

E) FILOSOFÍA

JULES GIRARDI, *Dialogue et revolution. Croyants et non-croyants pour un monde nouveau.* Les Editions du Cerf. Paris 1969, 288 pp.

El P. Girardi es conocido por su valentía y por la audacia de sus posiciones. En esta obra aborda el candente problema de las relaciones entre creyentes y no-creyentes, buscando un punto de partida común en la problemática del humanismo y sus valores. Frente al ateísmo, el Vaticano II ha centrado su respuesta al problema del hombre en la afirmación de su dignidad y de una cierta autonomía del mismo. Pero, el cristianismo nunca es un puro humanismo y para el cristiano la autonomía del hombre nunca es absoluta. De ahí surge el tema de la integración de los valores inmanentes y de los trascendentes, como centro de reflexión teológico-filosófica y como plataforma de diálogo con los no-creyentes. Se intenta buscar un equilibrio entre la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre. Desde esa posición, el cristiano es capaz de subsumir los valores humanos y denunciar, al mismo tiempo, el profundo empobrecimiento que hace de lo humano el marxismo.

Girardi se acerca a esa problemática dentro de una filosofía de la existencia y de la historia, atendiendo a las exigencias del contexto cristiano.

El primer ensayo, el *Vaticano II frente al humanismo ateo* (pp. 11-84), sitúa el cuadro de la investigación, partiendo de la toma de conciencia de la Iglesia ante las realidades humanas, distinguiendo los niveles de diálogo con el marxismo: epistemológico, científico, ético, metodológico y de cosmovisión. El capítulo II, *Desmitificación y ateísmo* (pp. 85-122), examina algunos aspectos de la crítica atea de la religión. La desmitificación la toma en un sentido amplio, aplicable a toda la historia de las ideas. Dentro de esa crítica general de las representaciones y de los valores, se sitúan las desmitificaciones parciales, pertenecientes todas a un gran movimiento dialéctico de la historia, que permite descubrir las antinomias entre naturaleza y persona, objetividad-subjetividad, experiencia-metafísica, unidad-multiplicidad, factores intelectuales y factores extraintelectuales, conciencia-religión, ser y valor, etc. Termina con una comparación entre la desmitificación atea y la desmitificación religiosa. El cap. III, *Secularización y sentido del problema de Dios* (pp. 123-148), analiza especialmente el componente axiológico de la secularización para centrarse en el contexto adecuado de la hermenéutica contemporánea. El ensayo siguiente analiza la negación de Dios fundada en la afirmación del valor absoluto del hombre (pp. 149-170). Un importante capítulo está dedicado a reflexionar sobre los fundamentos de una moral laica (pp. 171-196), buscando la solución en la relación entre el orden del valor y el del ser y ahondando en la noción de persona para fundamentar los valores, sin olvidar la parte de Dios. El capítulo *Revolución y ateísmo* (pp. 197-213) presenta una filosofía de la revolución desligable de sus conclusiones ateas. Pero, eso implica graves consecuencias en la renovación del pensamiento cristiano, en la actitud ante la fe, en los cuadros culturales en que se ha expresado el mensaje religioso y en el mismo sistema especulativo en que han de colocarse esas perspectivas.

Finalmente, un último apartado está dedicado al *diálogo y revolución*, analizando sus resultados, sus límites y las perspectivas que ofrece, indicando que debe mantenerse siempre en una perspectiva histórica y cambiante como la misma cultura. Tal es el conjunto de problemas, estudiando con agilidad y cierta profundidad, no exenta de riesgos de los que es consciente el autor.

El ateísmo, su problemática y la del humanismo solamente puede tratarse de una manera global, ya que afecta a la renovación doctrinal y vital de la Iglesia. El diálogo con el humanismo ateo llevará consigo una nueva síntesis de valores, nuevos modelos de vida en los que el cristianismo tiene mucho que decir y que aportar. El desafío ha sido lanzado con audacia por el mismo Concilio Vaticano II y a los pensadores cristianos compete ahora seguir esa línea de pensamiento abierto al mundo (diálogo) y abierto al futuro (revolución).

