

BOCHENSKI, J. M., *¿Qué es Autoridad?* Editodial Herder, Barcelona 1979, 156 págs.

Cuando el lector ve el título de esta última obra de Bochenski, se sorprende; pues si es cierto que los intereses filosóficos del autor son amplios, el tema de la autoridad no posee relevancia filosófica oficial, ni por otra parte entra dentro del terreno pisado por Bochenski.

Pero mayor aún es la sorpresa cuando se repara en el subtítulo: Introducción a la lógica de la autoridad. Este enunciado puede interpretarse de dos formas: o se trata de un rótulo propagandístico para dar ante el lector no especializado la apariencia de rigurosidad científica, o bien se trata verdaderamente de un libro para especialistas. Lo primero, tratándose de Bochenski es muy improbable. Pero no sólo es lo segundo, un libro para especialistas.

Lo que se expone en esta obra es el resultado de un trabajo riguroso con los procedimientos lógicos sobre un tema no lógico.

De ahí que en una reseña como ésta se pierde necesariamente el mayor mérito científico que tiene el libro: la exposición de los resultados de un análisis y la trabazón lógica de las pro-

posiciones emanadas de dicho análisis. Con todo se exponen a continuación algunos resultados parciales puesto que es ineludible hacerlo.

La autoridad es caracterizada como una relación ternaria entre tres elementos: sujeto, portador y ámbito o campo de la autoridad. Lo principal es que dicha relación no es unitaria, por cuanto el sujeto y portador son individuos reales, mientras el ámbito es ideal, más concretamente es una clase de formaciones ideales. Todo ello lleva a las siguientes proposiciones: "3.1. En ningún ámbito es nadie una autoridad para sí mismo"; "3.3. Si P es una autoridad para S en el ámbito A, S no puede ser una autoridad para P en el mismo ámbito A"; "3.5. Hay al menos una persona que es una autoridad para todo el mundo, al menos en un ámbito"; "3.6. Cualquier persona es, al menos en un campo, una autoridad para los demás". "3.7. Ningún hombre es una autoridad para cualquier otro en todos los campos". Siguiendo en la misma línea concluye Bochenski que el abuso de autoridad es una modalidad de la confusión de campos.

Valiéndose de un atinado análisis del lenguaje distingue el autor la autoridad epistemológi-

BIBLIOGRAFIA

ca de la autoridad lógica, por cuanto la primera se expresa mediante proposiciones y la segunda por medio de órdenes. La autoridad epistemológica es la del hombre que sabe más y mejor que el sujeto de esa autoridad (...) Por el contrario, la autoridad deontológica no es la de quien más sabe acerca de algo, sino la que corresponde al que preside, al jefe, al comandante, al dirigente" (pág. 61). La relación que media entre ambas se expresa por una disyunción inclusiva: un portador puede serlo de autoridad deontológica, epistemológica o de ambas a la vez.

Esta distinción es clave en el tratamiento del tema. Sirve para marcar un punto de referencia claro y preciso en toda dificultad. Por ejemplo, el racionalismo ataca la autoridad epistemológica, mientras que el anarquismo ataca la deontológica y el totalitarismo convierte aquélla en ésta. Del mismo modo, otro tipo de abuso de autoridad queda caracterizado por el querer convertir la autoridad deontológica en epistemológica; cuando, además, se extiende a todos los campos posibles nos encontramos en el caso de que "Mussolini ha sempre ragione" (pág. 64).

Las proposiciones establecidas —en el contexto del contenido temático podríamos calificarlas de tesis— no son todas las posibles ni tampoco las más importantes. Estas conclusiones están buscadas intencionalmente por el autor, guiado por sus personales motivaciones. Así en 5.11. La mayor parte del saber en la

época presente se funda en la autoridad epistemológica"; "6.6. Ningún científico como tal es portador de la autoridad en el ámbito de las proposiciones axiológicas (o de valores)". El mismo autor declara en el prólogo que el libro, en modo alguno pretende ser una monografía exhaustiva sobre el tema de la autoridad. La índole de la Lógica no es heurística, sino analítica. Por tanto no puede esperarse que el tratamiento lógico realice descubrimientos que sin él no serían posibles. Muy al contrario, en el proceso descubridor, los resultados dependen en mayor parte de los contenidos de las premisas iniciales que de la secuencia formal del razonamiento.

Sin embargo, las ventajas en claridad que reporta el tratamiento lógico-lingüístico son grandes. Se ponen especialmente de manifiesto en la parte final del libro —capítulos 8 a 11—, donde se consideran aspectos pragmáticos de la autoridad o temas que llevan imbricados en su raíz la cuestión de la autoridad, tales como delegación de la autoridad, especies de autoridad deontológica, libertad, tolerancia, anarquía, autoridad-fe.

