente español del romanticismo metafísico. Bécquer es el precursor de la lírica española contemporánea, pero su obra no encaja en el romanticismo español y no se explica sin atender a la estética y metafísica del romanticismo alemán. Por distintas vías, va demostrando Cofré la evolución poética y filosófica de Bécquer que va desde un momento humano y terrenal, desembocando en una etapa divina y celestial, cuyo centro es Dios, entendido como lo eterno y lo absoluto, al que aspira a contemplar el alma del poeta andaluz.

Una obra profunda e interesante que abre un camino nuevo para estudiar a éste y otros escritores. Por eso mismo ofrece cierta novedad tanto en la metodología del trabajo como en los resultados.

Vicente Muñoz Delgado

J. Arteaga Llona, *Gobierno como electo y juramento civil del Arzobispo R. V. Valdivieso, 1845-1848* (Universidad de Santiago de Chile, 7977) 159 pp.

El agustinismo político en su vertiente teórica y práctica fue uno de los temas más vivos en la historia religiosa de Iberoamérica. Cristalizó en una institución, hoy juzgada inaceptable, y que produjo, sin embargo, pese a sus muchos inconvenientes, grandes beneficios espirituales y materiales al mundo hispánico. Nos referimos al «patronato real». Ello motivó una tradición en el que la Iglesia vivía en estrecha relación, aunque a veces tensa, con los gobiernos. Llegada la independencia, éste fue uno de los aspectos en los que no se dio ruptura, sino más bien continuidad. Un caso instructivo es el del segundo Arzobispo de Santiago, R. V. Valdivieso. Durante su largo gobierno, 1845-78, se mostró siempre un «luchador antirregalista». Pero se da el caso curioso de que inicia su gobierno sin la acquiescencia de Roma y hace el juramento civil de reconocer el patronato en el Presidente de la República.

Dar explicación de esta anomalía es el tema de este estudio que juzgamos de mucho interés. Los historiadores del Arzobispo han discutido mucho su distinta actuación. Y más de uno ha visto en ello una duplicidad que tomaba un signo u otro según las exigencias de la hora. En este estudio se quiere dar una aportación desde la correspondencia íntima de Valdivieso. Excelente vía por cierto.

La conclusión a que llega el autor en lo que toca a asumir el gobierno de la arquidiócesis sin contar con Roma, es que puede explicarse por la antigua costumbre americana. Pero cuando en 1856 Pío IX reprueba públicamente los gobiernos electos, Valdivieso acepta y defiende la actitud del Papa. Por lo que toca al juramento civil lo justifica Valdivieso en que no hizo nada nuevo respecto de la praxis anterior. Pero más tarde deseó que la Santa Sede lo denunciara contra la táctica de ésta de llegar más bien a arreglos concordatarios.

Bastan estas líneas para advertir que este estudio nos introduce de lleno en ese entresijo histórico de las relaciones Iglesia-Estado, desde unas perspectivas que manifiestamente no son las nuestras, ni por las nuestras deben ser juzgadas.

E. Rivera

A. Murguía, *Del saber esencial. La sabiduría y el conocimiento en la obra de Nietzsche* (Pleamar, Buenos Aires 1980); 79 pp., 22,5x15 cm.

En ocho capítulos se divide este trabajo, breve en páginas pero denso en contenido. La cuestión de fondo me parece que se podría formular, parodiando a Heideg-



ger, del modo siguiente: ¿para qué ser filósofo? Reflexión más que sobre lo que Nietzsche dijo, a partir de sus problemas, problemas repensados después de Heidegger. En este contexto el autor busca «el problema» que aflora en Nietzsche, pero lo desborda. Para ello, va aislando una red conceptual determinante en el solitario de Sils-Maria que define al mismo tiempo el ámbito de sus respuestas y de sus silencios: desde la indeterminación del concepto de vida, pasando por los de voluntad, poder, valor, fuerza para confluír en el anhelo de conocimiento y verdad. Al fin, Nietzsche es uno de los grandes metafísicos porque la voluntad de verdad es el problema del que no consigue desembarazarse. La originalidad última de Nietzsche no está siquiera en su transformación del concepto de verdad, punto bien examinado en el gran libro de J. Grenier, sino en buscar una «genealogía» de la verdad que quiere romper la identificación socrática de verdad y felicidad o, lo que es lo mismo, de conocimiento y sabiduría: «La desligación de la verdad y la felicidad constituye una de las tesis fundamentales de la doctrina nietzscheana; me atrevería a afirmar que la principal contribución nietzscheana consiste en la siguiente pregunta: ¿Para qué la verdad?» (p. 48). Pero, ¿sostiene realmente Nietzsche su apuesta de un comienzo radicalmente nuevo? Su lucha contra el platonismo no puede evitar caer en sus mismas redes: «Nietzsche no destruye o resuelve el platonismo. Se limita a invertirlo, pero el esquema que resulta sigue siendo el platónico» (p. 60). Al final, Nietzsche queda condenado al silencio, bloqueado ante el problema de la realidad sobre el cual el autor hace unas consideraciones (cap. VII) en las que me parece percibir cierta influencia de Zubiri. Una bibliografía muy bien seleccionada cierra la obra.

Se trata de un libro descarnadamente reducido a lo esencial, plagado de indicadores que remiten a graves problemas actuales. Es de esperar que este joven filósofo argentino, formado en Madrid, París y Tubinga, siga desarrollando la compleja problemática aquí enunciada en esquema, sin que ello sea obstáculo para que la obra resulte clara en su itinerario básico.

A. Pintor-Ramos

I. Reguera, *La miseria de la razón (El primer Wittgenstein)* (Taurus, Madrid 1980) 191 pp.

Reguera entiende por primera filosofía de Wittgenstein la obra comprendida entre los años 1913-1933, es decir los años que van desde las *Notes on Logic* hasta el inicio del *Cuaderno azul* y ultimación de la *Gramática filosófica*. La obra podría muy bien titularse *Análisis epistemológico de la primera filosofía de Wittgenstein*, que se resume en dos términos fundamentales: *lógica* y *transcendentalidad*. Piensa que la consideración epistemológica es la mejor perspectiva para acercarse al *Tractatus* en el cual se centra. Se hace la crítica de algunas interpretaciones que Reguera considera equivocadas, como la del Círculo de Viena que entendió las proposiciones atómicas o elementales como descripciones de los datos de los sentidos o percepciones sensibles, ya reales, ya posibles. De ninguna manera esa epistemología ingenua es la base del *Tractatus* y ese horizonte hermenéutico contribuyó a minimizar la perspectiva epistemológica. Previa una introducción, para situar la investigación, sobre el lenguaje, escepticismo y silencio, Reguera divide la obra en tres partes. La primera estudia *el hecho del lenguaje. La teoría descriptiva: pensamiento, proposición y mundo* (pp. 45-96). Se trata de constatar el instrumental cognoscitivo de la racionalidad, recorriendo el camino de la lógica a la metafísica. Estudia primero los instrumentos *descriptivos* y la estructura *describible* del mundo, la teoría del conocimiento, cuyo primer paso son los *nombres* y el último las *formas*. Ambos son indefinibles y en ellos se fundamenta el lenguaje. Tenemos ya un primer planteo del problema epistemológico: hay una estructura lingüística que *figura* la estructura describible del mundo, aunque el entramado de cada una de ellas son relaciones lógicas. La segunda parte, *La posibilidad del lenguaje. Disolución de la teoría descriptiva: lenguaje y lógica* (pp. 97-140), estudia el vacío de la proposición, la forma y la teoría de la figuración. Se analizan con mayor detención las estructuras descriptivas, su estilización en la forma y se acentúa el vacío real que ello comporta, es decir se vuelve de nuevo sobre las estructuras lingüísticas estudiándolas desde la propia esencia formal que las posibilita, disolviendo la multiplicidad en una forma universal de identidad arquetípica. Finalmente, la parte última, *La transcen-*

*dentalidad del lenguaje. Recuperación de la teoría descriptiva: objeto y sujeto* (pp. 141-80), vuelve a retomar la teoría descriptiva desde un nivel transcendental, investigando los motivos epistemológicos de la injustificabilidad de la lógica. La transcendentalidad que pinta el *Tractatus* es como un combate bajo las leyes lógicas que mantienen sujeto-mundo en los límites de la racionalidad. La descripción y el conocimiento, el sujeto y el objeto son los soportes de la transcendentalidad lógico-lingüística. El objeto como sustancia del mundo hace posible la apertura gnoseológica; al conformar la estructura interna de los posibles estados de cosas es una previsión de la estructura mundana. El sujeto es la misma formalidad del lenguaje, la totalidad de sus estructuras lógicas, el garante y responsable del vacío descriptivo. El conocimiento, a causa de la caracterización transcendental de sujeto y objeto es una construcción apriórica y formal del cómo del mundo. Lleva un apéndice para utilizar el presente libro como compañero del *Tractatus*.