Vicente Muñoz

WALTER SCHULZ, *Wittgenstein, La negación de la filosofía*. Trad. castellana de José Montoya Saenz, Colección «Molino de Ideas», núm. 6. Madrid, G. del Toro 1970, 115 pp.

Consta esta obra de tres capítulos encaminados a esta finalidad: someter a análisis crítico la intención de Wittgenstein de negar la filosofía que es el condicionamiento de su pensamiento desde su mismo fundamento.

Como hay diferentes interpretaciones de W. que no convencen a Schulz, se impone el examen crítico de los textos. El primer capítulo (pp. 9-54) realiza un estudio extenso del *Tractatus* y en el segundo (pp. 55-95) de las *Investigaciones filosóficas*. Finalmente el tercero (pp. 97-113) señala el puesto que merece W. con su análisis del lenguaje, dentro de la historia cultural.

En cuanto al primer capítulo, me parece que se interpreta el *Tractatus* acercándolo demasiado al neopositivismo del Círculo de Viena y partiendo de éste. Igualmente creo que merece una valoración más positiva desde un punto de vista filosófico, por ej., el atomismo lógico y ontológico. Otras interpretaciones son dudosas incluido el sentido que se da a palabras fundamentales. Lleva mucha razón Schulz cuando destaca las vacilaciones de W. que imposibilitan interpretaciones tajantes.

El *Tractatus* negaría la filosofía porque corta, por eliminación, toda relación dialéctica entre el mundo y el sujeto consciente, suprimiendo la subjetividad refleja.

El capítulo segundo se centra especialmente en el estudio de los famosos «juegos de lenguaje». La intención profunda de W. es recurrir a las formas vitales del lenguaje que se garantizan a sí mismas en su empleo, tornando superflua toda filosofía. El juego de lenguaje tiene así su propia realidad que se completa en sí misma. Schulz dilucida los principales problemas que plantea, como los del *Verstehen* y *Meinen*, dentro de las relaciones dialógicas con otro. Igualmente destaca la problematicidad de la sensación y del dolor, interpretados desde los juegos de lenguaje, ya que se fundan en la subjetividad que se autoreflexa al referirse a los demás y W. quiere eliminar la subjetividad.

Schulz ve en los «juegos» un intento de corrección frente al neopositivismo, pero en W. continúa siempre una gran ambigüedad entre una concepción conductista y no-conductista del hombre. Reconoce que W. sigue siendo un filósofo que discurre acerca de la filosofía, aunque ésta debería quedar eliminada en favor de los juegos de lenguaje, que son fenómenos inexplicables, solamente constatables y de los que únicamente se puede decir que se juega a ellos. Así W. contribuye al establecimiento de un funcionalismo positivista, cuyo rasgo característico es la carencia de reflexión dialéctica del hombre sobre sí mismo. La obra de Schulz es profunda e interesante en sus observaciones. Critica bastantes de las múltiples interpretaciones dadas al pensamiento de W. Piensa que W. es una contradicción, porque filosofa para negar la filosofía. También se podrá decir que la misma exposición de Schulz es contradictoria, porque pone el énfasis en que W. niega la filosofía, pero que W. «es, a pesar de todo, un filósofo y que continúa siéndolo... Constantemente torna a filosofar sobre la filosofía. Desde luego, siempre bajo el punto de vista de que la filosofía debe quedar eliminada a beneficio de los «juegos de lenguaje», pero esta eliminación no se produce realmente nunca» (pp. 59-60).

La analítica del lenguaje de W. merece un puesto entre la filosofía actual del lenguaje, la de un Fodor y un Katz por ej., y el estructuralismo reciente, ocupando un estadio intermedio entre esos desarrollos y el primitivo neopositivismo lógico. Schulz piensa que los filósofos del lenguaje actuales de Oxford y Cambridge han sido influidos por W., al poner al lenguaje como principio de la filosofía. Pero esa interpretación se halla en oposición a W. que pretende negar toda la filosofía en el sentido occidental que va de Sócrates a Sartre.