Por todo lo dicho, se desprende que este libro tiene tres zonas de proyección:

a) La de la cultura en general. Para cualquier lector culto es sumamente interesante encontrar un estudio del tema de la autoridad en el cual, si bien es verdad que no encierra ninguna tesis novedosa, las presen-

BIBLIOGRAFIA

ta fundadas racionalmente como ninguna otra obra.

b) Para la lógica. Es una brillante demostración de lógica aplicada a la actividad racional que se ejerce corrientemente. Por primera vez se realiza un trabajo lógico que no se refiere a ninguna teoría científica especializada, sino a un tema vivo y cotidiano. Este planteamiento redundante en un mayor protagonismo de la lógica en la obra. Cuando un científico lee un trabajo sobre su disciplina realizado con la ayuda de las técnicas lógicas, obviamente se interesa por los resultados de contenido. Cuando un lector normal lee esta obra, los contenidos expuestos le mueven a interesarse por los procedimientos según los cuales han sido establecidos. Pero además de ser importante para la Lógica como ciencia, la obra de Bochenski lo es más para los mismos lógicos, pues constituye una realización plena de esa finalidad práctica —arte de razonar— que prácticamente todos los lógicos postulan para su ciencia, pero que hasta ahora no era más que eso: mero postulado. Queda probada con esta obra la célebre afirmación de Quine de que la lógica es la especialidad que no debía estar reservada exclusivamente a los especialistas.

c) Para la filosofía, en general, es igualmente importante en cuanto que revela de modo patente la necesidad que tiene cualquiera de sus ramas de un tratamiento lógico de sus temas. La idea que ha privado en filosofía es que bastaba y sobraba

con la lógica natural para el trabajo filosófico. De la lectura de esta obra se saca la conclusión de la gran eficacia que reporta el conocimiento de los conceptos y técnicas lógicas.

Enlazamos aquí con el planteamiento general del libro, tratado por el autor en el sabroso prólogo del mismo. Se dice en él que el terreno en el que se encuentra es el de la Filosofía, no el de la Psicología o Sociología. Pero hay diferentes significados del término "filosofía": "a veces designa unas elucubraciones poéticas que aspiran a provocar un estremecimiento metafísico. En ocasiones significa un análisis lingüístico de índole lógica, sobrio y escueto. La filosofía que aquí cultivamos es esta última: la que se denomina "filosofía analítica" (pág. 10).

Esta afirmación es la que más puede sorprender al profesional de la filosofía que no conozca suficientemente ni la lógica ni la filosofía analítica. A los tales se les debe decir que lean primero la obra y formen luego su opinión. Tal vez se concluirá que una cosa es la filosofía analítica y otra la metafísica de ciertos filósofos analíticos. Aunque la distinción no es muy precisa, cuando se habla de un método analítico-lingüístico y de una filosofía analítico-lingüística —dejando aparte la cuestión de si la filosofía analítica actual es lo primero, lo segundo o las dos cosas a la vez— puede entenderse mejor la posición de Bochenski en este libro, así como la afirmación que hace a vuelapluma de que Aristóteles es "uno de los grandes pensador-

BIBLIOGRAFIA

res analíticos del pasado" (página 14).

Hay libros que se acreditan por los contenidos que encierran en sí mismos; otros, por las sugerencias que se desprenden de sus planteamientos. "¿Qué es la autoridad?" es de estos últimos. El autor declara que constituye sólo una aproximación al tema, y que espera concluirlo posteriormente, llegando a un axiomatismo definitivo. Aunque no llegue esa obra final, el presente estudio, con todo lo que tiene de preliminar y de tanteo, constituye ya una fecundísima aportación al trabajo filosófico. Falta ahora que alguien recoja el guante y continúe la tarea que se ha incoado. Para ello es preciso primero poseer la misma convicción de Bochenski de que la lógica formal actual representa un avance intensivo y extensivo sobre la lógica tradicional, y que ambas no son, en suma, otra cosa que la lógica natural debidamente analizada y explicitada.

Esto es lo que ha permitido realizar una obra cuyos méritos podrían sintetizarse en la idea que cierra el prólogo. Citando a Aristóteles en los *Elencos Sofísticos*, cuando declara que su *Lógica* ha sido elaborada totalmente por él, pues antes, "de hecho, no había absolutamente nada" (34, 83b, 17-35), declara Bochenski que él mismo "está tentado a hacer suya esta afirmación, que ciertamente, no es modesta. Cree haber trabajado en un terreno que hasta ahora apenas había sido explorado" (pág. 14).

FRANCISCO ALTAREJOS

CHOZA, Jacinto, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, 1978, 321 págs.

