

Crítica de libros

SULZ, Walter: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Aesthetik*. Neske Verlag, Pfullingen (Alemania Federal), 1985. 528 pp.

¿Cómo se presenta la realidad *aquí y ahora*? La filosofía de Walter Schulz, tal como nos la manifiesta en su obra fundamental *Filosofía en el mundo cambiado (Philosophie in der veränderten Welt*, 1.ª ed. 1972, 5.ª ed. 1984) y en otros escritos, responde, sobre todo, a esta pregunta. La realidad *aquí y ahora* se le presenta como un acontecer en que se entrelazan sujeto y objeto a la manera de un mutuo condicionamiento, como un proceso *dialéctico*. Renuncia a ofrecer una interpretación definitiva de lo que es el mundo en su conjunto. Más modestamente se afana por reducir a un común denominador los distintos y divergentes fenómenos de nuestra época, a fin de lograr una delimitación de la situación en su conjunto respecto del pasado y cara al futuro.

Le sirve de inspiración, para esta concepción de la filosofía, la afirmación hegeliana de que «la filosofía es su tiempo captado en pensamientos». Se comprende que en sus exposiciones ocupe un puesto central la subjetividad histórica, el hombre. En *Yo y mundo - Filosofía de la subjetividad (Ich und Welt - Philosophie der Subjektivität*, 1979) muestra con gran amplitud que la autocomprensión y la comprensión del mundo se entrecruzan mutuamente, pero que la subjetividad es el factor más influyente sobre su concepción de la realidad. Defiende una subjetividad autorreflexiva. Toda su filosofía es una autorreflexión del hombre actual sobre sí mismo, los fundamentos de su presente y el futuro que le espera.

Ni siquiera las ciencias positivas son comprensibles sin el recurso a la *subjetividad reflexiva*. Que puedan prescindir de la fundamentación filosófica para sus propios desarrollos y aplicaciones técnicas no significa que la filosofía haya perdido su papel respecto de ellas. Papel que sólo puede ser ejercido por filosofías que lo sean verdaderamente, no por filosofías que, como la de Wittgenstein, constituyen una *negación de la filosofía (Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, 1967).

Las obras de Walter Schulz, a pesar de la gran atención que presta al pasado filosófico, no buscan la mera información o investigación histórica. Quiere desarrollar «las estructuras de un concepto de realidad a la altura de los tiempos —*eines zeitgemässen Wirklichkeitsbegriffes*—». Su exposición crítica de los temas centrales del pensamiento occidental contiene a la vez una defensa del sentido y posibilidad de la filosofía en el momento actual.

Dentro de esta perspectiva se inscribe su nueva obra *Metafísica del fluctuar - Investigaciones para la historia de la estética (Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, 1985)*. Análisis y reflexiones, que han aparecido ya en otras obras, se aplican aquí al campo del arte. Consta de un prólogo y cinco partes. Aunque en algunas partes predomina el enfoque histórico y en otras el sistemático, nunca dejan de estar presentes explícita o implícitamente ambos enfoques.

Las partes primera, tercera y quinta dan preferencia a la orientación histórica. Analizan la estética de los grandes filósofos desde Grecia hasta el momento actual y las implicaciones estéticas peculiares del desarrollo de la novela contemporánea. Especial atención merecen algunos pensadores y novelistas: Platón, Plotino, Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Bloch, Adorno, Sartre, Dostoiewski, Kafka, Musil, Joyce, Beckett... Noto una total ausencia de la filosofía y literatura hispanas.

En las partes segunda y cuarta predomina el punto de vista sistemático. La segunda parte expone los principios y conceptos fundamentales que determinan todo el libro. El principio central es la *autoconciencia*, no entendida en el sentido absoluto de la filosofía idealista, «sino en cuanto yo del hombre finito que se relaciona consigo mismo» (p. 134). Relación consigo mismo que es inseparable de su relación con el mundo. En la cuarta parte se prosiguen estos análisis, intentando radicalizarlos desde la presente situación. Puesto que la metafísica clásica, con su función fundamentadora del arte, pertenece al pasado, Walter Schulz se pregunta si esto significa la superación de cualquier tipo de metafísica. Tal cuestión se considera esencial para la filosofía y para la determinación del puesto y función del arte en general.

Llegamos así al punto nuclear de la obra. La única metafísica hoy posible es una «metafísica del fluctuar —*Metaphysik des Schwebens*—». El sujeto, sobre el que reflexiona la filosofía, no puede asegurar en un sentido único y firme su relación con el mundo y consigo mismo. La palabra *Schweben* posee respectivamente un aspecto negativo y positivo: significa carencia de seguridad, pero también apertura de un campo indefinido de posibilidades. En la metafísica del fluctuar se parte virtualmente de una posición de seguridad y, aunque se considera una ilusión, se tiende a construir una ontología de la realidad que proporcione seguridad al hombre. La superioridad de este tipo de metafísica se muestra en su capacidad de problematizar cualquier posición, por segura que parezca, incluido el conocimiento de las ciencias.

Gran importancia reviste la metafísica de la fluctuación —*Schwebe*— para entender el arte actual y cualquier otro arte, pues sería propia del arte la ambigüedad de la fluctuación: una mezcla de apariencia y realidad, de verdad y mentira, de intuición y reflexión. El misterio y la fascinación del arte residiría en la ambigüedad in-

soluble de estas determinaciones mutuas y contrarias. El arte se sustraería a cualquier interpretación definitiva. No existirían certezas incommovibles. Parece normal, por tanto, que Walter Schulz se pregunte: «¿No es el arte el lugar propio de una metafísica de la fluctuación?... ¿No corresponde la metafísica del fluctuar, cuando adquiere figura en el arte, a la esencia propia de la metafísica: superar y trascender lo dado, mientras se lo transforma excediéndolo hacia sus posibilidades ocultas de esencia, que no se han de comprender definitivamente y que quizá no las hay como definitivas?» (p. 14).

La filosofía de la subjetividad no ha muerto. Buen testimonio de ello tenemos en esta obra, fruto maduro de una rigurosa trayectoria filosófica. Pero no busquemos por sus páginas a la Subjetividad Transcendental o al Yo Absoluto: una filosofía de la subjetividad al estilo de la de Kant o Hegel. El yo del que se nos habla es el yo del hombre concreto y limitado en su relación dialéctica con el mundo. No se cree posible un saber absoluto al estilo de Hegel. Se lo considera como culminación de la metafísica tradicional. Y a cualquier reflexión metafísica sólo le corresponde un carácter hipotético.

Sin embargo, la defensa de la filosofía que aquí encontramos produce una cierta sensación de desamparo. ¿No se deja arrastrar el autor, catedrático de filosofía en Tubinga desde 1955 hasta 1978, por un excesivo pesimismo gnoseológico? ¿No exagera al valorar las implicaciones antropológicas y estéticas de la metafísica del fluctuar, negando prácticamente nuestra capacidad de adquirir algunas certezas metafísicas consistentes?

Ildefonso Murillo

VAZQUEZ, Juan: *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*. Anthropos, Barcelona, 1986. 198 pp.

Se suele aceptar comúnmente que el tema central de la filosofía del siglo XX es el lenguaje, que el positivismo lógico y la filosofía analítica —a los que me referiré en adelante para abreviar como «el paradigma analítico»— son básicamente filosofías del lenguaje y que ambos tienen su origen en la obra de G. Frege. Partiendo de estas premisas, que son ciertas en lo fundamental, se suele pasar a inferir que el único método legítimo de reflexión filosófica sobre el lenguaje es aquél que concuerda con el paradigma analítico. Y esta inferencia se suele hacer de dos formas: implícita o explícitamente. Implícitamente se hace cuando en los libros de síntesis de filosofía del lenguaje aparecen tratados o citados sólo aquellos filósofos adscritos al paradigma analítico, o cuando sólo se toman en consideración los trabajos monográficos llevados a cabo de acuerdo con los presupuestos de ese mismo paradigma. Explícitamente la inferencia señalada aparece en autores como M. Dumett, quien, tras mantener que «*the philosophy of language* (léase “el paradigma analítico de hacer filosofía

del lenguaje”) *is the foundation for all the rest of philosophy*», mantiene también que «*only with Frege was the proper object of philosophy finally established*». Los demás métodos de la filosofía del siglo XX —hermeneútico, fenomenológico, marxista, etc.—, que también se han preocupado por el lenguaje en mayor o menor medida, pueden ser olvidados impunemente para hacer filosofía del lenguaje.