Lo fundamental de la primera obra de Wittgenstein es haber puesto en duda algo de lo que los filósofos nunca habían dudado: el sentido de nuestras afirmaciones, la falta de referencia directa al mundo a nivel de decibilidad. Hablar, pensar es construir, transcendentalizar. Más allá del pensar y hablar está el silencio.

Vicente Muñoz Delgado

J. Martínez González, *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl R. Popper* (Ediciones Cátedra, SA, Madrid 1980) 255 pp.

Estamos, probablemente, ante una decisiva hermenéutica del pensamiento de Popper. Se tiene en cuenta la totalidad de la obra y la mayoría de los estudios anteriores y, desde el tema clave de la objetividad, se traza nitidamente la trayectoria de un pensamiento importante en nuestro mundo. Distingue tres etapas y tres niveles que no son una sucesión de teorías opuestas, sino una mayor profundización de los mismos problemas. Esos niveles dan la base para la división de la obra en tres partes, señalando en cada una la vía media en que se coloca Popper. La parte I estudia el *nivel metodológico*, donde aún no se plantea de manera explícita la cuestión del valor del conocimiento. La objetividad queda vinculada a un conocimiento intersubjetivo de contrastación según reglas. Esas reglas son creaciones históricas y, en contra del positivismo, acentúa la problematicidad de la experiencia, de forma que las teorías son siempre conjeturales, aunque las corrobore la experiencia. Pero también se opone al convencionalismo, porque no rechaza la experiencia y sólo admite como convención o decisión suprema la de aceptar como hecho falsador aquél que es avalado por la experiencia. La objetividad nunca está dada y consiste en el nivel de firmeza conseguido mediante la revisión y contrastación. La falsación es una vía media entre el positivismo y neopositivismo por un lado y el convencionalismo por otro. Frente al positivismo, insiste en la relatividad de la base empírica y en el carácter convencional de los hechos; frente al convencionalismo, salva el alcance significativo de la experiencia. La superación de las deficiencias de la falsación como criterio negativo conduce al segundo nivel, el *epistemológico*, donde se trata del valor del conocimiento, objeto de la parte II. Popper introduce ahora el concepto semántico de verdad de Tarski, traduciendo epistemológicamente sus reglas metodológicas del primer nivel. La gran originalidad de Popper consiste en transformar el modelo veritativo de Tarski en medida ideal del valor cognoscitivo, estableciendo un nexo condicional entre las *teorías* y los *hechos*, que abre el camino a la posibilidad de verdad de nuestras descripciones y, al mismo tiempo, les da un carácter abierto y perfectivo. De nuevo aparece nuestro autor en la vía media entre el mero instrumentalismo, para el que las teorías son herramientas de predicción, evaluables solamente en sus aplicaciones rentables, y el esencialismo metafísico, con su pretensión de alcanzar la verdad absoluta. Para Popper ninguna afirmación es absolutamente verdadera y definitiva. La verdad es un proceso en marcha, siempre abierto a correcciones, pero no es puramente pragmática. Lo objetivo ahora no es solamente lo contrastado objetivamente según reglas, sino también lo probado empíricamente. Se trata de que las teorías son verosímiles con valor informativo, aunque sean conjeturas contrastadas. El concepto de verdad es decisivo en el tránsito del nivel metodológico al epistemológico. Y ahora lo es el de *historia* y *cultura* para el paso al estado *metafísico-cultural*, objeto de la tercera parte. El proceso de la objetividad es intrínsecamente histórico. La cultura, el famoso tercer mundo, es objetivo en

cuanto el hombre se enfrenta a lo real llevando toda su carga biológica y socio-cultural. Es el medio en que se da la continuidad evolutiva en el orden cognoscitivo y la discontinuidad entre teorías, la crítica intersubjetiva y el incremento gradual del conocimiento.

También aquí Popper aparece en una vía media entre el esencialismo de la cultura, el espíritu objetivo a lo platónico, y el relativismo cultural sociologista. Esos dos extremos anulan la posibilidad de progreso. Las diferencias de niveles de nuestro mundo cultural, los hechos y los ideales, su generación y regeneración son los que crean el desarrollo histórico, manteniéndolo abierto al futuro.

La presente obra no solamente es una interpretación coherente, global y sistemática de Popper, sino que contiene la corrección de muchas desviaciones hermenéuticas, como las de algunos marxizantes y de la mayoría de los empiristas lógicos, que pretendieron acercar a Popper al neopositivismo, versión que queda desautorizada ya desde el primer nivel. Tampoco es Popper un logicista como afirmaron otros, ya que la lógica no es órgano de conocimiento, sino instrumento de crítica de teorías en cuya formulación intervienen factores extralógicos. También queda desautorizada la interpretación platónica del tercer mundo y la relativista. Son éstas las principales ideas de un libro que merece leerse con todo detenimiento. Tenemos aquí un nuevo Popper, más coherente y más humano, defendiendo la contingencia de la razón humana, en permanente creatividad y autocorrección, pero con un método racional que nos ampara contra el dogmatismo y el escepticismo. La obra lleva un importante prólogo de Pedro Cerezo Galán comparando los planteamientos de Popper con Kant y Hegel.

Vicente Muñoz Delgado

P. Palop Jonquères, *Epistemología genética y filosofía* (Ed. Ariel, Barcelona-Caracas-México 1981) 247 pp.

Estamos ante un gran libro de reflexión filosófica crítica sobre la Epistemología genética en la concepción de Piaget. Es posible que no se haya escrito otro libro tan profundo y tan agudo volviendo por los fueros de la filosofía, en contra de los pretendidos derechos de la Epistemología genética (E.G.), descubriendo su insuficiencia, sus contradicciones y numerosas deficiencias. Se realiza un examen pormenorizado de las doctrinas piagetianas relacionadas con la filosofía, con la epistemología filosófica y en sus fundamentos teóricos, analizando la estructura de la E.G. en sus diferentes planos: el plano de autoconcepción piagetiana, plano institucional y plano gnoseológico. La obra se divide en dos partes, distribuidas en once capítulos. La parte primera analiza las relaciones conflictivas entre E.G. y filosofía tal como Piaget las plantea, sobre todo a partir de *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* (París 1965), en contradicción con otras ideas del Piaget joven. Trata de profundizar en las causas de ese cambio, buscando las razones del tránsito del primer al segundo Piaget examinando las estructuras inconscientes que han presidido la elaboración de la E.G., cuya creación exigiría la supresión de la filosofía. Defiende apasionadamente el quehacer filosófico que nada puede sustituir ni siquiera la E.G., que está muy necesitada de la reflexión filosófica. El psicologismo epistemológico de Piaget es ya una opción filosófica y en cualquier caso la psicogénesis no puede diseñar los estadios de una ciencia, sino que sucede al revés, ya que la ciencia es la que sirve para fijar los estadios en la psicogénesis. La refutación del reductivismo piagetiano de la filosofía a la E.G. se hace desde la doctrina de la diversidad categorial de G. Bueno, que sostiene la imposibilidad de dar cuenta de las ideas filosóficas desde una sola categoría cualquiera que ella sea.