"Este estudio se ha desarrollado en forma comparativa con la esperanza de obtener los hallazgos originales de cada uno de esos pensadores y mantenerlos en una integración congruente, sin pérdidas de verdad, con objeto de poner de manifiesto el carácter unitario del saber sin atentar contra la unidad del pensamiento filosófico. Podría decirse que esta es la utilidad y la necesidad de los estudios comparativos: articular unitariamente las dos grandes tradiciones filosóficas, la clásica y la moderna, para restaurar la unidad de la filosofía, a pesar de la heterogeneidad temática y metódica, que a primera vista puede hacer aparecer como insalvable la discontinuidad de ambas tradiciones" (p. 314).

Sobre estas palabras, pertinentes a la última página del libro de Jacinto Choza, se podría decir que afirman demasiado sobre los estudios comparativos y demasiado poco sobre el propio estudio. Demasiado sobre los estudios comparativos en el sentido de que hay útiles estudios de tal índole que no se atreven con la ardua tarea de la comparación entre las dos grandes tradiciones filosóficas, como ha hecho Choza, y demasiado poco sobre el propio estudio por que en él hay algo más que una restauración de la unidad de la filosofía —lo que no es poco—: el lector de este trabajo ve —para decirlo con una expresión

que gusta al autor— *incrementado su saber*, al terminar de saborear las páginas que en estupendo castellano nos ofrece este libro.

Ni fáciles analogías ni superficiales concordancias atraen el interés del autor, pero tampoco la tan manida contraposición entre dos mundos diferentes e inenlazables: el clásico y el moderno. Una especial sensación de alivio subjetivo y de verdad objetiva se experimenta al ver que para nada se juega con la categoría de *superación*, el gran ídolo de los estudios históricos y comparativos hoy al uso. Por el contrario, Choza descubre una misma temática e intereses fundamentales en pensadores de muy diversas tradiciones y pretende comparar por el grado de *profundización*, categoría que permite, por su referencia a la principalidad, descubrir la congruencia o incongruencia de las teorías de los diversos autores. La temática es la misma —en este caso, el significado del deseo—, pero cada uno cala en ella de modo diverso. Lo que hace falta ver es el alcance y coherencia internas del planteamiento de cada filósofo.

El libro se centra sobre la temática del *deseo* y la estudia en Aristóteles, por la tradición clásica, y en Schopenhauer, Nietzsche y Freud por la tradición moderna. Hay un indudable acierto en la elección de los personajes. Aristóteles es la gran figura que aporta material de interés al tema en la tradición clásica y la triada Schopenhauer-Nietzsche-Freud, lo son en la moderna. Con respecto a

esta triada es interesante observar que si la relación Schopenhauer-Nietzsche es un lugar común de la historiografía moderna, no lo es, en tan gran medida, la ligazón de ellos dos con Freud o, mejor, de Freud con ellos dos. Que Schopenhauer sea el sillar filosófico sobre el que se asienta Freud es algo que Choza —siguiendo la indicación de E. Cassirer— muestra con lucidez, así como la intensidad del influjo del Nietzsche de los dos primeros periodos sobre el médico vienés. Contemplamos, en este sentido, una “desmitificación” del fundador del psicoanálisis. Recientemente, O. Marquard ha hecho notar la profunda relación que media entre Schelling y Freud, pero esto no es de extrañar dadas las, a su vez, conocidas similitudes entre Schopenhauer y el “último” Schelling.

El estudio del deseo lo lleva a cabo Aristóteles desde una perspectiva ética, mientras que los autores modernos lo hacen desde la perspectiva biosociológica. Esto quiere decir que para el primero, la “*physis*” del deseo tiene como destino su superación en el “*ethos*”, mientras que los segundos más bien reducen el “*ethos*” a “*physis*” del deseo. Esto podría hacer sospechar que el inmoralismo es consecuencia automática de esta segunda posición, pero Choza muestra bien que, dado que la única realidad verdadera es para estos autores el *deseo* y éste no siempre se alcanza, pues se ve obstaculizado por “prejuicios” religiosos y metafísicos, reaparece el *deber* de hacerse

BIBLIOGRAFIA

cargo de la propia verdad existencial humana. Es posible, pues, una cierta moral dentro de lo que, para Aristóteles, sería falta de moral. ¿Por qué falta de moral? Porque el autor griego considera que el destino último de la acción humana es alcanzar la *plenitud*, y que ésta no es lograble en términos de puro deseo, sino a través del "ethos", en el que juega papel principal la *virtud* y la felicidad mediante ella alcanzada. El placer no es nunca, para Aristóteles, un fin en sí, sino un efecto concomitante a toda acción. Por ello, las acciones más "altas" producen placeres más intensos. La actividad más alta es la intelectual, de donde se deduce que el hombre la desea de modo natural y que, al realizarla, encuentra el mayor grado de satisfacción.