Para discutir esta tesis, entre otras cosas, es para lo que creo que el profesor Juan Vázquez ha escrito su *Lenguaje, verdad y mundo*. Y para ello ha recurrido como alternativa al modelo de análisis semántico que ofrece la fenomenología. Ahora bien, esta discusión la podría haber emprendido mediante un monólogo en el que se hubiese limitado a exponer el «modelo fenomenológico de análisis semántico» sin hacer referencia a otros modelos o paradigmas, con lo cual su trabajo habría corrido el riesgo de no ser leído más que por «fenomenólogos». Por el contrario, Vázquez ha tenido el acierto de entablar un diálogo en el que los interlocutores son el paradigma analítico por una parte y, por otra, el paradigma fenomenológico. Hasta tal punto hay voluntad de diálogo en este trabajo que, si el diálogo fuese un *genus dicendi* de la filosofía más en boga en nuestros días, bien podría haber titulado este libro —parafraseando a Galileo— *Diálogo sobre dos paradigmas máximos de análisis semántico: el analítico y el fenomenológico*.

Pero para que un diálogo filosófico sea fructífero se requiere, al menos, 1, respetar y conocer con bastante exactitud las tesis que se pretenden discutir; 2, delimitar el ámbito de la discusión; y 3, presuponer que los paradigmas en discusión no son totalmente intraducibles o inconmensurables. Con respecto a la primera de las condiciones, el profesor Vázquez muestra un respeto exquisito para con el paradigma que discute y un conocimiento adecuado tanto de sus logros como de sus puntos débiles, lo que viene avalado por su recurso a las fuentes de ese paradigma y a los trabajos críticos para con él, como es el hecho de haber tenido presente el libro de C. W. K. Mundle *A Critique of Linguistic Philosophy*. Con respecto a la segunda condición, el libro de Vázquez delimita el campo tratado centrándose en la discusión de las implicaciones para la filosofía del lenguaje de la distinción fregeana entre el *sentido* y la *referencia* de los nombres y de las proposiciones; con lo que se acota el ámbito del diálogo a uno de los puntos de partida de lo que estoy llamando «el paradigma analítico» y que también es uno de los temas de reflexión de las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl. Finalmente, la tercera condición se cumple también por cuanto que Vázquez no mantiene que el paradigma analítico sea incomparable con el fenomenológico o que deba ser rechazado completamente en nombre de éste, sino que, por el contrario, mantiene que algunos de sus callejones oscuros y sin salida en el análisis semántico pueden ser iluminados y abiertos con ayuda de la fenomenología. Esto es, no se trata de entablar «un diálogo de sordos» con respecto al análisis semántico, sino de avanzar paulatinamente hacia su mayor completitud.

En este contraste entre los paradigmas analítico y fenomenológico de análisis semántico Vázquez evita, con buen criterio, caer en la tentación snobista de estar *à la page* recurriendo a trabajos monográficos llevados a cabo de acuerdo con alguno de esos paradigmas y centra su atención no en los «últimos» artículos o libros publica-

dos, sino que recurre a autores clásicos representativos de cada uno de los paradigmas en cuestión, con lo que los perfiles de esos paradigmas pueden ser observados y señalados con mayor nitidez. Esto es, por seguir utilizando terminología kuhniiana, Vázquez no recurre a trabajos de «ciencia normal», sino a los trabajos en que se gestaron cada uno de esos paradigmas, donde la problemática estudiada puede ser aislada más cómoda y fructíferamente. De ahí que, para el paradigma analítico, recurra a textos de clásicos tales como G. Frege, B. Russell, R. Carnap, A. J. Ayer, J. L. Austin, L. Wittgenstein o W. van O. Quine; y, para el fenomenológico, a textos de E. Husserl y M. Merleau-Ponty básicamente, sin olvidar tampoco otras aportaciones no clasificables en estos dos paradigmas tales como la de la psicología de la *Gestalt*, la de Th. S. Khun o la de B. L. Whorf.

De estos autores —básicamente de Husserl y de Merleau-Ponty— es de los que surge la propuesta de Juan Vázquez consistente en sustituir la distinción fregeana de *referencia* y *sentido* por la de *sentido perceptivo* o «modo de darse lo percibido» (p. 130) y *sentido lingüístico*, que «no es tan sólo el hecho de que éste (el sentido) se nos dé a través del lenguaje sino también... en ser relativo a un lenguaje o expresión cultural» (pp. 65-66). Con esta distinción Vázquez no sólo está pretendiendo salvar las aporías a las que podría llevar —y ha llevado de hecho— la distinción fregeana, sino asumir esa distinción en un plano superior para «afrentar desde una perspectiva nueva temas como el de la traducción, sinonimia o analiticidad, entre otros, así como el de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento» (p. 20). Esto es, el camino para la filosofía del lenguaje, que propone Juan Vázquez, no quiere caer en los planteamientos de lo que ha sido señalado como «lingüística *a priori*» (p. 13), que «obedece más a una problemática lingüística que a un planteamiento filosófico» (p. 14) y que ha llevado a que ciertos filósofos hayan creído terminada su tarea intelectual en cuanto filósofos con la denuncia de los falsos problemas que otros filósofos se crean por desconocer la lógica del lenguaje o por usar los términos del lenguaje común en sentidos ajenos a éste. Por el contrario, Vázquez no renuncia, en cuanto filósofo, a decir algo sobre los objetos o sobre el sujeto cognoscente o, por decirlo con sus propias palabras, «si en algo debe distinguirse un análisis filosófico del lenguaje de los análisis propios de la lingüística es por tomar en consideración no sólo "*la langue envisagée en elle-même et pour elle-même*", sino también el sujeto parlante y los objetos acerca de los cuales se habla» (p. 13). Frente a la actitud narcisista de cierta filosofía del lenguaje que se da por satisfecha con ser una aséptica teoría del significado sin conexión con los grandes problemas ontológicos o gnoseológicos de la filosofía —la que R. Rorty ha calificado como «filosofía "pura" del lenguaje»— y que sería sumamente difícil distinguir de la «lingüística pura», Vázquez apuesta por la que Rorty ha calificado como «filosofía "impura" del lenguaje», que es aquella filosofía del lenguaje que quiere dar respuesta a los problemas ontológicos y gnoseológicos habituales de la filosofía, teniendo para ello presente no sólo un paradigma para enfocarlos, sino la variedad de métodos que ofrece el abanico de la filosofía del siglo XX.

Esto lleva, finalmente, a una propuesta, no por difusa en la obra menos suges-

tiva, consistente en reivindicar una revisión en lo que habitualmente suele entenderse como «filosofía del lenguaje» y que suele consistir en la exposición de los tópicos y autoridades del paradigma analítico o en la realización de trabajos monográficos en concordancia con ese paradigma. Frente a este modo de entender la reflexión filosófica sobre el lenguaje Vázquez propone —y lo ejemplifica ejecutivamente— una filosofía del lenguaje en la que la riqueza y variedad de las reflexiones sobre el lenguaje del pasado (ver, p. 7) o del presente se integren en un ámbito disciplinar superior.

Finalmente, aunque es evidente por lo que llevo escrito mi simpatía hacia lo dicho explícitamente y hacia lo insinuado en *Lenguaje, verdad y mundo*, quiero hacer a este trabajo dos correcciones de detalle.

La primera de ellas tiene que ver con el uso que se hace en la obra del plural de autor y que lleva a una cierta vaguedad y a una cierta indeterminación de lo dicho en ella. Y ello porque, cuando en el libro se utiliza el «nosotros», el lector no sabe nunca con certeza si con ese pronombre Vázquez se refiere sólo a sí mismo o incluye también con él a Husserl y Merleau-Ponty, máxime cuando en la página 142, tras escribir que «*estamos* enteramente de acuerdo con Frege...», pasa a afirmar que «hasta aquí *acepto* enteramente el punto de vista de Frege... con la sola salvedad de que para *nosotros*...» (El subrayado es mío). En mi opinión estas incongruencias no son más que fruto de un *lapsus* y Vázquez habla en plural de autor, pero debería haber evitado los posibles equívocos a los que puede inducir al lector.