La segunda parte analiza los presupuestos teóricos y filosóficos de la E.G. estudiando su estructura y probando la imprescindible necesidad de la reflexión filosófica. El estudio de esta segunda parte se enmarca dentro de un proyecto más amplio, poniendo a prueba la eficacia de algunas doctrinas de G. Bueno sobre la lógica de las ciencias humanas, según las cuales para estudiar la estructura de cualquier teoría hay que investigar la autoconcepción que de ella se hacen los propios inventores y determinar el *plano institucional* en el que cada disciplina aparece como una especialidad más en la república de la ciencia y en el espacio sociocultural de nuestro mundo.

Pilar Palop realiza un examen profundo e interesante de dos dimensiones a lo

largo de las páginas de este importante libro. Por un lado, se hace una crítica de la representación y estatuto de la E.G. en la concepción de Piaget, señalando sus muchos defectos; frente a esa dimensión que refuta a Piaget, hay el aspecto positivo que determina el ámbito de efectividad científica de dicha disciplina y la naturaleza de la reflexión filosófica y su necesidad. Sobre el dato de la existencia de las ciencias, la filosofía, que no es un saber primitivo, debe ejercer su reflexión y su crítica para cotejar, analizar y depurar las ideas. Tal es el contenido y algunas de las ideas de un libro que merece estudiarse con detención.

Vicente Muñoz Delgado

R. Gabás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Pról. de J. Muguerza (Ariel, Barcelona 1980) 289 pp.

La obra de Habermas se encuentra entre las que despiertan más interés en nuestro tiempo. Sin embargo, su exposición sistemática ofrece todas las dificultades propias de una obra no determinada (Habermas nació en 1929), de su dispersión en medio de escritos heterogéneos que todavía no han confluído en una obra central y, finalmente, de una pluralidad de inspiraciones en la que resuenan las principales corrientes del mundo moderno y contemporáneo, lo cual llevó a uno de sus críticos a tacharlo de «eclecticismo». El autor ha hecho frente con decisión a estas dificultades y ha ordenado el disperso y complejo pensamiento del filósofo alemán con una notable coherencia y claridad.

El centro a que apunta esta filosofía la encuentra Gabás en la doctrina de la intersubjetividad: «El punto de vista sistemático por el cual adquiere una unidad estructural todo el pensamiento habermasiano» (p. 268). Heredero de la escuela de Francfort (cap. 1), ello no significa la defensa de una tesis determinada, sino una preocupación y un cierto modo de plantear los problemas que Habermas repiensa a una nueva luz. En algún sentido, el filósofo se instala en la encrucijada que exige una recuperación de la subjetividad plena por el camino de una sociedad humana y justa. Ello significa repensar el ideal burgués (cap. 2) que, desde el proyecto de una humanidad constituida por individuos libres, ha caído en la amenaza de la liquidación de la subjetividad bajo el anonimato de las fuerzas de la civilización técnica. El camino del marxismo (cap. 3) intentó rectificar esa desviación, pero Habermas encuentra un hiato entre el proyecto de Marx y los instrumentos teóricos elaborados por él y por los marxistas para realizarlo. Ese hiato intenta colmarlo Habermas fundamentalmente con una teoría dialéctica del conocimiento que, a través de la elaboración del concepto básico de «interés», presenta una alternativa crítica al modelo de la epistemología científica (cap. 4) del racionalismo crítico. La nueva mediación es buscada por Habermas en una teoría de la intercomunicación (cap. 5) en la cual, enlazando con la filosofía lingüística en su dimensión de pragmática del lenguaje, se busca una concepción hermenéutica de la verdad entendida primordialmente como consenso. Las dos grandes tradiciones del liberalismo y el socialismo, del idealismo y el materialismo son «reconstruidos» por Habermas a una notable distancia crítica en un pensamiento cuyo carácter prático parece apuntar a una ética de corte «dialogístico».

Esta obra, cuyo origen fue una tesis doctoral, lleva como epílogo la crónica de una entrevista del autor con Habermas, entrevista interesante porque apunta el camino hacia el cual se orientan las actuales preocupaciones del filósofo alemán. El mayor mérito del autor reside en conservar el nervio básico de ese pensamiento sin perderse en la multitud de caminos laterales en que está expuesto; interesado sin duda por el pensamiento que estudia, el autor no se ahorra sensatas críticas sobre las dificultades o ambigüedades del pensamiento estudiado, dificultades que Habermas tendrá que afrontar si quiere que su pensamiento cristalice finalmente en una postura concluyente. Aunque no es la primera vez que se trata en castellano dentro de una monografía el pensamiento de Habermas (cf. en esta revista 5, 1978, 492-93), no cabe duda de que la presente obra merece convertirse en marco obligado de referencia para todo estudio de Habermas; desde ahí podrán precisarse y prolongarse algunos puntos que aquí no podían ser afrontados con mayor detención sin romper la unidad de la obra.

A. Pintor-Ramos

G. Azam, *L'oeuvre de J. R. Jiménez. Continuité et renouveau de la poésie espagnole* (Libr. Honoré Champion, Paris 1980) 741 pp.

Este miembro activo del círculo de hispanistas de la Universidad de Toulouse, G. Azam, ya nos era conocido por otros estudios, especialmente por su ensayo: *Valeur métaphysique et poétique du Krausisme espagnol*. Pero esta tesis sobre nuestro premio Nobel, J. R. Jiménez, supera en mucho sus anteriores estudios por su amplitud y profundidad.

En cuatro partes divide la tesis. La primera, más bien introductoria, penetra en la intimidad psicológica de Juan Ramón, dando a conocer las raíces de su misterioso lirismo. La segunda centra a Juan Ramón en su contexto histórico, poético-filosófico, con un examen detenido sobre el modernismo, en su vertiente literaria y también teológica, deteniéndose en examinar el influjo en el poeta del modernismo ideológico de Unamuno. Igualmente se estudian las influencias de la poesía intimista vigentes entonces en Europa, sobre todo la sensibilidad andaluza concentrada entonces en la obra de Bécquer. Desde la historia de las ideas muestra el autor la presencia en Juan Ramón de la espiritualidad del krausismo y de algunas lecturas que hizo de Nietzsche. La tercera nos hace ver a Juan Ramón replegado sobre sí para registrar su propia intimidad que describe con suma delicadeza en *Diario de un poeta recién casado*. Aquí el tema de la mujer y del amor adquieren proyección de eternidad en lo que el comentarador llama «conquista mutua». La cuarta y última parte encara a Juan Ramón con la Transcendencia desde su monólogo interior. Es esta parte la de mayor relieve filosófico, máxime en los caps. IV y V, en los que se trata de aclarar el delicado y difícil tema de la interpretación juanramoniana de Dios. Al preguntarse Azam si Juan Ramón es un teólogo modernista, señala las fuentes de las que el poeta se satura en su inspiración religiosa. Es patente que Juan Ramón no quiere se le juzgue como ateo. Pero al mismo tiempo exige que toda explicación última tenga conexión con la immanencia vital. Se detiene el comentarista en exponer el prólogo, escrito en 1952 o 1953, en época ya tardía, a su obra: *Dios deseado y deseante*. De él deduce Azam, que el Dios de Juan Ramón es más bien un dios-conciencia, dios con minúscula, vivido desde la infancia hasta la vejez en los repliegues del propio espíritu.

Basta este breve resumen para advertir que nos hallamos ante una obra en la que poesía y filosofía se dan la mano. En este sentido la juzgamos un estudio modelo que es necesario repetir con otros poetas pensadores. La vida del pensamiento no sólo tiene como cauce la fórmula clara y distinta de la razón sino también el astro encendido del poeta.

Enrique Rivera

J. L. L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio D'Ors* (Espasa-Calpe, Madrid 1981).  
Selecciones Austral, n. 87, 339 pp.