Tal es el resumen doctrinal de esta obra cuya traducción y presentación al público español me parece muy acertada, ya que se trata de un estudio profundo, aunque discutible en varios aspectos, y suministra material de reflexión sobre un filósofo de primera categoría en la consideración del mundo actual y del que en España no se ha estudiado casi nada.

Soslayo problemas de traducción, por ej., respecto a las dos ya famosas ediciones y traducciones inglesas que tanto han dado que discutir, porque ni Schulz ni el autor de la versión española parecen haberse preocupado nada al respecto. No puede bastar la edición alemana, dado que las dos inglesas son cuasi auténticas y en inglés vivió W. Me refiero, sobre todo, al *Tractatus*.

Vicente Muñoz

THOMAS J. BLAKELEY, *La teoría soviética del conocimiento*. Trad. española de José Pascual López. Colección «Molino de Ideas», núm. 5. Madrid, G. del Toro 1969, 200 pp.

Blakeley, un conocedor notable del tema, aborda aquí el problema del conocimiento en sus aspectos básicos, dentro de la actual filosofía soviética. En nueve capítulos expone, con abundancia de citas, la situación histórico-doctrinal de tan importante cuestión.

El primer capítulo expone el desarrollo de la teoría del conocer en sus períodos más capitales y en los autores de mayor relieve (pp. 7-21). Siguen las características generales de la teoría marxista-leninista del conocer, explicando su puesto dentro del materialismo, tanto dialéctico como histórico. La conciencia que interpreta el conocimiento es una propiedad de la materia como el movimiento, el espacio y el tiempo. De ahí surge la gran dificultad de determinar, dentro del cuadro básico del marxismo, la relación entre los procesos mentales y los procesos físicos, a poría ya presente en Lenin cuya ambigüedad origina diferentes interpretaciones. Otro difícil problema es el de la interrelación entre dialéctica, lógica y teoría del conocer, que da lugar a diferentes posturas y a variadas interpretaciones de los clásicos del materialismo dialéctico. Blakeley, desde ese enfoque básico, indica el camino por donde se desarrollan los expositores. El tercer capítulo (p. 43-66) enumera los postulados fundamentales de la teoría del conocer, como la doctrina de Lenin de que el pensamiento es una fotografía de la realidad, la verdad como correspondencia entre la dialéctica subjetiva y la objetiva, la *praxis* como base del conocer y como criterio de verdad, lo histórico como dialéctica y lo lógico como dialéctica subjetiva. Esos dogmas fundamentales condicionan la especulación soviética y originan algo así como una especie de «escolasticismo». Otro capítulo dilucida las funciones, juicio y razonamiento (p. 67-90), destacando la tradición psicologista y señalando cómo los problemas clásicos están presentes, quiérase o no. Lo mismo sucede con las que llama formas cognitivas básicas (generalización, análisis, síntesis, abstracto-concreto, deducción-inducción, hipótesis, teoría, ley etc.). (p. 91-104).

Como hasta hace poco los soviéticos permanecieron algo aislados del movimiento de la lógica formal se retrasaron en el estudio de la metodología científica y lógica de la ciencia, problemas de clasificación del saber, etc. Eso es la causa de que se preocuparan menos de esos problemas, ya ventilados recientemente. El aislamiento aludido produjo elaboraciones, aplicando el método dialéctico, con cierto sentido ontológico-psicológico (p. 105-117).