La segunda de las correcciones está relacionada con el siguiente texto: «Esta creencia en el sistema copernicano como *descripción verdadera del mundo* fue precisamente lo que *costó la vida a Galileo* y no la defensa de su superioridad como instrumento de cálculo» (p. 168. El primer subrayado es de Vázquez, el segundo mío). La afirmación de que una creencia «costó la vida a Galileo» puede tener por parte del lector dos interpretaciones: literal y metafórica. Según las noticias históricas que tenemos, Galileo murió de muerte natural y su vida no fue el precio que tuvo que pagar por mantener su «creencia», aunque bien es cierto que estuvo a punto de que así ocurriese si no se hubiese retractado —fuese de buen grado o por fuerza, que las dos opiniones han sido mantenidas— ante la Inquisición; con lo que la expresión es errónea si se la interpreta literalmente. Si, por el contrario, se trata de una expresión metafórica, Vázquez debería haberlo dado a entender con algún circunloquio para evitar que el lector haga la primera de las dos interpretaciones posibles.

Hecha salvedad de estas dos correcciones —que sería conveniente que el autor las tuviese en cuenta de cara a una segunda edición del libro— creo que *Lenguaje, verdad y mundo* es un trabajo significativo y digno de tenerse en cuenta no sólo por lo que en él se dice explícitamente, sino también por los nuevos rumbos que puede tomar la disciplina de la filosofía del lenguaje si cala entre los practicantes de la disciplina su propuesta implícita sobre la necesidad de recurrir al amplio abanico de métodos que nos ofrece la reflexión filosófica del siglo XX sobre el lenguaje.

Pedro José Chamizo Domínguez
Universidad de Málaga

AYALA, Jorge M.: *Gracián: vida, estilo y reflexión*. Editorial Cincel. Madrid, 1987. 190 pp.

El libro del profesor Ayala es a la vez una guía para la lectura de Gracián y un esfuerzo para incorporarlo a la Historia de la Filosofía.

El volumen se inicia con una introducción en la que se resalta la transcendencia histórica de la obra de Gracián. En Europa Gracián tiene la categoría de filósofo. Su influencia en los moralistas franceses del siglo XVIII y las simpatías que despertó su obra en Goethe, Schopenhauer y Nietzsche explican los estudios que se hacen de su obra de forma continuada.

Gracián sorprende por la modernidad de sus planteamientos estéticos, morales y filosóficos. Hoy también en España empieza a notarse en los estudios sobre la obra graciana un corrimiento de las preocupaciones literarias hacia los temas estético-filosóficos.

El libro nos presenta antes al hombre que al filósofo. Cada hombre y su pensar se hacen comprensibles desde el contexto histórico en el que vivieron. La filosofía es la reflexión sobre la propia época. Gracián es un escritor barroco y se mira a sí mismo y a la realidad desde la óptica del Barroco. Para el hombre del barroco el mundo es el lugar de las apariencias.

La vida social también está montada sobre el principio ilusionista de la realidad. De la experiencia ilusionista de la realidad se pasó posteriormente a la consideración científico-filosófica de la misma. La teoría graciana del ingenio, la facultad gnoseológica central, se apoya en una visión típicamente barroca.

De una manera concisa Ayala nos presenta la vida y la obra de Gracián incorporando las aportaciones más actuales propias y ajenas. Resalta la unidad temática y de estilo de la obra graciana. Gracián nos ofrece en su obra una forma original de humanismo. En *El Héroe* están ya planteados los temas y conceptos que serán analizados sucesivamente. A medida que pasan los años se observa una progresiva desidealización del ideal. En *El Criticón*, «una obra total sobre el hombre total», Gracián nos presenta su juicio último sobre los modelos anteriores y sobre la vida humana en general.

A lo largo de toda la obra permanece el mismo estilo. En Gracián podemos hablar de una filosofía del estilo: el conceptismo, de alcance literario moral y gnoseológico. El estilo conceptista de Gracián refleja su modo de sentir el mundo, de expresarlo y de salvarlo.

Con el capítulo 8.º entramos en el núcleo del libro, es decir, en el Gracián filósofo. Gracián aunque no encaje en los convencionales esquemas de la Historia de la Filosofía es un auténtico filósofo pues reflexionó de modo original sobre las experiencias de su vida y de su época. Su forma de discurso filosófico podría llamarse «conceptismo filosófico».

Esta es, quizá, la aportación más importante de Gracián a la Historia de la Filosofía y el capítulo más sugerente del libro. Gracián inventa una forma nueva de pensar que conlleva un cambio en la autocomprensión y en la experiencia de la realidad. La lógica del ingenio es una lógica relacional capaz de comprender y expresar

los distintos modos de ser. La verdad descubierta por el ingenio es una verdad singular y concreta. No sólo la realidad sino también el lenguaje y la mente están sujetos al mismo principio relacional.

La filosofía de Gracián es una filosofía moral. El verdadero saber es saber vivir. La vida humana es un proceso de personalización muy difícil; la vida es una milicia contra la malicia del mundo. Acertadamente Ayala nos presenta la filosofía de Gracián como una fenomenología del hombre desengañado. El saber logra su perfección en el desengaño. Gracián nos ofrece un arte para hallar la verdad, que consiste en el desenmascaramiento de los aspectos volitivos y pasionales en el interior del hombre y de los engaños del mundo exterior. Conocer es descifrar la realidad.

La gnoseología graciana se completa con el juicio y el buen gusto; no se trata de dos facultades cognoscitivas diferentes del ingenio sino las formas que el ingenio va adquiriendo en su proceso de maduración; la virtud de la mesura o de la prudencia aplica las directrices de la razón a las complicadas circunstancias en las que vive el hombre. Nada más lejos de la moral de Gracián que la política maquiavélica de salir airoso por encima de todo; lo que también rechaza Gracián es la ingenuidad colombina.

El buen gusto es la estimativa que orienta al hombre en sus elecciones; equivale a saborear o saber diferenciar los distintos matices de las cosas. Es el criterio máximo que tiene el hombre para discernir la bondad o malicia de las acciones y de las cosas. El hombre de buen gusto de Gracián es el maestro en el arte de saber vivir.

En un último capítulo se resalta la dimensión social de la reflexión y de la crítica de Gracián. El *Criticón* es por una parte una denuncia despiadada de la corrupción de la sociedad española y por otra una interpretación moral de los problemas sociales de España. Gracián quiere ayudar al individuo a realizarse y a reaccionar contra el mundo «mirándolo al revés».

Con esta obra el autor logra acercar la personalidad y el pensamiento de Gracián a unos lectores que pasan de él porque es de difícil lectura. Uno de los méritos del libro es el de hacer accesible un pensamiento que exige mucho esfuerzo para ser comprendido. La obra de Ayala, breve pero buena, es el fruto de años de trabajo. La editorial Cincel ha tenido el acierto de incorporar a la colección a Gracián que «demuestra en experiencia de la vida, una sabiduría y una perspicacia con las cuales no hay nada comparable hoy. Europa no ha producido nada más fino ni más complicado en materia de sutileza moral» (Nietzsche).

J. Andreu Celma

PERINE, Marcelo: *Filosofía e Violencia. Sentido e intençaõ da filosofia de Eric Weil*. Loyola, Sao Paulo, 1987.

El libro que ahora se presenta *Filosofía e Violencia*, es la tesis que Marcelo Perine ha elaborado sobre el filósofo Eric Weil, tras un exhaustivo estudio del hombre, sus escritos y el entorno en el que se desarrolló su producción.

Eric Weil cuenta con más de 60 artículos dados a conocer desde 1931 y ocho libros (el último publicado en 1982), es un curioso personaje brasileño afincado en Francia, que logra aunar en su obra, con estilo magistral a través de un sencillo lenguaje, su formación alemana con la cultura latina.