Es una refundición de la primera edición de Madrid, EPESA, 1945. Lleva ahora 40 páginas de introducción de José Luis Abellán sobre la vida y el significado de Aranguren dentro de la cultura española contemporánea. El orsismo de Aranguren, según Abellán, consistiría en el intento de realizar un *catolicismo ilustrado* frente a la España conservadora y tridentina. Esta obra es la primera de su autor y pertenece a la primera época de la vida de Aranguren, cuando está preocupado por encontrar el sentido orsiano de una filosofía católica. Constituye la primera exposición sistemática y de conjunto de la filosofía orsiana, de lo cual no se había preocupado el interesado. La presente edición lleva también un nuevo prólogo de Aranguren, señalando los cambios que ha realizado y explicando las razones de haber seguido una vía media entre la simple reimpresión y la imposible reescritura totalmente nueva. La obra sigue estructurada en las tres partes de la primera edición. La parte Primera se basa principalmente en el Glosario y está hecha a base de la lectura directa del autor. Ahora se ha añadido el cap. VIII, *Determinación estética y ética de la filosofía de D'Ors* y el cap. IX, *Sentido ético de las ficciones novelescas orsianas* y un párrafo al último capítulo *La muerte de Eugenio D'Ors*, que ahora es el XII y en la primera ed. era el X. La parte segunda, basada en el curso dado en la Escuela Social de Madrid en 1944-45, sobre el sistema filosófico orsiano, su método y sus partes, se ve ahora incrementada en el cap. II con el apartado d,

*Sobre catolicismo como cultura* y el cap. III con el párrafo 6, *El mundo clásico de Eugenio D'Ors*. Amén de algún reajuste en los calificativos y adiciones menores, son las principales novedades de esta nueva edición. La parte III, que procede de conversaciones con el filósofo catalán y de informes de su ámbito doméstico, se basa principalmente en la *Heliomaquia* y se reproduce como en 1945. La obra fue muy importante cuando D'Ors era la primera figura intelectual de la España de la post-guerra, como señalaron las recensiones de entonces (Cf. *Pensamiento* 2, 1946, 203-11) y lo sigue siendo en la nueva situación actual. Las adiciones y la introducción de Abellán facilitan una estimación, con mucha mayor perspectiva histórica, de la cultura española en los últimos años.

Vicente Muñoz Delgado

M. L. Abellán, *Censura y creación literaria en España (1939-1978)* (Ediciones Península, Barcelona 1980) 316 pp.

El autor nacido en Barcelona en 1939, estudió sociología en París y fue profesor en Venezuela, Groninga y Amsterdam. En los últimos 7 años está dedicado casi de manera exclusiva al estudio de la censura literaria bajo el régimen del general Franco, tema sobre el que ha publicado diferentes trabajos, donde respira siempre por la herida del resentimiento. La presente síntesis sobre el tema se divide en tres partes. La parte I estudia las diferentes manifestaciones de la censura, en libros, revistas, cine, espectáculos, prensa y publicaciones periódicas. La parte II hace una exploración de la producción literaria española en relación con la censura, una encuesta a algunos escritores (1974), literatura publicada fuera de España, por motivos de censura, la producción inédita, censura por géneros literarios (novela, poesía, teatro), la censura de las editoriales por miedo a la censura, etc. La parte III estudia los motivos y criterios de los dictámenes censoriales. Finalmente, lleva tres apéndices sobre las normas generales de censura, una nómina del personal que interviene y las peripecias con la censura del manuscrito de Miguel Buñuel, *Un mundo para todos*. La obra parte del supuesto de que en ningún país democrático debe haber censura para las ideas y manifestaciones artísticas y es una pena que no se haga apreciación crítica comparada con la de otras naciones y con la misma II República española que, como dice en la p. 105, nota, «se practicó la censura en todas sus facetas, periódicos, libros, espectáculos». De todos modos se trata de una obra importante y algunas fuentes se utilizan por vez primera.

Vicente Muñoz Delgado

W. R. Darós, *Racionalidad, ciencia y relativismo* (Editorial Apis, Rosario, Argentina, 1980) 256 pp.

El presente libro aborda con profundidad uno de los grandes temas de nuestro mundo cultural, la racionalidad y su fundamento. El problema de fondo que late en todo es si nuestra racionalidad es un juego cultural, algo convencional y aceptado, o si hay un fundamento ordenador y transcendente que la haga normativa. Su preocupación fundamental es buscar una explicación que evite el escollo del *relativismo* y el del *uniformismo*. Encuentra una base para la solución en la analogía tomista del ser y de la verdad, que tiene una vertiente de uniformidad y otra de diversidad. Antes de desembocar en esa posición se hace un desarrollo histórico, que crea el clima propicio para preguntarse por el valor de la verdad y la manera de evitar el relativismo. Por ello, la obra se estructura en tres grandes capítulos, siendo los dos primeros los que preparan la necesidad de la solución propugnada en el tercero y último. En el primer capítulo, se indica el fundamento último que algunos atribuyen al conocimiento y al origen de la razón. Estudia la racionalidad a nivel vulgar, a nivel del hombre primitivo y sobre todo en las diferentes explicaciones filosóficas: racionalidad en las filosofías innatistas, en el empirismo clásico, en los estoicos, en Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Ortega y Gasset, H. Marcuse, L. Rougier, Raymundo Pardo, etc. Termina el capítulo comparando la doctrina del magisterio católico con la de los filósofos antes expuestos, señalando la necesidad de buscar un fundamento transcendente que dé sentido a la racionalidad. Pasa, luego, en el cap. 2, a estudiar la ciencia como estructura racional, es decir la racionalidad a nivel científico, distinguiendo la ciencia formal y la empírica, estudia después la construcción racional

de lo real según la escuela de Piaget, la construcción racional del lenguaje según la lingüística y la construcción racional de lo físico según la teoría de la relatividad. Este capítulo parece conducir al *relativismo* mientras que los filósofos, estudiados en el cap. 1, parecen exigir una respuesta última y universal que excluya el relativismo. Esta antinomia prepara el terreno para la solución que se propugna en el cap. final. Ciencia y filosofía deben complementarse y mientras la ciencia propende al relativismo, la filosofía busca un fundamento absoluto. El relativismo es una cuestión de medida y el modo de conocer intelectual mide la verdad de ese conocer. Pero esa forma de conocer no es totalmente ni trascendente ni contingente, es analógica, o sea, es una participación de la verdad trascendente, absoluta y divina. La verdad también es analógica, como el ente. Esta doctrina tomista explica la unidad y diversidad de la racionalidad sin caer en excesos extremistas. Por eso, más allá de las diversas fundamentaciones que se han dado de la racionalidad y más allá de las construcciones científicas de esa racionalidad en la ciencia, hay que admitir que nuestras verdades históricas y humanas adquieren pleno valor, aunque analógico, en una visión metafísica del mundo y del hombre. La razón y la racionalidad humana son históricamente pluriformes, diversas y contingentes, pero específicamente idénticas y uniformes. La analogía del ente, objeto formal inicial de la razón humana, es lo que fundamenta y constituye el pensar, a la vez, idéntico y diverso. Tales son las principales ideas y su ordenación en este importante libro, que pasa revista a la filosofía y a la ciencia desde la racionalidad, proponiendo una solución coherente a un problema acuciante.

Vicente Muñoz Delgado

M. A. Quintanilla, *Fundamentos de lógica y teoría de la ciencia* (Ediciones Universidad de Salamanca, 1961) 219 pp.

Esta obra constituye la primera parte, primer volumen, de un ambicioso proyecto de exponer la lógica formal en orden a sus aplicaciones metodológicas y científicas. En especial se considera que la lógica da la base para el análisis de la estructura de una teoría científica. Las teorías son sistemas deductivos, componente esencial de toda ciencia, y la lógica la define como una teoría matemática de los sistemas deductivos. Por ello trata de desarrollar la lógica como una «parte esencial de la teoría de la ciencia» (p. 15). Dedicó todo un capítulo introductorio al desarrollo de ese tema de la relación entre la lógica y la teoría de la ciencia. Quintanilla, para aplicar mejor esa doctrina, parte de la división dicotómica de ciencia en *formal* (lógico-matemática) y *factual* (Física, Sociología, etc.), considerando que todas las ciencias constituyen una realidad unitaria, con las teorías en forma de estructura deductiva. Esa noción de fuerte influjo neopositivista le viene muy bien para la finalidad de la presente obra. Los predicados, las proposiciones y las teorías son constructos, diferentes de la actividad psíquica, con cierta existencia puramente conceptual al modo de las entidades ficticias de una novela (pp. 20-21). Las teorías lógico-matemáticas se ocupan de constructos mientras que las ciencias fácticas de cosas y hechos. Pero los constructos aparecen en todas las ciencias y la teoría de la ciencia «es una teoría general de los constructos científicos» (p. 24).