Para completar esa exposición da una reseña de las críticas que los soviéticos han hecho de las doctrinas «burguesas» acerca del problema epistemológico. Según el autor, se distinguen todas por su tono agresivo y por su bajo nivel científico (p. 119-142). Otro capítulo está dedicado a la historiografía soviética del conocer, que distingue cinco períodos: primitivo o prefilosófico, esclavitud (filosofía antigua), feudal (filosofía medieval), capitalista (filosofía moderna) y, finalmente, la aparición de la filosofía socialista. Resulta sumamente curioso saber que «la inmensa mayoría de los filósofos soviéticos» dependen, en su información, del conocido librito del P. Bochenski, *La filosofía actual*. Blakeley reseña igualmente a la posición soviética ante los principales movimientos actuales, como neopositivismo, filosofía analítica, neoescolasticismo, existencialismo, etc. (p. 143-180).

Finalmente, el autor consagra el último capítulo (p. 181-188) a la valoración positiva y negativa de la doctrina soviética del conocer. Como notas positivas enumera: el tomar el dato inmediato como punto de partida del filosofar mantenido siempre de manera coherente; el considerar todo lo que existe como básicamente inteligible al modo racionalista; el enfoque sistemático que evita cuidadosamente aislar la epistemología de la ontología dialéctica y de la lógica; la noción de «reflexión» como propiedad general de la materia que permite relacionarla con la doctrina de Teilhard; el intento de aproximar la verdad-coherencia a la verdad-correspondencia; distinción entre pensamiento dialéctico y dialéctica del pensamiento. Todo eso supone una aportación positiva y un acercamiento al mundo occidental que beneficiaría a ambos lados, haciendo más factible un diálogo enriquecedor.

Como elementos negativos señala el excesivo dogmatismo y el apego intransigente a los clásicos del marxismo; la confusión crónica entre lo fisiológico y lo psicológico. De ello se origina un *escolasticismo* y un *eclecticismo* que daña al pensamiento serio e independiente.

Tal es el rico contenido de esta interesante obra, de excelente presentación tipográfica y esmerada traducción. Ha sido un acierto su inclusión en la colección «Molino de Ideas», que tanto enriquece el material de reflexión que necesita el español en la actualidad.

Vicente Muñoz.

MARINA DA PONTE ORVIETO, *La Unidad del saber en el neopositivismo*. Trad. española del original italiano por Angel Rábade Currás, Madrid, G. del Toro, 1969, 140 pp. Colección «Molino de Ideas», núm. 4.

Orvieto estudia aquí el problema de la unidad del saber científico en la famosa *Enciclopedia de la Ciencia Unificada*, publicada en Chicago a partir de 1937 en pequeños volúmenes. Tiene una introducción y un primer capítulo para situar el tema, dentro de las grandes tesis empirismo lógico. Señala la incapacidad neopositivista para entender el problema de la filosofía y de la metafísica, al no darse cuenta de la problematicidad de la experiencia y al exagerar el valor absoluto de la investigación científica. Por la misma razón, tampoco es capaz de interpretar rectamente la historia de la filosofía. El verdadero interés del neopositivismo está en el papel capital que concede a la lógica. Pero como ésta es analítica y *a priori*, es extrínseca a la experiencia, resultando curioso que un elemento exterior venga a unificar la multiplicidad experimental. Señalados los puntos fundamentales e indicadas algunas observaciones críticas, pasa a estudiar el problema de la unificación del saber por medio de la unidad del lenguaje y por medio de la unidad de método. Son las dos partes principales de esta exposición.

La unidad por medio del lenguaje la estudia confrontando a Carnap con Morris. Esto significa la confluencia del empirismo lógico, en su marcha hacia Usa por la presión del nazismo, con el behaviorismo de la escuela de Chicago. Certeramente señala la autora que no fue posible la fusión de esos dos movimientos. Por eso, los tres consabidos niveles de la semiótica, a saber sintaxis, semántica y pragmática son valorados de diferente manera por los empiristas europeos y por los miembros de Chicago (Morris, Dewey, Bloomfield). La unidad por medio del lenguaje científico ya no fue posible, porque hay dos enfoques diferentes: el conductista de Chicago y el fiscalista de Carnap, Neurath, etc., procedente de Europa. Lo mismo va a suceder respecto a la concepción acerca de la estructura de la experiencia: no habrá unificación entre el ala europea y la americana.