Totalmente indiferente a las fluctuaciones de la moda filosófica, como bien se dice en la presentación del libro al que nos referimos, H. C. de Lima Vaz, pudo estar entre los grandes del momento como Sartre, Merleau Ponty o más tarde Foucault y Derridá entre otros.

A Marcelo Perine le preocupa tratar dos cuestiones fundamentalmente: Por un lado mostrar la pregunta que subyace en el quehacer intelectual de Weil, *¿Qué es y para qué sirve la filosofía?*, y por otro lado verificar lo coherente de la definición que el filósofo hace de sí mismo como *kantiano—post-hegeliano*.

Respecto al primer punto, Weil define la filosofía como una colección de banalidades, lo cual lejos de entenderlo como algo peyorativo se valora desde un profundo convencimiento. Para ello utiliza un lenguaje sencillo en cuanto quiere que sea «comprensible para todos aquellos que pretendan entender su "vida"».

El segundo punto sirve a Weil para ratificar la conclusión antes mencionada, a través de una exposición intensa en la que demuestra de forma evidente su conocimiento de la tradición filosófica. En su discurso analiza profundamente los sistemas de Kant y de Hegel de forma especial, en cuanto serán la base de su edificio intelectual.

Filosofía e Violencia es una reflexión que comienza sobre la razón que domina al ser humano, la fuerza o la justicia y termina con las categorías de sentido. Es en este proceso donde toman forma los temas a los que da especial preferencia, *Dios, Naturaleza y Finitud-Infinitud*, los cuales se enmarcan en un discurso dialéctico hegeliano, al que reconoce ser fiel, concretándolo al mismo tiempo en un razonar kantiano, donde plantea el por qué esencial de los sistemas de estos dos grandes pensadores.

Esta interesante obra es recomendable para todos aquellos que les preocupen los fundamentos últimos del quehacer filosófico. Editada de forma elegante, el libro se erige como una de las obras básicas para los estudiosos de temas clásicos, y para aquellos interesados en la ensayística brasileña contemporánea.

Clara Calvo

LOPEZ QUINTAS, Alfonso: *Análisis literario y formación humanística* (Kafka, Hesse, Unamuno, Lorca, B. Vallejo). Editorial Escuela Española, Madrid, 1986. 190 pp.

De nuevo el profesor Alfonso López Quintás nos ofrece una obra de calidad fruto de su trabajo incansable como investigador creativo, nos plantea de modo práctico la aplicación del método lúdico-ambiental a la interpretación de creaciones literarias —en sus diversos géneros— mostrándonos con clarividencia un hontanar rico en experiencias profundas del hombre ante lo real, que todo escritor auténtico sabe plasmar en sus obras, por lo que descubrimos un manantial de valores filosóficos, que pueden pasar inadvertidos en una lectura superficial, con esta metodología rigurosa ponemos a la luz los contenidos humanísticos de la literatura, que es una forma de expresión de la experiencia filosófica. La obra armoniza cabalmente la perspectiva teórica y práctica, la investigación y la *dialéctica*, aspecto importantísimo de la cultura actual que no termina de tomarse en serio —salvo excepciones como este autor, y pocos más— en el ámbito de la enseñanza superior.

El modelo de análisis que nos hace patente Alfonso López Quintás en varias de sus obras sobre filosofía y literatura, presenta como un objetivo prioritario de la sociedad actual española: la formación humanística de la juventud; su metodología abre una serie de caminos de creatividad intelectual para un diálogo vivo con las experiencias que han llevado a los escritores a expresar sus sentimientos concretos acerca de las cuestiones decisivas de la vida humana. La realidad de lo concreto tiene un alto valor educativo porque crea situaciones de aprendizaje en las que se facilita la participación del alumnado de manera eficaz, lo cual lo convierte en un método inductivo de elaboración de conceptos filosóficos sumamente formativo, que tiene como efecto también un alto valor de motivación pedagógica que dinamiza el entusiasmo por la lectura, y es muy necesario en un entorno sociocultural donde los medios audiovisuales pueden llegar a monopolizar la vida humana. De este modo la lectura de la obra literaria se hace personal, es una oportunidad para el encuentro consigo mismo, pero no debemos olvidar un presupuesto fundamental de este libro: está elaborado desde la perspectiva fecunda de la filosofía dialógica contemporánea, y en esta interacción del escritor con lo real, y la comunicación a los demás, observamos el agudo concepto de respectividad metafísica de Zubiri, maestro del autor del libro.

En la introducción de esta obra el autor nos ofrece una perspectiva concreta de la cooperación cada día más necesaria entre la filosofía y la literatura. En este sentido volvemos a un tema que Platón vislumbró: la misteriosa relación de estas dos hermanas gemelas que son la poesía y la filosofía. Heidegger en nuestro tiempo ha insistido en la *fuerza metafísica del lenguaje poético* frente al lógico-analítico, pero el autor que comentamos hace una fina observación: hay una *racionalidad específica del arte, la literatura, la religión, la educación* , que tenemos que desarrollar frente al monopolio de la razón científica, como si ésta fuera el único modelo del conocimiento humano, y por tanto la realidad sólo es comprensible de ese modo; y aquí radica una de las tareas fundamentales que nos propone: hacer ver al alumno-a, que hay otro

modo de realidad no mensurable, no controlable, que no se puede baremar matemáticamente, no es manipulable; y no olvidemos que el mecanismo reinante en la sociedad de consumo es un hábito de los jóvenes, y cuando se emplea este método creativo, hay que romper esquemas y buscar otros nuevos, los del mundo de lo inefable, de lo superobjetivo, lúdico, ambital, el mundo de los valores auténticamente humanos.

El análisis debe poner al descubierto tres aspectos: 1. *Los actos humanos* no son hechos intrascendentes sino decisivos para la marcha de la vida. 2. *El contexto* en que tales actos se dan, contexto que puede ser de creatividad o de destrucción. 3. *La razón* interna del ser, el móvil secreto de las actitudes de creatividad y de destrucción. Bajo estas condiciones hay que descubrir la lógica de los procesos humanos. Cobrarán sentido las experiencias de vértigo —acciones de destrucción, de dominio y manipulación, de deterioro de las posibilidades positivas del hombre, es el camino de la violencia— y las experiencias de éxtasis —en sus diversas modalidades— acciones de creatividad, plenitud de ser, contacto con el mundo de los valores positivos, lúdicos, ámbitos de vida donde la persona se siente como fin, libre, a costa de sacrificio, esfuerzo, etc. De este modo podremos comprender los conflictos profundos de las obras literarias, y los valores que rigen sus procesos. «La tarea primaria del arte y la literatura es plasmar ámbitos de vida, no es reproducir o narrar hechos». El libro exige todo un ejercicio de la razón lúdica.

El contenido de la obra es una selección excelente de temas y autores, «que dan cuerpo expresivo a las cuestiones decisivas de la vida del hombre», *Siddharta* de Hesse, *El túnel* de Sábato, *La Metamorfosis* de Kafka, *Juan Salvador Gaviota* de R. Bach; y de autores españoles, Unamuno con *Niebla* y *San Manuel Bueno, Mártir*, de Lorca *Bodas de Sangre*, de Buero *En la ardiente oscuridad* y el *Concierto de S. Ovidio*, los grandes temas aparecen, el amor y el odio, la inmortalidad, la esperanza, la violencia, el aburrimiento, la creatividad, la libertad, la fidelidad, el amor a la vida, las formas de fascinación y seducción, la verdad y la mentira, la justicia, etc... Todos estos núcleos temáticos son abiertos y hacen referencia a un contexto histórico y cultural que puede facilitar un trabajo interdisciplinar sumamente fecundo, principalmente en los niveles de la enseñanza media en la educación de los valores.