Esta introducción sitúa el horizonte general del trabajo y el intento del autor. Otra peculiaridad de esta obra es la perspectiva algébrica en que se coloca y las nociones que añade de la teoría elemental de conjuntos. Por eso empieza con unas nociones matemáticas previas de conjuntos, retículos y álgebra de Boole. Esos conceptos preparan la exposición informal de la lógica de proposiciones realizada en el cap. III, y se precisa más a nivel formal en los caps. siguientes, con una versión algébrica de la lógica de proposiciones, esa misma lógica como sistema de reglas de inferencia, al modo de los métodos N de Gentzen, y como sistema formal axiomático, tanto a nivel de teoría como metateoría lógica. Una de las nociones claves que el autor tiene el máximo interés en esclarecer es la de sistema deductivo y estructura abstracta (pp. 30, 50-1, 69, 93, 119-20, etc.) que realiza a través de la noción de retículo, álgebra de Boole y filtro. La obra es importante y tiene las novedades indicadas. La elección del horizonte algébrico tiene ventajas, pero es una notación muy pobre y en las pp. 73-88 echa mano de expresiones como Fx, Fa, Gb, etc., que pertenecen a la proposición analizada en predicado y sujeto, lo que puede originar confusiones. También me habría gustado una mayor explicación acerca del isomorfismo

entre clases y proposiciones en el cap. III y IV. El mismo problema se presenta cuando identifica predicado con función proposicional (p. 72), lo que por lo menos puede inducir a confusiones y con mayor razón al ejemplificarla, como de ordinario, con una variable de predicado aplicada a un individuo. Este primer volumen lleva ejercicios al final de la mayoría de los capítulos, ampliaciones bibliográficas y dos apéndices con una lista de teoremas y otra de metateoremas. El segundo volumen ha de ser mucho más interesante y deseamos que aparezca pronto con el sentido de responsabilidad y competencia que resplandece en esta primera parte.

Vicente Muñoz Delgado

*Variables políticas de la integración andina* (Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, s.a. [hacia 1974]) 358 pp.

Del 23 al 27 de septiembre de 1973 el Instituto de Ciencia Política y el Centro Universitario del Desarrollo Andino, con el apoyo de la Universidad Católica de Chile, organizaron en Santiago de Chile un Seminario Internacional con este tema: *Variables políticas de la integración andina*. Este volumen recoge una selección de los trabajos presentados. En tres partes están enmarcados estos trabajos a los que precede una *Introducción*. En ella Eduardo Frei, Expresidente de Chile, expone los conatos que se han hecho para lograr que el Pacto Andino haya llegado a ser una realidad política. Por el Acta de Bogotá en 1966 se acordó y organizó el Pacto Andino, del que se han derivado un conjunto de consecuencias fructíferas. Pero es necesario, añade, movilizar más las fuerzas sociales para darle una eficacia mayor.

En la primera parte se exponen por eminentes personalidades de la política y de las ciencias jurídicas los antecedentes históricos del proyecto de integración: 1) La integración patrocinada por Bolívar. 2) Los esfuerzos hacia una integración ante el hecho de la fragmentación iberoamericana. 3) El área latinoamericana del Libre Cambio (ALALC). En la segunda parte se hace primeramente un estudio sobre los Actores Políticos en el proceso de integración andina, para precisar ulteriormente esto mismo en diversas Repúblicas: Chile, Venezuela, Colombia, Bolivia y Perú. En la tercera parte se examina la integración andina dentro del contexto internacional político-económico.

El lector percibe el *maremagnum* de problemas económico-social-políticos que se abordaron en este Seminario Internacional. Imposible poder pedir una solución categórica a los mismos. Pero es altamente aleccionador percibir a través de las diversas intervenciones la inmensidad de los problemas planteados y el necesario pulso, firme y seguro, que es necesario tener para resolverlos. Desde la vertiente de las doctrinas apenas se recuerdan éstas. Si más de una vez se ha afirmado que la filosofía iberoamericana es primariamente una filosofía práctica, halla aquí un apoyo. Pero sería lamentable dejar a un lado los grandes principios del Derecho de Gentes que tanto desarrollo han tenido con motivo del descubrimiento y organización de América.

E. Rivera

*Archivo dominicano. Anuario I, 1980. Instituto histórico dominicano de San Esteban* (Salamanca 1980) 335 pp.

En enero de 1975, adscrito al famoso convento de San Esteban de Salamanca, se crea el *Instituto histórico* y el Anuario que presentamos es el órgano de expresión de su actividad científica. Consta de tres partes que publican tres grupos de documentos de distinta temática. La primera inaugura una sección, a cargo del gran investigador P. Ramón Hernández, y comienza publicando la edición crítica, fiel y cómoda, de las *Actas* de cuatro capítulos provinciales (Salamanca 1489, Toro 1493, Piedrahita 1495 y Avila 1496), además de un apéndice al Capítulo de Avila. Va precedida de una introducción que describe los manuscritos conservados, el contexto histórico de dichos Capítulos y su temario. La segunda parte, a cargo del malogrado, recientemente fallecido, P. Antonio Gutiérrez, contiene la presentación y edición crítica del llamado libro «Becerro de 1513» del Convento de San Esteban de Salamanca, que consta de 33 capítulos, resume muchos documentos y da a conocer la vida conventual desde la reforma iniciada en 1486. La parte tercera se refiere a la historia de la restauración de la Provincia dominicana de España y está a cargo del



ya citado Ramón Hernández. Publica tres grupos de documentos relacionados con la exclaustración de 1835-36: número de religiosos y conventos, situación de los conventos en el momento de la enajenación y paso de la exclaustración a la restauración en 1879. La edición de cada documento, sobre esos temas, va acompañada de una presentación.

Ante este contenido y la seriedad científica con que se publican los documentos y se ambientan, no es necesario encarecer la enorme importancia de esta publicación, ahora iniciada, para la historia patria y en particular de la Iglesia española. Sobran elogios y le deseamos larga vida, muchos éxitos y que las demás familias religiosas imiten este ejemplo, en un momento de tanta frivolidad.

Vicente Muñoz Delgado

J. Echarri, *Humanismo científico y humanismo natural* (Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1979) 483 pp.

La obra es una antología de los principales ensayos publicados por Jaime Echarri desde 1937. Tratándose de un período tan largo de tiempo, es obvio que la temática varíe bastante, en conformidad con los intereses y modas de cada época. Lo que distingue a la mayor parte de los ensayos es su cuidadosa fidelidad a las directrices del Magisterio Eclesiástico y el frecuente y afortunado recurso a categorías del filosofar de Suárez, frente a la formulación y resolución de nuevos problemas. No se trata de repetir viejas doctrinas, sino de mostrar su fecundidad ante nuevas situaciones y problemas. La temática es muy variada, pero siempre dentro de lo que podríamos denominar Filosofía de la Naturaleza en sentido amplio: hay ensayos dedicados al problema del espacio, al determinismo, al origen del hombre, a determinadas épocas o autores de la Historia de la Ciencia, etc. Es la obra de quien pone una cierta solidez científica en el fondo de sus especulaciones sobre el mundo y el hombre. La impresión, por otra parte, es magnífica, lo que hace fácil y agradable la lectura material de la obra.

M. Arranz

Varios, *Las culturas y el tiempo* (Sígueme, Salamanca 1979) 288 pp.

Una serie de especialistas, representantes de diversos ámbitos culturales y bajo los auspicios de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, son quienes colaboran en la redacción de una obra que tiene más ambiciones que logros. Las distintas aportaciones, a veces realmente extrañas y variopintas, intentan mostrarnos cómo se vive la temporalidad en ámbitos sociológica y culturalmente distintos. Ello no deja de tener un cierto interés, que con frecuencia no supera el nivel de lo meramente anecdótico. Tras una larga introducción de Paul Ricoeur, van desfilar ante nosotros representantes de las culturas china, india, bantú, judía, cristiana y musulmana. El valor de las aportaciones es desigual. Pero no deja de ser culturalmente interesante el comparar concepciones tan dispares en torno a lo que Heidegger consideró el existencial por excelencia de lo humano.