La parte segunda estudia la *Unificación* de la ciencia por medio del método o paso de la experimentación de los fenómenos a la sistematización. Estudia las fases de la experimentación y observación, los conceptos empíricos, etc. También aquí descubre varias teorías fundamentales entre los autores de la *Enciclopedia*. El método de la ciencia es el análisis lógico de los conceptos empíricos. Después lo aplica a diferentes ramas del saber como la física, biología, ciencias sociales, ética. Señala que existe ahí una dualidad que difícilmente se puede tratar de la misma manera, la ética y la física, por ejemplo.

Tal es el contenido de este libro. Marina da Ponte Orvieto ha escrito un libro diáfano, sin fórmulas matemáticas, sin tecnicismos excesivos. Es un libro asequible al público filosófico en general. Ha señalado certeramente la divergencia fundamental, verdadera duplicidad de teorías, en los mismos fundamentos de la *Enciclopedia* que pretendía sentar las bases de la *Unificación*. Pero, me parece, que simplifica demasiado los problemas. Le habría sido de suma utilidad, por ejemplo, atender al *Der Logische Aufbau der Welt* de Carnap para ver cómo se puede lograr la unión entre lo analítico y lo sintético. Pienso que en el fondo no comprende la grandeza de un Carnap, aunque señale con agudeza algunos defectos fundamentales de todo el neopositivismo. La obra original está escrita en 1965. Tal vez debiera haber señalado la evolución de Morris en *Signification and Significance*, 1964 y también la evolución de Carnap hacia la semántica con la sucesiva liberación del empirismo. Está muy acertada al centrarse en los diferentes folletos de la *Encyclopedia of Unified Science*, pero la evolución posterior ilumina grandemente la problemática intrínseca del neopositivismo.

Los problemas del libro son, pienso, mucho más graves y profundos tanto que se consideren en la solución neopositivista del período estudiado, como que se los examine en sí mismos o en su evolución intrínseca.

El libro es, sin embargo, de gran utilidad para el común de los filósofos, ignorantes de la técnica, y sobresale por su sencillez y claridad. La traducción es esmerada, excelente la presentación tipográfica.

Vicente Muñoz

SERGIO RÁBADA ROMEO, *Estructura del conocer humano*, 2.º ed. G. del Toro, 2.º. de Colección «Molino de ideas», núm. 1. Madrid 1969, 268 pp.

Sergio Rábade, catedrático de la Universidad Central de Madrid, es hoy uno de nuestros mejores pensadores por la profundidad de sus meditaciones y el conocimiento de la historia de los problemas. La obra que presentamos es la segunda edición, en la que se añade el cap.

2.º acerca de la actitud crítica y algunas correcciones y aditamentos de menor relieve. Con ella se inaugura una nueva colección de estudios filosóficos que gráficamente llama «Molino de Ideas».

El primer capítulo, *Precisiones en torno al conocer* (pp. 7-38) da una panorámica de la complejidad de los problemas cognoscitivos, destacando su carácter unitario como un aspecto del dinamismo total del hombre y sus diferentes niveles como proceso de objetivación.

El cap. II, *La actitud crítica* (pp. 29-37), hace ver el desarrollo histórico de la misma desde el formalismo griego hasta la madurez kantiana, que alcanza la máxima radicalidad. El cap. III, *Conciencia e intencionalidad* (pp. 39-78), analiza la conciencia desde el punto de vista gnoseológico, a nivel fenomenológico, crítico y transcendental, señalando su bilateralidad por la radicación en el sujeto y su tensión esencial al objeto. Estudia, de manera especial, la intencionalidad desde los escolásticos hasta Brentano y Husserl, como justificadora de la transcendencia del conocimiento humano. El cap. IV, *Las estructuras aprióricas y la noción de objeto* (pp. 79-173) es de los más importantes. Admira mucho a Kant como centro de los diferentes planteamientos del conocer. Estudia aquí la naturaleza y diferentes sentidos del *a priori*, efectos del *apriori* en el proceso cognoscitivo, sus caracteres, su aplicación y ámbito, su historia desde los griegos hasta Kant. Se detiene especialmente en el estudio de las funciones aprióricas en Husserl, Max Scheler y Hartmann. Rábade acepta la existencia del *apriori* subjetivo y objetivo como elemento indispensable para la explicación del conocer humano.