Por último, destacar que esta obra es un instrumento didáctico de primer orden, ya que el epílogo contiene estas pautas metodológicas para el profesor, que esbozamos brevemente:

1. Desarrollar la capacidad de distinguir los modos de realidad, el «objetivo», mensurable, matematizable, reducible a hechos, y la realidad de lo «lúdico, ambital, espiritual», superobjetivo, mundo de lo inefable.
2. Descubrir la quintaesencia de la actividad literaria, en todos sus géneros, drama, poesía, novela, ensayo, como expresión de «acontecimientos» de vida interior del hombre y su proyección en su entorno sociocultural.
3. Resaltar la condición eminentemente real del contenido de las obras literarias, como expresión de la imaginación creadora humana, que facilitan el en-

- cuentro del hombre consigo mismo, como un espejo de lo real.
4. Experiencias básicas de las obras y la lógica de los procesos que las articulan; aquí es necesaria una gran sensibilidad del profesor para no imponer sistemas rígidos, y facilitar el diálogo que implica una sinceridad vital ante la vida humana, con lo cual el reto pedagógico es evidente, y es la actitud básica que hace pasar de la clase erudita y fría, a la auténticamente filosófica, cuyo clima emocional capta el alumnado, y les hace despertar como personas.
 5. Análisis de las imágenes y su desciframiento simbólico, análisis de los personajes y las vertientes de la realidad a que apuntan sus actos...
 6. Desarrollar el poder expresivo del lenguaje. Hay que superar el reduccionismo interpretativo lógico-analítico en los textos y abrir nuevos cauces hermeneúticos que potencien la capacidad expresiva de la experiencia filosófica, lo cual es una gran virtud en un ambiente de empobrecimiento de vocabulario que observamos en la juventud actual. La obra, pues, forma también a los adultos que también estamos necesitados de una mayor sensibilidad para los valores humanos.

José María Callejas

ANTROPOPOS. *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, n.º 80 (1988), «José Luis L. Aranguren. Propuestas morales: Problematicidad y actitud ética».

La editorial *Antropos*, fiel a su doble intento de bosquejar la figura y la obra de relevantes personalidades de nuestro mundo cultural y presentar una selecta bibliografía sobre temas con ellas relacionados, estrena el nuevo año dedicando a José Luis Aranguren el n.º 80 de su *Revista de Documentación Científica*. El número se articula, como es costumbre, en diferentes secciones, que se proponen aproximarse respectivamente a la autobiografía y bibliografía, a la vida intelectual y a las más destacadas obras del autor, cerrando el ciclo una documentación temática, que en este caso versa sobre un negocio tan caro a Aranguren como es la *ética de la vida cotidiana*.

Al hilo de esta usual estructura de la revista, y desde la cordial perspectiva de amigos y discípulos, van articulándose en forma más fragmentaria que sistemática los rasgos de una vida y obra, que han venido a convertirse para nuestro país en una necesidad social.

Tal vez porque en una época como la nuestra, no sólo marcada por el deseado pluralismo moral, sino también por la «des-moralización», es decir, por el «des-ánimo», por la «falta de moral» para enfrentar la vida, no basten los políticos, los científicos o los artistas, y sea de primera necesidad —más sentida que consciente-

mente sabida— la figura del maestro y filósofo de vida coherente y comunicativa, la figura del intelectual empeñado en «subir la moral» cotidiana, la moral de todos los días.

De bosquejar los rasgos de esta vida se ocupa el propio Aranguren, valiéndose de recuerdos de la infancia y la madurez, a través de los cuales se va configurando la personalidad de ese *heterodoxo en vida*, no sólo en pensamiento, que construye su identidad desde la tendencia a la des-identificación; la figura de ese «*solitario solidario*», más deseoso de ser amado que de poder o de gloria, más deseoso de ser amado que de amar. Pedro Laín Entralgo, por su parte, añade a este boceto —a este «quién» de Aranguren— cuatro rasgos, para él invariantes: la sutileza, la ironía, la independencia y la bondad; mientras que Andrés Ortiz Osés le recuerda como comunicador, como interlocutor intersubjetivo e intrasubjetivo, y Juan José Coy apunta la célebre faceta del universitario crítico.

Los demás estudios se sitúan preferentemente en el ámbito de intersección de la *moral vivida* y la *moral pensada*, en el que nuestro autor se nos presenta, sin solución de continuidad, como *intelectual*, como *profesional*. El maestro, siempre situado a distancia de sus discípulos, y «a endiablada velocidad», en palabras de Javier Muguerza, empeña su magisterio en una doble tarea: la de «dar vida a la moral», como cuidan de acentuar Victoria Camps y José E. Rodríguez-Ibáñez, y la tarea de ofrecer claves filosóficas para mediar en las disputas que hoy asolan el campo de la ética y la filosofía política.

En efecto, frente a quienes optan *unilateralmente* por una ética del deber, de la felicidad o de la vida buena; frente a procedimentalistas y sustancialistas; frente a individualistas y colectivistas, comunitarios y universalistas, ofrece la ética de Aranguren elementos valiosos, que permiten salvar las unilateralidades en síntesis superadora.

Al hilo de un método circular, más que lineal; perfilando conceptos como los de «moral como estructura» y «moral como contenido», talante y carácter, felicidad, democracia y estado de justicia, se van configurando factores que hoy colaboran en esa tarea de mediación, tan urgente en nuestra disciplina. A intentar destacarlos dedican sus trabajos Esperanza Guisán y Gerard Vilar. De ello me he ocupado también yo misma, mientras que Enrique Bonete ofrece en esquema el conjunto de la producción arangureniana en materia de filosofía moral.

Por último, dos trabajos vienen a completar este bosquejo de una moral a la vez vivida y pensada, el bosquejo de una moral que no se resigna a las posturas unilaterales, no se conforma con las mutilaciones de la realidad. José Gómez Caffarena y José Jiménez Lozano se detienen en la superación arangureniana de toda ética cerrada *a priori* a la religión. Porque, en efecto, la ética de Aranguren, volcada desde un comienzo a la vida personal del individuo, que es por naturaleza social; volcada, pues, a su actividad individual y sociopolítica, se abrió desde el comienzo a la religión y a ella permanece abierta hasta el último de sus libros publicados, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*.

Y todo ello —lo que no es escaso mérito— desde una tradición filosófica y literaria, leída, pensada y escrita en castellano; con lo que viene nuestro autor a superar

otra de las frecuentes mutilaciones de la realidad: la de intentar comprenderla y recrearla únicamente desde lenguas extranjeras.

En efecto, frente al *provincianismo* pacato, siempre ha hecho uso Aranguren de lo mejor de la tradición griega, germánica y anglosajona; pero frente al *colonialismo* que nos invade, ha sabido aprovechar la riqueza de una tradición hispana, en la que tienen cabida Suárez y Ortega, Eugenio d'Ors y Xabier Zubiri.

Mientras algunas de nuestras más prestigiosas revistas invierten sus recursos en ofrecer local y paga sólo a filósofos extranjeros; mientras acreditadas editoriales desbancan a la Escuela de Traductores de Toledo, inserta nuestro autor las aportaciones foráneas que juzga valiosas en una tradición que concibe, expresa y crea la realidad en castellano. Una tradición, de la que ya Aranguren forma parte, y que urge prolongar si algún día queremos librarnos de las servidumbres de los países colonizados.

Adela Cortina Orts
Catedrática de Filosofía del Derecho,
Moral y Política de la Universidad
de Valencia.

GUY, Alain: *Historia de la Filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985. Trad.: Ana Sánchez. 581 pp.

1. El hecho de aparecer en España una Historia de «la Filosofía Española» escrita por un autor extranjero, no deja de constituir en cierto modo, una especie de «acontecimiento». Pues, si bien es verdad que los especialistas franceses y alemanes (sobre todos, estos últimos) no dejan de ocuparse de vez en cuando de temas y autores de la Filosofía Española, es también cierto que esos valiosos trabajos de investigación filosófica quedan escondidos en las Revistas especializadas y sólo con ocasión de una tesis doctoral los descubre y resucita el paciente investigador.

ALAIN GUY es algo distinto. Toda una larga vida de ocupación universitaria la ha centrado casi exclusivamente en el estudio de la Filosofía Española. En 1954 organizó —nos dice él mismo— «la enseñanza regular de la Filosofía Española en la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse (en el marco del Departamento de Filosofía)». Años más tarde, en 1967, forma un Equipo dedicado a la Filosofía Española y Portuguesa, dependiente del *Centro Nacional de la Investigación Científica*, y de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, y entregado a la investigación de la Filosofía hispánica y a su difusión en conferencias y coloquios dentro y fuera de Francia.