M. Arranz

Varios, *El tiempo y las filosofías* (Sígueme, Salamanca 1979) 311 pp.

Aunque publicados en España simultáneamente, en realidad, media un espacio de tres años entre la aparición del anterior y la del presente volumen en la edición original francesa. Se trataba de completar filosóficamente el primer volumen. Y aunque es filosofía lo que en el título se nos anuncia y en el prólogo se define el análisis filosófico «como una decantación del fondo originario y original de las culturas», lo que en este segundo volumen encontramos es sociología cultural más que filosofía. Si exceptuamos algunas contadas aportaciones el punto de vista filosófico brilla por su ausencia. De nuevo, y tras una nueva y esta vez confusa introducción de Paul Ricoeur, desfilan ante nosotros representantes de la India, África o el Japón tratando de hacernos comprender cómo se vive el tiempo en sus culturas. Es de destacar un estudio histórico-hermenéutico de H. G. Gadamer.

M. Arranz

T. Calvo Buezas, *Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano* (Ediciones Encuentro, Madrid 1981) 393 pp.

Se describe en este libro el origen y desarrollo de un movimiento social. Bajo el liderazgo de César Chávez, un grupo de campesinos mexicanos lanza su grito de ¡huelga! el 16 de septiembre de 1965 en California. Comienza así la lucha reivindicativa más importante del movimiento campesino en los Estados Unidos. Nace, al mismo tiempo, un movimiento que exalta los valores de la minoría chicana y lucha contra la opresión de la supremacía blanca de los anglosajones. La reivindicación campesina se extiende a otros Estados. El movimiento chicano se extiende a otros hispanos y a otros grupos que se sienten identificados con la lucha por la liberación de las condiciones inustas en que se encuentran las minorías étnicas.

El autor no se limita a narrar la historia del movimiento. Intenta comprender los factores estructurales que lo provocaron, la forma de llevar a cabo la lucha reivindicativa, los mitos, ritos y símbolos que lograron unificar personas y grupos con intereses diversos y también con diversas situaciones desde el punto de vista económico, social e incluso étnico. El enfoque antropológico predomina sobre el histórico.

El marco teórico en el que se encuadran los análisis no procede de una teoría única. Se aprovechan teorías diversas como punto de referencia cuando se cree que pueden arrojar luz sobre un fenómeno concreto o sobre un aspecto particular del mismo.

Es notable el esfuerzo del autor por penetrar en el conjunto de mitos, ritos y símbolos que contribuyeron a crear la unidad e identidad del movimiento chicano y le impulsaron a realizar gestas memorables en estos últimos años. La interpretación que hace de ellos el autor me parece, en algunos casos, muy discutible. Pero el tema es espinoso y es bien sabido que la Antropología Cultural todavía no dispone de criterios universalmente aceptados a la hora de interpretar mitos, ritos y símbolos. Por otra parte, este estudio antropológico tiene la gran ventaja de que concede la palabra constantemente a los protagonistas del drama social y cultural. Expresan sus reivindicaciones a través de proclamas, cantos, teatro, poesía, escritos numerosos en periódicos y revistas. Con el material consignado, el lector podrá hacer su propia interpretación del movimiento chicano.

José M.<sup>a</sup> Rodríguez

C. Díaz, *¿Es grande ser joven? Diálogo pedagógico con una juventud sin maestros* (Ediciones Encuentro, Madrid 1980) 204 pp.

Se trata de un análisis crítico de la mentalidad y de las crisis de los jóvenes contemporáneos. El autor es consciente de que, precisamente a causa de su criticismo, no es bien visto ni por la izquierda ni por la derecha. Rehúsa, por sistema, mitificar una etapa de la existencia humana, aunque en este caso analice una etapa cada vez más larga, influyente y conflictiva.

Desde el punto de vista psicológico, estudiado en el primer capítulo, la juventud es vista como una edad de venturas y desventuras, de acentuadas tensiones, de comportamientos que deben ser sometidos a revisión y crítica. Hay que denunciar la contestación de toda autoridad, incluso legítima y enriquecedora, mientras se aprovecha el capital del papá de turno para vivir en el confort. Es preciso decir que no puede ser gratificante para el joven la búsqueda del ocio por encima de todo, ni la huida patológica de todo aquello que implique sacrificio y ascesis. Es pura retórica adherirse con entusiasmo a proclamas ecológicas sin preocuparse de encontrarles una base ética. Es lamentable que jóvenes y ya menos jóvenes sólo se sientan felices cuando se perfila en el horizonte un aumento de sueldo y la posibilidad de hacer la puñeta al patrón. Es contradictorio abominar del Estado y proponerse como meta de la vida convertirse en su funcionario para trabajar poco y sentirse seguro.

Al estudiar el universo pedagógico del joven, en el segundo capítulo, se hace una crítica severa de la pedagogía tradicional. Pero los nuevos pedagogos liberacionistas no reciben mejor tratamiento. Un proyecto educativo realista ha de intentar conjurar libertad y necesidad.

El capítulo tercero está dedicado al universo religioso o para-religioso del joven.

Se critica a la institución eclesial, pero también a los que la rechazan por comodidad, porque les disgusta ser interpelados. Los defectos reales o supuestos de la Iglesia funcionan como puro pretexto. Otros buscan formas extrañas de religiosidad que sólo sirven para la evasión. En no pocos aparece un gusto morboso por lo sectario, por jugar a la herejía, por las rebajas teológicas. El autor ironiza en torno al «progre» que saca el pecho y dice: ¿Qué hace un tío tan estupendo como yo en una institución como ésta?

Carlos Díaz escribe con un estilo desenfadado. Y llama a las cosas por su nombre. Su libro no tiene grandes pretensiones científicas, pero ayuda a comprender a la juventud.

José M.<sup>a</sup> Rodríguez

C. Díaz, *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad* (Ed. Encuentro, Madrid 1980) 200 pp., 22,5x15 cm.

Carlos Díaz se muestra en todos sus trabajos preocupado por el tema ético. Recibió estímulo para ello en sus tempranos contactos con la obra de Mounier, y durante un cierto tiempo dio salida a las que en el fondo son sus más personales preocupaciones en «coqueteos» con el ideal libertario. Ahora se declara de vuelta de esas andanzas para afirmarse en una línea ética de inspiración cristiana, inspiración que, por otra parte, nunca había abandonado.

La peregrinación que el autor ha hecho hasta ahora no ha sido vana. Ha dejado atrás sus «maniqueísmos», y, aunque no parece liberado de formularlos en clave nueva (así al menos es como acierto a leerle yo), se muestra ostensiblemente seguro de haber puesto rumbo a su identidad.

Analiza con conocimiento de causa la literatura anarquista, dedicando apartados especiales a nombres sueltos que estuvieron en la cresta de la ola o se han aupado a ella oportunísticamente. Ajuste de cuentas sus páginas con las convicciones libertarias que le sedujeron, son más genéricamente ajuste de cuentas con la civilización prometéica que caracteriza a la modernidad. Entiende que Prometeo no es la solución; y frente a la ética del goce, el dominio, del progreso, ética en suma autocrática endiosadora, pone la ética cristiana de la gratuidad.

Libro con aire de *retractario*, que se mueve entre muy variado y sugerente saber humanístico, acaba siendo una *confessio* (ambas cosas en el sentido agustiniano). Análisis meditativo melancólico, creo que da pie para que sus virtuales opositores le encuentren de tono «decadente». Si tiene razón en lo que escribe, me temo que muchos lectores no se la darán. Su «contra Prometeo» pienso que acentúa demasiado los cargos «contra» la modernidad. En cuanto la ciencia (prometéica) es forma animadora de esa modernidad consigue digerir todos los alimentos que le echen, los pagados como los gratuitos. El Prometeo en cuestión no devora sus propias entrañas, más bien convierte en entrañas suyas todo lo que cae dentro del alcance de una veracidad que no parece destinada a saciarse. Es la «religión» de los tiempos en que vivimos y, como todas las religiones, se las arregla para asimilar las heterodoxias que se van produciendo dentro de ella o contra ella. Yo no dejaría la ética en poder de Prometeo, lo que significaría negarla, pero me esforzaría por pensarla contando con ese incómodo huésped.