El sujeto del conocimiento (pp. 175-222) con sus diferentes funciones y sus varias concepciones, el sujeto empírico y transcendental en diálogo permanente con la historia de la filosofía, es el objeto del cap. V. Finalmente el cap. VI *Criterio y límites del conocimiento humano* (pp. 223-261), estudia los criterios de verdad y certeza, los límites fácticos y teóricos con sus niveles y criterios.

Lo primero que llama la atención es la agilidad y claridad con que se mueve el autor en un terreno tan difícil y su constante diálogo con los autores clave en gnoseología, sobre todo Descartes, Kant y Husserl. Todo esto sin servilismo de ninguna clase, sino con intento crítico de valoración, realizando siempre una reflexión de primera mano.

La postura gnoseológica de Rábade es de un equilibrio muy matizado, que permite evitar los extremismos del realismo y del idealismo transcendentalista, corrigiendo tesis fundamentales de la filosofía greco-escolástica. Así Rábade admite el *a priori* y concede la primacía al sujeto con la filosofía moderna. Eso le permite mantenerse realista negando el paralelismo y la correspondencia entre el conocer y lo real. Así logra lanzar el puente desde la inmanencia, sin sostener la asimilación formal y la relación *logos-esencia* de la filosofía antigua.

Buen comienzo para la colección «Molino de Ideas», con una obra de esta envergadura que supone una importante contribución, con muchas ideas originales; al mismo tiempo, es una ayuda para la lectura de obras gnoseológicas capitales, tan difíciles de estudiar con seriedad.

Vicente Muñoz

SOREN KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*. Trad. de Demetrio G. Rivero. Ediciones Guadarrama. Madrid 1969, 245 pp.

Páginas muy significativas del pensador danés. Se enfrenta en ellas con el tema del pecado y con el peor de todos los pecados: la desesperación que culmina en el escándalo.

Kierkegaard repudia decididamente la noción de pecado tal como la formuló la filosofía de Hegel, es decir, como mera negación. Igualmente se niega a ver en el pecado un mero proceso de ignorancia, siguiendo la vieja concepción socrática. El pecado, para el pensador danés, consiste sustancialmente en la rebeldía de la voluntad ante la exigencia del Otro, «*la infinita diferencia cualitativa*», Dios. El pecado se agudiza y llega al paroxismo en la desesperación que puede tomar doble vertiente: una, que desciende por los senderos de la debilidad o cobardía; la otra, que asciende por los atajos de la obstinación. Por la primera el hombre renuncia a querer ser lo que Dios quiere que sea. Por la segunda se obstina en querer ser él mismo, como realidad desvinculada de Dios. Este ya enorme pecado de obstinación prepara para la suprema potenciación del mismo, que es el escándalo. Por escándalo entiende Kierkegaard la desesperación del perdón, el hacerse imposible al hombre el sentido hondo del cristianismo como mensaje de reconciliación y de salvación. Por él se cierra el hombre a sí mismo toda posibilidad de vinculación a la «*Infinita diferencia cualitativa*».

Mucho de aceptable tiene en esta obra Kierkegaard. Sus análisis del pecado llegan hasta

la intimidad de la propia conciencia. Pero nos parece que toda esta concepción del pecado se halla lastrada por ese alejamiento de Dios, significado por la fórmula: «*infinita diferencia cualitativa*». Levanta esta idea tal muralla entre Dios y el hombre que es muy difícil salvar este obstáculo. Kierkegaard no ha comprendido suficientemente que la Encarnación, el Dios-hombre que se ha acercado a la humanidad como buen Pastor y buen Samaritano, ha acortado la distancia que separaba al hombre de Dios, hasta hacer a Dios tangible para el hombre. Por otra parte, la «*infinita diferencia cualitativa*» lleva inviscerada un agnosticismo teológico, constitutivamente falso.