La unidad substancial del ser humano, unificado por el alma racional, tiene por efecto que ninguna acción sea de suyo irracional, pero la universalidad de posibilidades que capta el intelecto, a la vez que la "lejanía" del vegetativo con respecto a la parte racional del alma, hacen que sea posible el *conflicto* y las acciones singulares contra razón. Así Aristóteles es capaz, desde su perspectiva, de explicar congruentemente los cuadros clínicos psicopáticos y la posibilidad de su curación.

¿Se da la misma congruencia en la explicación de los autores modernos? Chozza muestra el círculo vicioso en que éstos caen. Por supuesto, se postula la radicalidad y primacía del deseo que es, sobre todo, deseo sexual. Como consecuencia, la

inteligencia, los procesos cognoscitivos, son algo derivado y no primordial. Ahora bien, este planteamiento conduce a graves dificultades explicativas. El conflicto ya no puede provenir del enfrentamiento entre la universalidad de la razón y la singularidad del deseo. El conflicto ha de fundamentarse entonces, principalmente, sobre el deseo mismo. Como consecuencia se pone el acento en la caracterización de éste y se dice que lleva a la frustración (Schopenhauer), que es voluntad de poder y por ello emplea la astucia de predicar la humildad y las virtudes (Nietzsche) o que se ve reprimido a través de su misma genética (Freud). Todas estas explicaciones resultan prolijas y poco claras, pero lo más grave, como pone de manifiesto Chozza, y lo que produce el círculo vicioso, es precisamente la determinación del deseo —de cualquier forma que se le caracterice— como realidad radical. Al hacer esto, como ya quedó dicho, la *razón* pasa a ser algo derivado. Pero entonces se plantean con toda agudeza dos preguntas: a) ¿Cómo es posible que algo derivado pueda caracterizar verdaderamente a la realidad radical? Menester es declarar a ésta irracional —el deseo como más allá de la razón y "más real"—, mas, una vez hecho esto, ¿con qué derecho puedo pretender *caracterizar* al deseo? b) ¿Cómo solucionar el problema terapéutico? Aquí la paradoja alcanza su máxima agudeza. Para curar los conflictos es menester conocerlos y conocer su naturaleza, pero entonces la instancia curativa es la

BIBLIOGRAFIA

razón y pasa, por tanto, a ser primordial, cuando se la había caracterizado como secundaria.

En último término, el círculo vicioso consiste en que es la razón la que postula un determinado tipo de deseo como primordial y luego se rinde ante él. Lo primordial postula como primordial un otro de sí mismo.

Choza —a través de su análisis de Aristóteles— muestra cómo todo el origen de los equívocos se encuentran en la pérdida, por parte de los autores modernos, del *principio de realidad*. Este se encuentra en el “nous” y, por ello, la teoría tiene prioridad sobre la praxis. Con toda coherencia vuelve Choza, desde estos principios aristotélicos, a poner las cosas en su sitio en el orden de las ciencias. Negada la primacía de la *razón teórica* ha de establecerse como ciencia suprema la hermenéutica. Esto sólo se puede evitar, y de un modo inconsecuente, por una verdadera profesión de fe en el positivismo científico (Freud). Choza muestra cómo la hermenéutica es válida, pero no como ciencia suprema: ha de retrotraerse a su campo propio, que es el de la lingüística, retórica, política, etcétera.

Sin temor a exagerar se puede decir que este libro abre una nueva vía en este campo de investigación y contribuye a iluminar verdades fundamentales que están hoy día oscurecidas no sólo por mitos científicos, sino por verdaderos “tabús” sociales: Nietzsche, Freud, el psicoanálisis.

RAFAEL ALVIRA

DOMINIAN, Jack, *La autoridad*, Editorial Herder, Barcelona 1979, 172 págs.

El subtítulo dice que se trata de una “interpretación cristiana de la evolución psicológica del concepto de autoridad” pero el estudio no es sobre el concepto de autoridad en sí mismo, sino en el desarrollo psicológico de la personalidad. Por esto, y por más motivos no guarda ninguna relación con el libro de J. M. Bochenski aparecido simultáneamente en la misma editorial y que se reseña en estas mismas páginas.

Basado en la experiencia clínica del autor, todo el análisis psicológico viene determinado por el resultado que se va a exponer al final: el concepto de autoridad como servicio; servicio que se fundamenta en el mandamiento del amor cristiano.