S. Alvarez Turienzo

X. Rubert de Ventós, *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica* (Ed. Península, Barcelona 1980) 320 pp., 20x13cm.

Que «el contenido de un libro puede ciertamente indicarse mediante un par de frases» (según Hegel) no es tan seguro en todos los casos, por ejemplo el presente. Los editores lo resumen así: «Una crítica descaradamente subjetiva del "espiritualismo" que impregna hoy nuestras prácticas e instituciones: la política y la información, el erotismo y la cultura». El autor lo pone también bastante fácil: «Precisamente porque no ha alcanzado "el seguro camino de la ciencia", la filosofía ha de hacer explícitos los prejuicios, preocupaciones o expectativas desde las que habla. Y esto es lo que se intenta en los dos primeros capítulos "especiales" donde se describe el imperio del Sentido en tres ámbitos concretos: el cultural, el político,

el informativo». Pero esa facilidad resulta un tanto dificultosa de seguir desde el momento que: «en el texto se pasa del análisis a la propuesta, de ésta a la denuncia, de la denuncia a la evocación...; se engarzan en él observaciones personales con investigaciones en curso y con piezas de evidencia; se salta de la psicología a la lingüística, de la historia a la filosofía, de la antropología a la sociología». Mi resumen de contenido sería éste: «Una especie de "mas allá del bien y del mal" traducido a "más allá del mercado de signos"». Habitante de un medio saturado de sentidos, el autor se sitúa ante él en disposición inversa a la de los clásicos. «Pues si ellos tuvieron que *asignar* a las cosas un nombre que las rescatara del caos de la analogía universal y las hiciera cognoscibles y controlables, quienes vivimos ya bajo el imperio de la producción y distribución industrial del *logos* tenemos que empezar más bien por hacerlas experimentables a pesar del signo que traen ya adherido: es decir, por *de-signarlas*». Al fin y al cabo, obra «socrática», que toma el camino de hacerse el ignorante (o el loco) para poder decir lo que piensa. Se entiende como obra de «sociología crítica», con «vago marxismo de bolsillo», que, sin embargo, tapa la boca a cualquier principio o base determinante del proceso de la realidad, para ponerse en ella el autor a hablar por sí mismo, desde su propio lugar y su propia piel. También como el Nietzsche de *Más allá del bien y del mal* sus páginas contienen una denuncia sin concesiones de la modernidad. Obra sugerente de «pensamiento», seguramente es un cumplido para el autor añadir que no es obra de «ciencia», de estricto «conocimiento». Su lectura da que pensar, pero es dudoso que de ella se salga más informado, salvo por lo que su contenido tiene de acopio rapésico de los heteróclitos saberes antes mencionados. Hay en ella otras curiosidades, como la de imprimirse el «Prólogo» al final del libro y la de archivar las citas también en ese final, suprimiendo correspondencias de llamadas, que se suplen con la indicación de página. Lo que encuentro más interesante en el escrito es la «actitud», que se nos resume en la p. 287. A resultados de ella el autor dice que es su «primer libro de estética»; mientras que «los anteriores eran, en buena parte al menos, sólo sobre estética». Pero no se tome tampoco a la letra esta última «asignación».

Confesaré que no puedo reprimir cierta preocupación ante la especie de malthusianismo cultural que se practica en este libro, al ver desaguado tanto bebé con la no demasiada agua de la bañera destinada a su limpieza. (Me refiero al frecuentemente citado proverbio inglés: "When changing we must be careful not to empty the baby with the bath in mere reaction against the past").

S. Alvarez Turienzo

X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristiana. Introducción al misterio de Dios* (Ed. Sígueme, Salamanca 1981) 512 pp., 21,5x14 cm.

Como todo —o casi todo— en este libro tiene estructura triádica, también la tiene su índice: I, Experiencia; II, Experiencia religiosa; III, Experiencia cristiana.

La primera parte constituye el punto arquimédico en el que se apoya la reflexión y la alimenta. Ese punto arquimédico es el hombre como ser de experiencia. El término experiencia cubre aquí una área semántica que se trata de delimitar, pero que trasciende toda delimitación. La parte segunda se consagra a presenciar la «experiencia religiosa». El autor lo hace básicamente por vía testimonial, recogiendo y examinando posiciones como las de Zubiri, Rahner, Barth, Schleiermacher, Otto... Por su cuenta discute las eventuales limitaciones de las versiones indicadas del tema, así como su relación o posible complementariedad. En la tercera parte estudia la hierofanía personal de Jesús, la universalización de su experiencia y la profundización de la misma en su apertura a Dios.

Dejando aparte la valoración teológica del escrito, deseo indicar un par de cosas sobre su estructura conceptual y sobre su marcha metodológica. La primera sería la siguiente. El arranque y apoyo de la exposición es antropológico, en función de una experiencia no restringida a la que da lugar la racionalidad a toda prueba de la ciencia, aunque se tome en cuenta, sino la que se abre simbólicamente a «intuiciones significativas», a la «iluminación vital», a la «comunicación personal»; en suma, al «sentido». Me pregunto si tal noción de experiencia puede servir de punto arquimédico alguno, y no más bien —y sólo— a un discurso de convicción personal, respetable, pero dudosamente «significativo» en orden a abrir y cerrar cuestiones

sometidas a debate público. Segunda observación. Entiendo que el punto de vista antropológico, esto es, el de abrir la investigación desde el hombre (y su experiencia) es definitivamente «ilustrado». Pero observo que ese punto de partida es prácticamente escamoteado apenas puesto en escena, para saltar desde él a todo lo que la «ilustración» dejó en entredicho; la memoria de tradición y la esperanza de trascendencia. Y me pregunto al respecto si los discursos usuales de resolución humanista o los que se vuelcan sobre el sentido toman suficientemente en serio la obra de la «ilustración», o, por decirlo más genéricamente, la obra de «crítica» que da origen, no sólo a la ciencia, sino a la cultura de modernidad. De otra forma el punto arquimédico que dé seguridad al «argumento» puede quedar reducido a mera finta verbal que se utiliza para reacomodarse en la perennidad de una tradición (de pasado) o bien se reformula ésta en perenne historia de futuro (trascendimiento o utopía). También podría preguntarse si, dado que hoy es el lenguaje el lugar estratégico de discusión de los contenidos de cultura, no hubiera sido deseable una mayor atención a ese punto.

De todos modos he de añadir que la arquitectura del libro está bien triangulada (me refiero de nuevo a la recurrencia en él de momentos de factura triádica), y resiste las observaciones que puedan hacersele.

S. Alvarez Turienzo

C. I. Massini, *La revolución tecnocrática* (Ed. Idearium, Mendoza-Argentina, 1980) 178 pp., 19x11,5 cm.

Confía el autor (catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Mendoza y de Teoría del Estado en la Universidad Nacional de Cuyo) que su libro «contribuya en alguna medida al esclarecimiento de ciertos conceptos fundamentales de la política de nuestro tiempo». Los conceptos en cuestión pueden verse reflejados en los títulos que forman el índice: «La revolución tecnocrática», «Sobre justicia y marxismo», «Tomás Moro: su significación en el nacimiento de la edad moderna», «Conocimiento ético y técnica», «La concepción realista de la política». Títulos convergentes por su tema, aunque reunidos aquí desde diversas procedencias.

Encuentro particularmente interesante el primero y el segundo. En todos ellos se incide en mostrar la desconexión entre ciencias y humanidades, entre política y ética, determinada por los cambios que sufre Occidente con el paso de la mentalidad tradicional de raíces greco-cristianas a la mentalidad secular e innovadora moderna. No oculta el autor los recelos que en él provoca el curso tomado por la cultura, que viene secando las fuentes de la vida, los intereses humanos profundos, en nombre del dominio externo de la realidad y de la eficacia. No es por ello añorante de un ideal de pasado. La bibliografía que maneja no marcha en esa dirección. Más bien, haciendo un balance de ganancias y pérdidas, contribuye a estimular la función crítica de nuestras sociedades en orden a orientar los pasos adelante en una historia que todos vemos podría hacerse en forma más integrada. No acaba uno de entender por qué extraño arte de predefinición dogmática —es decir acrítica— sólo tienen en el mercado aceptación de «verdaderos críticos» los autores que sin más compromiso rompen con el pasado para empezar de cero, ahorrándose así el arduo trabajo de discernimiento aplicado a un legado de tradición multiseccular.