Otro elemento valioso que constatamos es el concepto de *religación*, en cuanto vinculación a Dios, negada por el hombre al obstinarse en su pecado. El prologuista afirma que aquí se inspiró X. Zubiri para sus análisis de la *religión* como *religación*. Indudablemente, es ésta una idea muy fecunda que todavía pide ulteriores desarrollos. Por mucho que en la calle se proclame la *muerte de Dios*, éste vive y vivirá en la conciencia que el hombre tiene de su vinculación a lo trascendente. Esta vinculación levantará una protesta contra toda clase de ateísmo en las almas reflexivas.

E. Rivera de Ventosa

NIKOLAUS VON KUES, *Von der Allgemeinen Eintracht*. Ausgewählte Texte mit einer Einführung herausgegeben von K. G. Hugelmann. Vorwort von W. Wegener. Stifterbibliothek, Salzburg 1966, 115 pp.

Se nos da en este pequeño libro una colección de textos de Nicolás de Cusa en torno a la *concordia universal*, la *coincidencia de los contrarios* y la *paz*. Así se dice en la presentación del mismo. Pero de hecho no corresponde el contenido a este programa. Pues tan sólo se recogen textos de tres obras: *De concordia catholica*, *De auctoritate praesidentis in Concilio generali* y *De pace fidei*. Es decir, de tres obras en las que el gran Cardenal aborda el tema *socio político-eclesial* de su tiempo. Ahora bien, Nicolás de Cusa veía en la «*coincidentia oppositorum*» un principio metafísico antes que un principio socio-político. Y este principio metafísico lo desarrolla en otras obras de las que no se extracta ningún texto. De aquí el que esta selección nos parezca que peca de un poco unilateral, recopilada más desde las preocupaciones circunstanciales de nuestro momento histórico que desde una visión profunda de la misma doctrina de Nicolás de Cusa.

El que tan sólo se nos dé la traducción alemana sin el texto latino correspondiente limita el uso de esta colección al círculo de dicha lengua. Las breves introducciones del traductor orientan sumariamente en la lectura del texto.

Enrique Rivera de V.

ALEXANDER GOSZTONYI, *El hombre y la evolución*. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin. Traducción por Diorki. Studium, Madrid 1970, 229 pp.

La presente obra es un estudio fundado en los escritos del discutido jesuita. La intención confesada de Gosztonyi es representar al hombre en todas sus dimensiones partiendo de la idea clave de una evolución cósmica. Terminología y método dependen del pensar filosófico. La fenomenología theilhardiana así como su monismo y panteísmo se matizan en sentido aceptable. Describe, sin criticar, el problema general de la evolución, sus fases: cosmogénesis, materia y psique, biogénesis, cerebralización y noogénesis. En los capítulos 15 y 16 expone la cristogénesis, para terminar (c. 17) con un estudio valorativo de la filosofía antropológica de Chardin.

Para el autor la aportación más importante de Teilhard es su perspectiva religiosa, integrada en una cosmovisión sin excepciones, aunque advierte «que ningún incrédulo, si no es tocado por la gracia, llegará a la fe por las ideas de Teilhard». Para los críticos este entronque de la ciencia y la religión es el punto más discutido. Opino que para conocer en su conjunto la doctrina filosófica del autor del *Phénomène humain* es valiosa ayuda la lectura de esta obra de Gosztonyi.

L. Arias

JORGE A. INSUA, *Introducción a la Psicología Médica*. Edit. Columbia. Col. «Nuevos Esquemas». Buenos Aires 1970. 408 pp., 10,5 x 17,5 cms.