En 1956 Alain Guy había ya escrito *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, obra que fue traducida al español en Buenos Aires (Editorial Losada, 1966). Han

pasado largos años para que el sabio investigador, con el apoyo de su equipo y no menos con el aliento de su mujer, la también investigadora hispanista Reine Guy, se decidiera en 1983 a dar al público su nueva obra: *Histoire de la Philosophie espagnole* de manos de la Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail. La traducción española ha sido realizada por Ana Sánchez y publicada por *Anthropos Editorial del Hombre* de Barcelona, en octubre de 1985.

2. La *Historia de la Filosofía Española* del Profesor Alain Guy, llena, en una lectura siempre de interés, 529 páginas, a las que siguen 34 páginas de un abundante *Indice de Nombres*, más las 18 págs. del orientador *Indice General*. Precede a todo el conjunto una *Introducción* explicativa y justificativa (pp. 9-13).

El autor ha dividido su obra en cinco partes, desigualmente extensas, de acuerdo con su intención de incorporar especialmente al desarrollo de la filosofía española algunos aspectos menos considerados en otras obras similares, como son los referentes a la filosofía del exilio español de nuestra guerra del 1936 y algunos capítulos parafilosóficos del pensamiento español contemporáneo, como el llamado por él «La filosofía psiquiátrica y psicoanalítica» (cap. XI de la 5ª parte), «El neomarquismo» (cap. IV, *ibidem*, secc. 2ª), etc.

Ante tan abrumadora cantidad de nombres y datos, uno no tiene más remedio que reconocer tanto el entusiasmo con que el Profesor Alain Guy emprendió su tarea y la ha llevado a término, como la pacientísima atención con que ha seguido los variados meandros del pensamiento filosófico español y la curiosidad incansable por recopilar y anotar cuanto los pensadores españoles han ido dando a luz. Si no todo es de igual valor a la hora de la reseña, eso no es más que un gaje del oficio de historiador, máxime cuando la auténtica historia de la filosofía de nuestro siglo XX necesitará aún un tiempo mayor de decantación. Pero el acta notarial sumaria de su efervescencia en nuestro tiempo está ahí. Se la debemos al ilustre hispanista francés de Toulouse.

Ello me lleva a subrayar el valor enorme de la actitud en que se ha situado Alan Guy, a la que hemos aludido al comienzo: el *integracionismo*. Pues si es verdad que otras *Historias de la Filosofía Española* (Fraile, Martínez Gómez y más particularmente la *Filosofía Española Contemporánea* de A. López Quintás) ya se habían hecho eco tanto de nombres cuya «heterodoxia» cristiana, desde Menéndez y Pelayo, les había marginado de una consideración de filósofos auténticos, como de pensadores del exilio español del siglo XX un tanto olvidados por razones políticas, hay que agradecer al Profesor Alain Guy su mayor intento de aproximación filosófica a muchos de ellos, la revaloración de sus aportaciones a la Filosofía, y el haberlos alineado en la trayectoria «pluriforme» del pensamiento español, no tan monolítico como se había tal vez pensado. Alain Guy tenía delante al público francés y ante él reivindicaba este talante plurivalente de nuestro filosofar. Pero también el público español habrá de agradecerle esta perspectiva. Desde ahora, la filosofía española será vista mejor en su auténtica realidad.

Puestos a señalar otros valores concretos de la *Historia de la Filosofía Española* de Alain Guy, y dentro del carácter de compendio que él ha querido darle, subrayemos

las importantes, atinadas y sobrias introducciones que preceden a los diversos capítulos. Trazos vivos, precisos, concretos que sintetizan el contenido y orientan, dirigen, al lector en su tarea.

Igualmente hay que ponderar laudatoriamente los resúmenes del pensamiento de los autores estudiados. Y son de agradecer de modo especial los de aquellos cuyo mayor desconocimiento implicaban hasta ahora, en el lector no especializado, una mayor desorientación a la hora del interés o la clasificación. Ello se aquilata al advertir que son muchos los autores que Alain Guy ha estudiado directamente y sobre los que aporta su propia investigación, como puede verse a lo largo de las *Bibliografías*, en capítulos o autores particulares.

Anotemos el tino particular con que ha sabido, como buen francés, utilizar el arte del epígrafe y del título en el decurso de toda la obra, para caracterizar corrientes o autores con una pincelada de maestro. A título de muestra: «Un gran europeo liberal» (Ortega); «Un profesor itinerante» (Julián Marías); «La dama errante» (María Zambrano); «Un Rector del Frente Popular» (José Gaos); «Un mediterráneo antivitalista» (Eugenio D'Ors); «Un apacible canónigo de Compostela» (Amor Ruibal), etc. Sin duda alguna, el arte francés del estilo, no sin la presencia de un humor amable, está presente en Alain Guy.

3. Al lado de estas valoraciones positivas, de aportaciones personales y de apertura de un nuevo enfoque «integracional» de la filosofía española, séame permitido hacer algunas preguntas, ofrecer algunas observaciones e indicar algunas omisiones. Nada de lo que voy a decir puede servir de desdoro a la positividad del conjunto de la obra.

Primeramente, unas preguntas. ¿Por qué hacer coincidir el comienzo de la Historia de la Filosofía española con los comienzos del castellano, si la filosofía en España no se escribió en lenguas romances hasta siglos más tarde? Hemos perdido con ello una larga trayectoria anterior que, al margen incluso de sus dependencias extra-hispánicas, no sirven para estimar siempre la marcha del filosofar español que, como cualquier otro, raras veces son auténticamente originales. En esta propuesta no podemos por menos de aludir a la filosofía de los primeros siglos en España y recordar a Moderato de Gades, los Balbos o Séneca (¿quién es capaz de hablar de estoicismo sin mentarle y explotarle?), Calcidio (¿quién puede hablar del *Timeo* platónico en la Edad Media, sin él?) o los Padres Cristianos (¿cómo olvidar a San Isidoro, iniciador de la recuperación intelectual de Occidente y transmisor de la cultura filosófica clásica, semiperdida con los bárbaros?). De todas estas cuestiones hay abundante material en las *Historias de la Filosofía Española*, que hubiera podido anotarse y del que dar una bella síntesis de estos comienzos del filosofar hispánico. Aparte de las *Historias de la Iglesia española* que arrancando de la incompleta de Zacarías García Villada y pasando por Ricardo García Villoslada y Montalbán (en la Biblioteca de Autores Cristianos) y por los dos volúmenes de Padres Españoles (en la misma editorial), suministran abundantes datos sobre los elementos *filosóficos* de las doctrinas religiosas de escritores eclesiásticos y Padres de la Iglesia española. O incluso los estudios que aporta Menéndez y Pelayo en sus *Heterodoxos*, que, aparte de su perspectiva ju-

venil, no dejan de ser un punto de referencia y una fuente de noticias y estudios de interés, como el mismo Alain Guy lo demuestra en sus referencias a Menéndez y Pelayo para las épocas que estudia.

Una segunda pregunta se impone: ¿Por qué excluir el riquísimo panorama de la filosofía árabe-judía española, gracias al cual el pensamiento de la antigüedad greco-romana, particularmente en sus amplias líneas aristotélico-platónicas, pudo ser trasvasado al Occidente, interpretado, desarrollado en nuevas líneas, en las que la utopía, la mística, la filosofía política de los tiempos posteriores tuvieron tanto que aprender?