S. Alvarez Turienzo

L. Cuéllar Bassols, *El hombre y la verdad* (Herder, Barcelona 1981) 324 pp., 21,5x14 cm.

El título *El hombre y la verdad* es ambicioso, no cabe duda. Sin embargo, su tema es muy concreto, aunque se diría que en exceso especulativo, como lo indica ya el título del primer capítulo: «La creencia en la verdad absoluta». Ve el autor esa creencia minada por escepticismos y agnosticismos, frente a los cuales (cap. II) intenta una recuperación, que, en cuanto a actitud y método, tiene ecos agustinianos, por otra parte confesados. Acertadamente se nos sugiere que el libro podría leerse a modo de «itinerario del hombre hacia Dios *per veritatem*», y que en el desarrollo temático van implicados intereses autobiográficos. No es seguro que a lo

ambicioso del tema corresponda una exposición del mismo satisfactoria, al menos para la clase de lectores más exigentes.

S. A. T.

C. Mellizo, *La región de lo incierto* (Ed. El Autor, s.l., 1981) 124 pp., 22,5x15 cm.

Bueno es dejar constancia de esta colección de «ensayos», algunos de los cuales son trabajos de investigación muy ceñida en cuanto a texto y metodología. De todos ellos escribe el propio autor: «Volver a Hume, resucitar algunos nombres de la cultura hispánica y hermanar literatura y filosofía bajo un solo título han sido las intenciones de estos sobretiros. Además de ello, tiene este pequeño libro un propósito clarificador, el único, como quisiera, capaz de redimirlo». En efecto, se vuelve en él sobre Hume, ya desde su tesis doctoral explorado por el prof. Mellizo, cuyo estudio se codea con el de Francisco Sánchez. Hay también páginas sobre Azorín, E. Sábato y J. L. Borges. La familiaridad con aquellos filósofos escépticos, cuya obra el autor sigue investigando, ha influido sin duda en su forma expositiva, que sin duda cumple su deseado «propósito clarificador». Dos de los capítulos del libro fueron publicados en estas mismas páginas de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. También el resto apareció antes en otras Revistas.

S. A. T.

R. Fernández Carvajal, *El lugar de la ciencia política* (Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia 1981) 456 pp., 22x16 cm.

Reconoce el autor que su libro puede presentar visos de tener «una organización interna un tanto compleja». El grueso de su desarrollo entra en un solo capítulo, que va desde la p. 19 hasta la 314, titulado «Ciencia política y formación humana». Se completa con otros tres más cortos sobre problemas epistemológicos, sobre diversas actitudes ante la ciencia política, más algunos «Apéndices». La «complejidad» de la obra —que la tiene— no es sin embargo tanta como para que no pueda dárseos su resumen breve y completo en el «Prefacio».

En el enunciado de la extensa sección primera se indica ya la intención del libro, interesada por una «ciencia política» no disociada de la «formación humana», entendiendo, al modo socrático, fundidos al «científico político» y al «educador político». La cualidad mental que se requiere para el saber político queda sometida a tres condiciones: no ser «político»; no impartir falsa seguridad; no romper la «unidad de la experiencia política». Cada una de estas condiciones es examinada con detención. En relación con ellas se revisa cuanto de más importante ofrece el pensamiento occidental sobre estos estudios. La posición de Fernández Carvajal es clara y firme. Conoce la «modernidad», pero no muestra idolatría alguna por ella. No se suma a ninguna de las escolásticas actuales en el tratamiento del tema, ni por el lado de los científicos dialécticos ni de los científicos analíticos. Se hace cargo de que pueda ser tachado de «escolástico preconiliar» a su vez. Pero no teme el dictado, y, con buen conocimiento de causa, busca sus fuentes de inspiración en Aristóteles, aunque depurado en contraste con toda la investigación posterior. No transige con las dicotomías modernas que, desde Descartes, buscando saber seguro, rompen con la unidad de la experiencia. Discute la escisión kantiana entre teoría y práctica y la posterior entre hechos y valores. Tampoco le inquieta mantener una pureza metódica que pueda ganar en objetividad lo que pierde en realidad. Conoce muy bien el prurito de ser «científicos» que tiene hoy ganados a los estudiosos, pero, tratándose de temas humanos, piensa que no pueden dejarse de lado los tradicionales servicios de la filosofía. Su libro se atiende, no obstante, a los cánones de una exposición rigurosa, operando con un modelo claro de referencia, que reformula y completa el esquema de las cuatro causas aristotélicas. De ningún modo hace obra como la que suelen hacer los que hoy solemos llamar «intelectuales» («cerebros verdes» dados a extrapolar sus pocos o muchos conocimientos de varia cultura a campos sobre los que carecen de competencia).

Especialmente interesante encuentro el apartado que versa sobre el método de la política y la ciencia política, poniendo en conexión el tipo de argumentos al caso con la vieja retórica, con lo que Aristóteles entendía por «dialéctica» o «lógica de lo probable». En dicho apartado se acerca el autor notablemente al núcleo más vivo de las discusiones epistemológicas del presente, y no sólo por lo que afecta a las

ciencias del hombre y en concreto a la política; se acerca a esa zona de interés y es muy consciente de ello. La manera como lo hace puede resultar esclarecedora para los que, preocupados por el mismo tema, carecen del saber clásico de que dan muestra estas páginas. R. Fernández Carvajal es un profesor meditativo, que lleva decenios explicando Derecho político en la Universidad de Murcia, deliberadamente distanciado de la «política» de gallinero, pero interesándose por la «unidad de la experiencia» en cuestión. Se estará de acuerdo con él o no en lo expuesto en esta obra, pero el que quiera formular sus desacuerdos, que procure hacerlo a su altura intelectual y con su honestidad moral.

S. Alvarez Turienzo

A. Badawi, M. Cruz Hernández, J. A. García-Junceda, S. Gómez Nogales, R. Muñoz, *Milenario de Avicena* (Instituto Arabe de Cultura, Madrid 1981) 99 pp.

Con ocasión del milenario del gran pensador árabe, Avicena, tuvo lugar en Madrid un coloquio internacional, cuyas *Actas* recoge este volumen que presentamos. De los cinco estudios, tres de ellos entran de lleno en la historia general de las ideas.

A. Badawi estudia la penetración de Avicena en el ambiente árabe español, que fue más difícil de lo que comúnmente se cree. Aquí se nos describe la polémica suscitada con este motivo.

Extraordinariamente interesante es la investigación de S. Gómez Nogales, sobre «el misticismo persa de Avicena y su influencia en el misticismo español». Analiza en qué sentido Avicena puede ser considerado como un místico, tesis no compartida por todos los investigadores, y en qué manera algunas de sus ideas han podido influir en la gran escuela mística española. Al subrayar Gómez-Nogales que «defienden que Avicena es un auténtico místico Massignon, Corbin, Goichon y otros», debiera determinar previamente qué notas deben considerarse como característica de la vida mística. De lo contrario no hay posibilidad de diálogo sobre la cuestión.

Rafael Muñoz aborda el tema de la existencia de Dios en Avicena. Después de tanto como se ha escrito sobre ello, viene a ser este estudio un resumen que proporciona, al mismo tiempo, material para nuevas investigaciones.

De curiosidad típicamente cultural puede considerarse el simpático estudio de Cruz Hernández sobre la teoría musical de Avicena. Ciertamente que en la edad media la teoría musical tenía mejor puesto en la filosofía que en el día de hoy. Algo semejante hay que decir del estudio de J. A. García-Junceda en el que se contrasta la «meteorología de Aristóteles» con el «de mineralibus» de Avicena. Investigación de innegable valor para la historia de la ciencia.

Avicena, sin duda alguna, queda honrado en su milenario con estos cinco estudios.

E. Rivera