El presente libro es complementario del que publicó el A. en 1966, bajo el título: *Psicología Médica*, y viene a ser en parte — como nos advierte el A. (p. 9)— un desarrollo de su primer capítulo.

El A., que es profesor de Psicología Médica en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, vio la necesidad de escribirlo, al darse cuenta de la dificultad que encierra para universitarios, médicos y psiquiatras, el comprender lo que es la disciplina.

La noción de Psicología Médica la deduce el A. del aspecto humano del encuentro médico-enfermo. La verdad es que quien hojee los índices de los libros publicados sobre la materia, se dará cuenta de la necesidad de concretar el «objeto» de esta rama de la Psicología. Hay quienes simplemente entresacan de los tratados de Psicología General los conceptos que interesan a los médicos, pero parece acertado pensar que puede aspirarse a dar una unidad más intrínseca al objeto de esta disciplina.

Creemos que este libro puede aclarar este concepto y prestar un servicio útil a todos los dedicados a la medicina. El primer capítulo lo dedica el A. a establecer una relación entre Psicología y Medicina en orden a delimitar campos. El segundo trata de la Historia de la Psicología Médica, aunque — a decir verdad — es más bien un esbozo de Historia de la Medicina lo que el A. ofrece (por más que en cada siglo dedique un apartado a la Psicología, es a la «Psicología General», no a la «Médica»). El tercer capítulo estudia la relación médico-paciente; y el cuarto trata de la relación entre la Psicología Médica y las ciencias que participan en la salud pública y mental.

La amplia bibliografía que cierra el libro, con 217 títulos, es lástima que no acoja a algunos autores publicados en lengua castellana, como Frobes, Lindworski, Lavaissiere. Suponemos que la edición habrá sido cuidadosamente revisada, pues el ejemplar que hemos manejado carece de las páginas 81 a 96, inclusive.

A. Roldán

GÜNTER ROHRMOSER, *Théologie et aliénation dans la Pensée du jeune Hegel*. Beauchesne. Paris 1970, 120 pp.

Este opúsculo es la traducción del alemán de una tesis de habilitación, defendida en la Universidad de Colonia.

El autor reconoce que «el problema de saber cuál es la esencia del pensamiento de Hegel y qué puesto ocupa en la historia, de ningún modo ha recibido una respuesta definitiva satisfactoria». Todavía más, «ni siquiera están claros los problemas elementales, indispensables para una interpretación objetiva» (p. 7). Después de una serie de enconadas disputas, prolongadas durante más de 130 años entre los mismos hegelianos, reconocer tal estado de dudas es tanto como confesar la dificultad (¿imposibilidad?) de acuerdo y la obscuridad del filósofo alemán.

Rohrmoser, consciente de todo esto, procede con cautela y con respeto hacia Hegel. Este no es idealista (p. 15) ni panteísta (p. 17). En esta tesis se examinan principalmente los escritos de Hegel joven, como el título indica. Tiénense en cuenta las opiniones de Marx, Lukács, Kojève, Heidegger... acerca de este mismo tema. Rohrmoser las juzga imparcialmente, sin seguir las en todo. La suya se centra en esto:

Hegel, en sus primeros escritos, coteja el cristianismo con la Sociedad civil: tiene en cuenta la situación religiosa (el protestantismo alemán) y la política de su tiempo (el Estado prusiano y aquella sociedad): el pietismo y una corriente filosófica revolucionaria. La obra de Jesucristo ocupa un lugar central, contra lo que frecuentemente se hace ver en las exposiciones de Hegel.

La religión cristiana proclama la libertad del hombre (del individuo, sujeto); el Estado, según Hegel, hace posible que esa libertad pueda expansionarse aún públicamente, socialmente. De modo que el plan de Dios, manifestado en Cristo, se realiza en la Naturaleza y en la Historia (En esta solución de Hegel se apoya Marx para pronunciar su famosa frase: «La religión es el opio del pueblo»).

Nos parece que con el esclarecimiento aportado por esta tesis, Hegel sale muy favorecido.

Pelayo de Zamayón