4. Algunas observaciones al hilo de la lectura.

p. 12: Constantino Láscaris Comneno creo que realizó una parte de su labor filosófica o como pensador en España. Pueden verse sus colaboraciones en la revista ARBOR del C. S. I. C. en sus primeros años.

p. 12: *La síntesis de Historia de la Filosofía Española* en el Manual de Hirschberger es de Luis Martínez Gómez, traductor de la obra del autor alemán.

p. 13: La obra de Alfonso López Quintás se titula exactamente: *Filosofía Española Contemporánea*.

p. 69: La frase: «Todos estos lógicos/españoles que enseñaron en París en el siglo XVI/ han sido durante mucho tiempo ignorados, sobre todo por Menéndez y Pelayo, Marcial Solana o Villoslada...» no es del todo exacta. En la obra de García Villoslada (a que creo que se refiere el autor) *La Universidad de París en tiempos del P. Francisco de Vitoria*, pueden leerse las páginas 180-215 referentes al nominalista Juan de Celaya y su *lógica* (ver pp. 198-201) y Menéndez y Pelayo en sus *Heterodoxos* alude, al menos, a los 3 hermanos Núñez Coronel y dedica un espacio mayor a Luis Vives. Ver *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. IV, Madrid, 1928, p. 74-75.

En la obra de G. Fraile *Historia de la Filosofía Española I* (B.A.C. Madrid, 1971, pp. 321-324) se reseñan los «nominalistas españoles de París», lo que se completa con otros nombres que, por enseñar luego en Salamanca, se nombran en las páginas siguientes (324-327).

Por cierto que huelga la advertencia de no confundir a Agustín Pérez de Oliva con Hernán Pérez de Oliva, pues el lógico de París es *Pérez de Oliván* (cf. Fraile, o.c., p. 321).

p. 97: Probablemente hay un error de traducción en las líneas 2-3 al decir: «sustituyó la *Suma Teológica* del "doctor angélico" por el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo». Lo que hizo Vitoria fue lo contrario: «Introdujo como libro de texto la *Suma* de Santo Tomás, en sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que, por rutina reglamentaria, seguían vigentes en la Universidad de Salamanca» (cfr. Fraile, o. c., I, 334).

p. 98: El texto de San Pablo, que está en *Rom* 13,1 no se refiere para nada *al medio* (per populum) por donde se comunica la autoridad de Dios, sino al *origen* de toda autoridad. Y este sentido es el que se recoge en la breve síntesis que hace el autor, de los textos de Vitoria sobre el poder en la p. 98.

p. 116: En la Bibliografía: GOMEZ ARBOLEYA, Francisco. Errata tipográfica.

Debe decir: *Enrique*. (Errata que se repite en el *Índice de nombres*, p. 543).

p. 118: Advierto dos erratas. La *Concordia* del P. Luis de Molina fue publicada en 1588 (no en 1558). Y se refiere no a la conciliación entre «la *persona divina* y la libertad humana» sino entre la libertad humana y la *gracia divina* (*De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*).

p. 119: La rápida alusión a los escolásticos que cita es explicable por el intento general de la obra y su inquietud por llegar a los últimos siglos. Pero me parece que el Cardenal Juan de Lugo hubiera requerido una valoración mayor dada su extraordinaria aportación a la filosofía, particularmente al campo ético-jurídico.

p. 129: Se cita el artículo de Angel Custodio Vega sobre Fray Luis de León en la *Historia General de las Literaturas Hispánicas* (Barcelona, 1951, t. II, pp. 543-773). Pero en el resto de la obra no se ha hecho mención de sus importantes trabajos sobre *San Agustín* (*Introducción en Obras Completas de San Agustín de la B.A.C.*), de sus estudios sobre *Calcidio* (en la revista *La Ciudad de Dios*) y otros estudios sobre *San Isidoro*, *Tajón de Zaragoza* y *las Sentencias*, etc. Tampoco aparece citado en el *Índice de Nombres*.

pp. 241 y 243: No se ve claro por qué a Menéndez y Pelayo se le incluye dentro del título general: *El espiritualismo catalán*, pues no bastan, a mi entender, las reminiscencias que le dejaron sus maestros catalanes. Don Marcelino tiene personalidad propia para ocupar un apartado especial más dilatado. Y por eso me parece demasiado modesto el escaso número de líneas que le ha dedicado el autor. Bastaría la inmensa capacidad crítica en diversos campos de la literatura, del arte, de la filosofía, etc. para figurar con caracteres más vigorosos. Nadie como él supo iniciarnos en las preocupaciones de la *Estética* como saber filosófico en el incansable recorrido por la *Historia de las Ideas estéticas en España* que, aparte de los numerosos puntos que han sido posteriormente completados retocados o simplemente desarrollados, sigue siendo un monumento *aere perennius* al que todos, quien más quien menos, somos deudores. Y otro tanto podemos decir de sus *Heterodoxos*, imponente obra que, no obstante algunos juicios exagerados, explicables en la perspectiva en que su autor se había colocado de intransigencia religiosa, siguen siendo la fuente adonde se acude para descubrir nombres significados en el pensamiento hispánico de siglos pasados. Estemos o no estemos de acuerdo con los juicios de Don Marcelino o con los análisis de contenido por él realizados, él sigue siendo el punto de partida de infinitos estudios modernos y a él debemos innumerables perspectivas, importantes sugerencias de todo campo cultural y conocimiento de nombres y personajes que su paciente labor de investigador sacó a luz en sus múltiples y variados estudios. El Profesor Alain Guy es consciente de esto y lo ha mostrado, directa o indirectamente, a lo largo de su obra.

p. 313: Sobre María Zambrano no se cita el libro *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, de la Editorial Zero, Madrid, 1983, con las aportaciones de Savater, Moreno, Amorós, Muñoz, Cioran y otros. (Quizá no pudo llegar a tiempo a conocimiento del autor que publicó su obra en Francia en 1983).

p. 470: Entre los trabajos sobre la Edad Media no se cita el importante estudio

de Teodoro de Andrés: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Madrid, 1969).

p. 479: No creo pueda suscribirse, así como suena, la afirmación de que el tiempo posterior a la guerra civil española constituyó «un sombrío paréntesis en el desarrollo de la filosofía española». Aun aceptando, en general, la tendencia más o menos escolástica que, al menos en los primeros años predominaba en la enseñanza de la filosofía, basta asomarse a las revistas y a la bibliografía filosófica de esos 30 ó 35 años para apreciar la cantidad, y, en muchos aspectos y autores, la calidad de las investigaciones y trabajos que los especialistas iban realizando, con una independencia progresiva. Téngase en cuenta que muchos de los autores reseñados por Alain Guy en su obra durante el siglo XX tuvieron su campo en España y que al lado de ellos los auténticos filósofos refugiados en el exilio son un número no demasiado amplio; pues ya sabemos que no basta la mera dedicación a la enseñanza de la filosofía en un centro o haber publicado algún artículo u obra ocasional para quedar consagrado como «filósofo» y merecer el honor de ser recensionado en una «Historia de la Filosofía». En este sentido las listas que algunas publicaciones de los últimos años han sugerido de «filósofos en el exilio» deben ser revisadas con sinceridad, sin descrédito de nadie, pero sí al margen de toda propensión política o predilección ideológica.

p. 487 y ss.: No hay una referencia a la obra de E. Comín Colomer: *Marx y el marxismo*, publicada en Madrid en 1949, que había sido precedida por otra obra del mismo autor: *Ensayo crítico de la doctrina comunista [De las Leyes de Minos, en Creta, a la IV Internacional* (Madrid, 1945)]. Aunque estas obras, situadas en la línea de una crítica de la doctrina marxista desde una perspectiva antimarxista, no puedan lógicamente figurar en el capítulo de exposiciones hechas con ojos marxistas, por ideólogos marxistas españoles. Pero la exposición histórica y el desarrollo del pensamiento de Marx que hacía Comín Colomer por aquellas calendas no creo que desmerezcan de otras exposiciones posteriores, aun haciendo la salvedad que honradamente acabo de hacer.

p. 544: Otro tanto habría que hacer notar respecto al silencio que se hace de la obra de Nemesio González Caminero: *Unamuno, Trayectoria de su ideología y su crisis religiosa*. (Santander, 1948). A González Caminero no se le cita en el *Índice de Nombres*, ni aparece en la «Selección de estudios» sobre Unamuno, en las pp. 285-286.

5. Otras omisiones.

Puesto a mirar en el *Índice*, tampoco veo alusión a la obra (quizá más de crítica literaria y religiosa que filosófica, pero siempre de interés informativo) de Quintín Pérez sobre *Nietzsche* (Cádiz, 1943), donde había recogido una serie de estudios y exposiciones de las obras de Nietzsche que habían ido apareciendo en la Revista RAZON Y FE en años anteriores, y en los que, entre otros puntos de vista del mayor interés, había señalado la aproximación Nietzsche-Generación del 98 española.