Con este planteamiento es natural que todo se reduzca a pura descripción de hechos psicológicos y de situaciones sociales e históricas. Respecto a los primeros, la referencia tomada es la psicología evolutiva de P. Piaget y de E. H. Erikson y la teoría conductista del aprendizaje de R. R. Sears, aunque el uso que se hace de cada uno de ellos es desigual. En cuanto a las descripciones de situaciones sociales y procesos socio-históricos, dejan mucho que desear las explicaciones causales; así cuando explica las causas que han determinado el —a juicio de Dominian— retraso de la Iglesia católica respecto al enjuiciamiento del binomio autoridad-

BIBLIOGRAFIA

libertad, habla de la carencia de un estudio comparativo de las ciencias de la conducta y de que "el sistema fundamental de la Iglesia ha dependido tanto y por tanto tiempo de un sistema jerárquico de autoridad, obediencia y sanciones contra los que infringían esas reglas" (pág. 15). Esto, para el autor es natural "dada la naturaleza fundamentalmente conservadora de las comunidades cristianas" (pág. 131). Todos los análisis sociales o históricos están llenos de postulaciones injustificadas y muy dudosas, cuando no erróneas.

Adolece Dominian también de una lamentable carencia de precisión en la definición de conceptos que lleva a afirmaciones confusas o eclécticas que en definitiva nada afirman.

La convicción del autor es que la libertad es el hecho clave de la época presente, no pudiéndose por ello prescindir de él en toda consideración que se haga sobre la situación actual del hombre. El modo esencial de afrontarlo para el autor consiste en una educación que, teniendo en cuenta el hecho decisivo del desarrollo de la personalidad, permita conjugar la autoridad con la creciente autonomía personal fruto de ese desarrollo.

Así pues, a pesar del título, no se realiza un estudio del concepto de autoridad —que se da por supuesto y no se define—.

El objeto del libro, pues, no es un estudio sobre la autoridad, ni siquiera sobre la libertad, sino una exhortación, apoyada en consideraciones psicológicas, a

realizar un cierto tipo de educación inspirada en la doctrina cristiana del amor.

Su valor científico y filosófico se deduce de esta finalidad.

FRANCISCO ALTAREJOS

GILSON, Etienne, *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de la 6.ª edición francesa (París, 1965) por Fernando Múgica. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona, 1978, 672 págs.

La presente edición española de "El Tomismo", traducción de la sexta edición francesa (París, 1965), recoge notables aportaciones sobre la ya existente (Buenos Aires, 1951, traducción de la 5.ª edic. francesa, París, 1947), por ser fruto de más recientes reflexiones de su autor acerca del sentido de la Filosofía de Tomás de Aquino. Ajena a todo afán novedoso, vuelve a aparecer esta obra clásica, punto obligado de referencia para un cabal acercamiento a la filosofía tomista.

El Tomismo forma parte de una trilogía del mismo autor —junto a *Elements of Christian Philosophy*, (edición castellana: Madrid, Rialp, 1969) e *Introduction à la philosophie chrétienne*, (edición cast.: Madrid, Rialp, 1970)— orientada al estudio de la filosofía de Tomás de Aquino, cuyo común denominador es la expresión (filosofía cristia-

BIBLIOGRAFIA

na”, “fórmula —matiza el propio Gilson— que algunos imaginan erróneamente que me es querida, mientras que lo que me es querido es tan sólo el derecho a utilizarla” (pp. 10-11). Estas palabras no pueden por menos de recordarnos la famosa polémica mantenida en 1931 en la “Société Française de Philosophie”, en que Gilson y Maritain defendieron, frente a Brehier y Brunschvicg, la existencia de una “filosofía cristiana”.

Sea lo que fuere de la interpretación precisa de esta fórmula, Gilson pretende con *El Tomismo* —obra, por lo demás, anterior en más de quince años a las disputas originadas por aquella— explicar desde un punto de vista histórico la realidad que dicha fórmula designa, a saber, aquellos elementos propios de la reflexión filosófica que el Aquinate ha recogido y elaborado en servicio de su especulación teológica. La teología de Santo Tomás atrae, eleva y se asimila elementos filosóficos, que subordina al punto de vista de la Revelación cristiana. “Incorporado así al orden teológico, el saber humano, asumido por la teología con miras a fines propios, es precisamente lo que Santo Tomás ha denominado, al menos una vez, lo “revelable” (p. 25).

Religada de este modo a la ciencia que Dios tiene de sí mismo y, en cierto modo, “glorificada por su asunción teológica”, la filosofía ha merecido en alto grado el interés del Doctor Angélico. Y no es que Gilson excluya otros posibles planteamientos del pensamiento filosó-

fico de Santo Tomás, pero si la filosofía de lo “revelable” es “aquella por la que el propio Santo Tomás se interesó principalmente, la que renovó porque la examinaba bajo este mismo aspecto y la que nos transmitió según el orden teológico seguido por las dos “Sumas”, el historiador debe, por lo menos, ser excusado si, a su vez, se interesa por ella considerándola como el pensamiento personal de Santo Tomás de Aquino” (p. 34).