Para completar estas modestas sugerencias de posibles omisiones que podrían subsanarse en otra edición, evitando así la impresión de un pretendido silencio en temas «tabú» para el sistema político entonces vigente, añado otras omisiones que sorprende al paso. Aunque entiendo que el propósito del autor no fue dar biblio-

grafías completas, sino «selecciones de estudios», y toda selección, por fuerza, es siempre limitación y a veces parcialidad.

Así, no se alude al «Ensayo sobre la filosofía andaluza» de Federico de Castro, Rector en sus tiempos de la Universidad de Sevilla, que el pasado siglo señaló ya un posible rumbo para futuras investigaciones que ahora empiezan a florecer. Ni se menciona al Rector también de Sevilla, D. Francisco Mateos Gago, quien, dentro de su carácter de polemista cristiano, dio muestras de un vigor intelectual y filosófico poco común y de unos serios conocimientos históricos, que contrastaban con los de otros pensadores contemporáneos y contrincantes suyos.

Más cercanamente, en los estudios sobre *Séneca* (pp. 467-468) no se menciona el estudio de Eloy Rodríguez Navarro sobre *Mitología y Religión en Séneca*.

Igualmente, lamento la ausencia del franciscano Miguel Oromí, quien ha realizado valiosísimas aportaciones en el estudio de la filosofía de San Buenaventura, y en el análisis de las filosofías de Ortega, Unamuno y otros.

Y aunque sea con saltos cronológicos, noto la falta de una referencia al agustino jerezano Fray Lorenzo de Villavicencio, a quien se debe una importante obra sobre la *reforma del método teológico*, con enormes resonancias filosóficas, que fue muy apreciado en los medios europeos del siglo XVII. Ni se alude al gaditano P. Diego Granados, jesuita, que llamó la atención poderosamente con sus *comentarios a la Suma de Santo Tomás*. Ni a su hermano en religión el cordobés Tomás Sánchez, especialista de primera línea, quien, también en el siglo XVII, se adentró tanto en el aspecto natural y filosófico del hecho humano del matrimonio, como en su aspecto sacramental.

Tampoco veo que el autor se haya hecho eco de dos obras antológicas de filosofía: la de Julián Marías: *La Filosofía en sus textos I-II-III* (Barcelona, 1963); y la *selección de textos* publicada por Clemente Fernández: *Los filósofos antiguos* (Madrid, 1974), *Los filósofos modernos (I-II)* (Madrid, 1970), completada últimamente con dos nuevos volúmenes sobre *Los filósofos medievales* (Madrid, 1984).

Comprendo que al lado de la obra de E. Imaz sobre Dilthey, las de Franco Díaz de Cerio pueden tener menos originalidad interpretativa; pero, no obstante, son un buen exponente de que la historiografía filosófica española estaba diciendo cosas importantes por los años 1950 y 1960 en España. Me refiero a *W. Dilthey y el problema del mundo histórico* (Barcelona, 1959) y a la *Introducción a la filosofía de W. Dilthey* (Barcelona, 1963), a las que, sin citarlas, alude el autor muy de pasada. Por no referirme ahora a los múltiples trabajos de investigación filosófica histórica que Díaz de Cerio cuenta en su haber sobre Unamuno y otros filósofos. Por eso creo que la frase «Compárese esta postura/ la de E. Imaz/ con la expuesta por F. Díaz de Cerio en sus dos libros sobre Dilthey (1959 y 1963)», aparte de descalificar, sin más a Díaz de Cerio, resulta algo apresurada y deja entender cierta tendenciosidad.

Sí quisiera aludir brevemente a las *mujeres filósofas*, de las que el autor se ha preocupado en estudios particulares. En el libro se da espacio importante a algunas de nuestras filósofas actuales: María Zambrano, M.^a Josefa González Haba y otras. Y se potencia el carácter más enérgico del pensamiento anarquista de F. Monseny; aunque se podría dudar de su legítimo enmarcage en una Historia de la Filosofía. Sin

embargo, se omiten los nombres de algunas contemporáneas ya consagradas por válidos escritos, como Celia Amorós y Adela Cortina, profesoras en las Universidades de Madrid y Valencia respectivamente, y acreditadas con estudios sobre Sartre, la primera, y con importantes investigaciones en el terreno de la Ética la segunda. Tampoco aparece Victoria Camps (Universidad de Barcelona) orientada actualmente hacia actitudes de un nihilismo ético. De ella hay una entrevista en la obra de Javier García Sánchez: *Conversaciones con la joven filosofía actual* (Barcelona, 1980), que tampoco veo citada en la obra de Alain Guy. María Rianza sólo es nombrada con ocasión de Zubiri en la p. 418, entre algunos colaboradores del gran filósofo.

Hay otras omisiones que, corregidas, mejorarían la intención del autor, quien pretende dirigirse a los lectores franceses. Así, el no haber propuesto en su obra un elenco de las *Revistas* de filosofía editadas en España en el siglo XX, y concretamente en nuestros tiempos postbélicos. Podría haber acudido a la obra ya citada de A. López Quintás: *Filosofía Española Contemporánea* (Madrid, 1970) (pp. 704-711), completándola con lo que pueda haber de nuevo en los 15 últimos años. E igualmente las *Colecciones de Filosofía*, de las que López Quintás apunta algunas en la p. 704. El lector francés tendría así una imagen mejor de la actividad filosófica en España en los años que se pretende historiar (1939-1983). Y algún apunte sobre los diversos *Congresos*, *Semanas de Filosofía*, *Instituto Luis Vives del C.S.I.C.* y sus actividades y publicaciones y la labor de investigación y publicación realizada desde las Facultades de Filosofía no estatales, que sin duda ha sido muy notable en esos 40 años largos.

No quisiera omitir una palabra sobre las erratas tipográficas que no abundan pero tampoco escasean. Quizá también ha habido alguna inexacta intelección de algunos nombres. Por ejemplo, el filósofo Vidal Peña aparece en el *Índice* en *Vidal* (que en este caso es nombre propio) y no en *Peña*, que es el apellido. La filósofa Hetwig (propriadamente Hedwig) Conrad-Martius, aparece en *Martius* y no en *Conrad-Martius*. Igualmente llama la atención que en las pp. 96 y ss. se habla varias veces de la *Cátedra de Primo*, en vez de *Cátedra de Prima*, por referirse el término técnico al cómputo eclesiástico de las horas del Breviario. También en el *Índice* se habla de José Ellacuría refiriéndose al filósofo colaborador de Zubiri, Ignacio Ellacuría. Igualmente en la p. 525. (En el índice se citan: *Ellacuría*, *Ignacio*, y *Ellacuría*, *Jose*).

6. Para terminar, quiero subrayar de nuevo los indiscutibles méritos de la *Historia de la Filosofía Española* del Profesor Alain Guy, que nos ha llenado de satisfacción, y que han hecho posible el entusiasmo, el esfuerzo y la laboriosidad que el ilustre hispanista francés ha puesto en su tarea y empeño. Al lado de esos méritos, las omisiones reseñadas serán siempre de escasa importancia y meros puntos de vista del crítico. Tal vez para una nueva edición deberían cuidarse las erratas que se han deslizado en tipografía y alguna inexacta traducción.

Creo, por todo ello, que el autor ha cumplido plenamente su palabra de darnos

Crítica de libros

una visión amplia de la filosofía española, abigarrada y polimórfica, como una «evocación sistemática —si no exhaustiva— del movimiento general del conjunto del pensamiento español a través del tiempo, con todas sus familias espirituales», donde se ha analizado de modo especial el siglo XX y se ha hecho un intento (creo que todavía es demasiado pronto para la perspectiva histórica y filosófica y su adecuada valoración) de la «intensa ebullición que lo marca (sobre todo en los diez últimos años)» (pp. 11-12). ¡Gracias, Profesor!.

Joaquín M.^a Carretero Gálvez.