Para decirlo con pocas palabras el propósito de Gilson al escribir este libro ha sido el de servir de introducción histórica al tomismo, como una corriente más de la filosofía medieval, tal vez la más poderosa y rica en virtualidades de carácter especulativo. No deja de lado sin embargo cuestiones y planteamientos de fondo. Uno de los objetivos fundamentales de esta obra es también el destacar que el “aristotelismo” de Santo Tomás no es absoluto; antes bien y contrariamente, confluyen en su pensamiento diversas tradiciones filosóficas: Pseudodionisio, “Liber de Causis”, San Agustín, Boecio, Avicena Averroes... Ha sido precisamente Gilson uno de los primeros en recalcar que “Santo Tomás se procuró en todas partes con qué llevar a buen puerto la tarea que se había asignado” (p. 22).

Siguiendo el orden expositivo teológico propio de Tomás de Aquino y tras explicar la naturaleza de la filosofía tomista, Gilson pasa revista a los tres grandes temas en que ésta se centra: En la primera parte del libro, Dios; en la segunda, la

BIBLIOGRAFIA

naturaleza creada, en especial el hombre; por último, en la tercera parte estudia la Moral tomista, para concluir con unas sustanciosas reflexiones sobre "el espíritu del tomismo".

Dentro de la primera parte, el punto de arranque es el problema de la existencia de Dios, y un capítulo importante de este estudio es la distinción que el autor establece entre las "teologías de la esencia" —que se inscriben en una línea platónico-agustiniana, cuyo interés fundamental estriba en el conocimiento de la "essentialitas divina", en que el ser (esse) es reducido a una propiedad de la esencia—, y la tomista "teología de la existencia", que partirá de la existencia de los efectos de la causalidad divina, dada en la experiencia, para llegar a la existencia real de Dios. Quiérese con ello expresar que, si bien esencia y existencia dicen referencia mutua, en modo alguno puede llegarse a la dilucidación de ésta a partir de una profundización en el análisis de la primera.

Quizá el punto más susceptible de matizaciones en esta obra, como el propio autor confiesa en el prólogo, sea la exposición de las cinco pruebas de la existencia de Dios; en concreto, la cuarta —prueba por los grados de ser— necesitaría de algunas precisiones, que otros autores han llevado a cabo más recientemente, para situarse en condiciones de compulsar la profundidad metafísica de esta prueba. Por lo que hace al conocimiento de la Naturaleza divina, Gilson hace hincapié en la

relevancia de la "vía negativa", distante por igual de desviaciones "agnósticas" y "ontologistas" relativas a la esencia de Dios, y sendero irrecusable para el humano conocimiento del "Ipsum Esse".

Un aspecto de notorio interés con el que se cierra esta primera parte, y que se ha mostrado fecundo en profundizaciones ulteriores a la publicación inicial de esta obra, es el particular énfasis con que Gilson destaca que la metafísica de Santo Tomás encuentra su clave de bóveda en la noción de "esse", entendida como "acto puro de existir", superior a toda aprehensión meramente conceptual.

Una vez elevado a la consideración del supremo objeto dado a la humana contemplación, Santo Tomás desciende al estudio de las demás realidades que, fruto de la libre operatividad divina manifestada en el acto creador, componen el ámbito de los seres finitos: la naturaleza creada.

Gilson ha querido dejar constancia a lo largo de la segunda parte de este libro de la necesidad de considerar filosóficamente el estudio de los espíritus puros, cuya existencia, conocida tan sólo por vía de revelación, es no obstante exigida por la consideración racional del universo creado, cuyo más perfecto grado constituyen: "Los ángeles son criaturas conocidas por los filósofos; su existencia puede ser demostrada e incluso, en ciertos casos excepcionales, constatada; su supresión rompería el equilibrio del universo

considerado en su conjunto..." (p. 297).

A un pormenorizado y enjundioso estudio de la criatura humana, "frontera entre dos mundos", Gilson enlaza armónicamente el aspecto moral de la operatividad humana, extendiéndose a la consideración del recto orden social y de la dimensión religiosa. La moral tomista aparece como una moral del equilibrio, cuya más noble manifestación es la virtud de la religión, expresión la más nítida del carácter teleológico de la existencia y naturaleza del hombre. El fin último de toda criatura inteligente, siendo común al resto de las criaturas y participado no obstante de modo peculiar, es alcanzado al compás de su operación propia: el fin último de la criatura inteligente —ya sea espíritu puro o encarnado— es el conocimiento del Creador.

Como ya indicábamos más arriba, el libro concluye con unas consideraciones preciosas para una cabal comprensión del espíritu de la filosofía de Tomás de Aquino. Visión jerárquica de la realidad toda, deudora de distintas tradiciones del pensamiento filosófico, pero animada principalmente por el afán de servir a la Revelación Divina, la filosofía de Santo Tomás, por implantar su clave de bóveda en la noción de ser o existir (esse), ha recibido por parte de algunos autores la denominación de "filosofía existencial" (en oposición a determinadas concepciones denominadas, correlativamente, "esencialistas"). "Lo que caracteriza

al tomismo es, en efecto, la decisión de poner la existencia en el corazón de lo real, como un acto que trasciende todo concepto, evitando el doble error de quedar mudo ante su trascendencia, o desnaturalizarla objetivándola" (p. 645).

No se trata, pues, de un pensamiento ecléctico, sino de un pensamiento que, fiel a unos cuantos principios originales, ha sabido servirse de los logros de otros pensadores en la medida en que contribuían a completar y afianzar esta nueva aventura del pensamiento que, aunque puesta al servicio de la Teología sobrenatural, no por ello deja de ser una filosofía estrictamente racional. "Negarlo —concluirá Gilson— equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras sob pretexto de que sirven para construir una catedral".

¿Y qué decir, finalmente, del autor? Etienne Gilson es una de esas figuras que al pasar dejan huella. Pensador agudo, investigador incansable, admirable escritor, pero, ante todo, maestro. Maestro a secas sin adjetivos ni etiquetas. Conductor de espíritus. Si se ha dicho con acierto que la verdad ha de conquistarse, no cabe ninguna duda: la obra de Gilson es una de las más admirables aventuras en pos de la verdad. Su espíritu libérrimo —la verdad os hará libres— deja tras de sí uno de los trabajos más encomiables que haya realizado filósofo alguno en nuestro siglo. Como ya dijera Aristóteles: "La compensación de los favores recibidos debe hacerse libremente y medir-

BIBLIOGRAFIA

se por la intención... Así parece que debe obrarse también con los que nos comunicaron la filosofía; su valor, en efecto, no se mide con dinero, y no puede haber honor adecuado a ellos, pero quizá baste, como cuando se trata de los dioses y de los padres, tributarles el que nos es posible". (*Eth. Nichom.* 1164 b, 1-5). A menos de un año de su muerte, sirvan estas breves líneas a manera de homenaje personal y sentido.

ANDRÉS JIMÉNEZ ADAD

HÄRING, Bernhard, *Ética de la manipulación*. (Traducido del inglés por Alejandro Esteban Lator). Ed. Herder, Barcelona 1978, 280 págs.

La posibilidad de manipulación en diversos campos de la vida humana por parte de los cultivadores del saber especializado y de sus aplicaciones tecnológicas así como de los medios influyentes en la opinión pública plantea el problema ético de su legitimidad. El autor del citado libro lo aborda preferentemente desde los ámbitos de la autoridad social, la psicología, la biología del comportamiento humano y la genética. "Los recientes progresos en biología y en las ciencias del comportamiento han abierto caminos y campos totalmente nuevos a la manipulación, que pueden ser un beneficio o una calamidad para toda la humanidad.

¿Representará el futuro de la humanidad un aumento de libertad y de respeto de la libertad de cada uno, o bien será modelado, manejado, manipulado por los tecnócratas y sus proyectos?" (pág. 13).

Manipular viene de "manus pellere", empujar con la mano en una dirección; puede aplicarse tanto al uso de los objetos del entorno como a los negocios del hombre. De suyo no tiene sentido peyorativo, en cuanto sólo indica destreza en una técnica o habilidad en el gobierno de los propios negocios. No obstante, ofrece el peligro de convertirse en una simple técnica al servicio de la eficacia en que no cuenta el respeto de los valores morales. De aquí un segundo sentido de manipulación como "el uso de los medios más degradantes e insidiosos para el envilecimiento de la vida y para sojuzgar a otros" (pág. 15). El tratamiento ético del problema incluiría el estudio de los derechos humanos fundamentales, como razón de ser de todas las manipulaciones legítimas que el hombre opera en su entorno natural y cultural; cada forma inmoral de manipulación significa un atentado a alguno de tales derechos. El autor prefiere poner de relieve la existencia de la libertad y dignidad humana como base necesaria de toda ética de la manipulación, a la vez que advierte la ausencia de esta base en las concepciones marxista y conductista, preconizadoras de una tecnología del comportamiento. "Todos estamos expuestos necesariamente a múltiples y variadas

BIBLIOGRAFIA

manipulaciones... Ahora bien, la persona no debe ser nunca manipulada en su núcleo más íntimo ni debe ser nunca sometida a manipulaciones espurias o taimadas que afectan al uso de su libertad y a la consecución del sentido final de la vida" (pág. 19). El modo positivo de combatir la manipulación estará, por tanto, en el despliegue de la iniciativa por parte de los particulares y de la sociedad y en la participación activa en los diversos medios de comunicación. "¿Quién controla al controlador? Con frecuencia los ciudadanos rehúyen sus responsabilidades reclamando controles del gobierno. Ahora bien, la solución reside más bien en la participación de muchas gentes en los diferentes medios, en su propia iniciativa, en su propio deseo de comunicar y de participar en un diálogo liberador" (pág. 41).

Entre las manipulaciones más extendidas se cuentan la que se ejerce en las sociedades permisivas a través de la literatura "libre"; la ideología tecnológica, que, procediendo de las técnicas, amenaza con extenderse al ámbito de la educación de la persona; las ideologías de la violencia, estimuladas por el recurso a la eficacia inmediata: "carecen de la profunda experiencia y convicción de que la libertad surge dentro y que sólo lo que se hace libremente con convicción interior es verdaderamente bueno" (pág. 61); ciertos tipos de encuestas... En cuanto a las ciencias particulares, sus enfoques adolecen de parcialismo manipulador cuan-

do intentan presentar una concepción global del hombre sin apelar a la ciencia del ser y a los valores morales. "El pesimismo tocante a la capacidad del hombre de hablar del sentido último y de reconocer valores morales vinculantes es uno de los peligros mayores para el futuro del hombre" (pág. 69-70). Häring encuentra este peligro en especial en la sociología, el behaviorismo y la genética. "La formación científica misma tiende a un grado tan alto de especialización que muchos científicos quedan aprisionados casi inevitablemente en un enfoque muy parcial de la vida. Los sociólogos tienden a veces a pasar por alto no sólo la libertad creadora, sino también las aportaciones de la psicología experimental; los behavioristas sólo ven los condicionamientos ambientales, y los genetistas explican a veces todas las cosas por determinismos genéticos" (pág. 67).

La libertad reúne la doble dimensión de la manipulación sobre la naturaleza y de la libertad interna o actos que no revierten sobre la materia. Ahora bien, sólo si se da la segunda dimensión se hace posible en todo su alcance la primera. "La condición fundamental para ser verdaderamente libres al actuar como manipuladores del mundo que nos rodea es nuestro reposo en la presencia de Dios. Sólo si el hombre se trasciende a sí mismo y reconoce la gratitud por toda la creación y por su llamamiento a ser con-creador, puede someter la tierra a su propia dignidad" (pág. 73).

BIBLIOGRAFIA

La segunda parte del libro trata de aquellas manipulaciones que inciden más inmediatamente en el comportamiento. En primer lugar aquellas mediante las cuales se atenta contra una vida humana, como son el aborto, la eutanasia, o "el lavarse las manos" ante la miseria y abandono en que mueren sectores de población. También el empleo de anticonceptivos es una manipulación ilegítima en una realidad natural provista de sentido específico. El autor no es lo bastante explícito en su rechazo, por más que él mismo enuncia el principio en que se basa la inmoralidad de los mismos: "Cualquier método contraceptivo separa de alguna manera, en cada acto sexual concreto, los dos objetivos fundamentales del matrimonio, a saber, expresar y fomentar el amor conyugal firme e inextinguible de una parte, y, de otra, dar origen a una nueva vida" (pág. 126). El Magisterio de la Iglesia, al que en el libro se apela en ocasiones, es suficientemente claro al respecto: "Un acto de amor recíproco, que prejuzgue la disponibilidad a transmitir la vida que Dios Creador, según particulares leyes, ha puesto en él, está en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio y con la voluntad del Autor de la vida... Usufructuar el don del amor coyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las fuentes de la vida, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador" (Pablo VI, *Humanae Vitae*, 13).

En segundo lugar, los métodos

de control de cerebro son una de las más peligrosas manipulaciones. Entre ellos se cuentan las drogas, como estimulación del componente químico que incluye toda actividad cerebral; la psicocirugía o destrucción de una parte del cerebro, que provoca cambios en el temperamento; la estimulación del cerebro con electrodos: se estimulan las partes más sensibles del mismo y se observan las reacciones emocionales... Someter al hombre a tales métodos sin contar con su libertad interior y sin que haya razones terapéuticas graves para su uso limitado es una intromisión no justificable.

Por último, los progresos de la Genética han hecho posibles tratamientos terapéuticos mediante la influencia en la constitución genética de un individuo. Los cambios posibles son la transformación química de un gen individual o de un grupo de genes y la adquisición o pérdida de partes de cromosomas. Hay que notar, sin embargo, que el genotipo no es determinante del comportamiento, sino que su influjo se da combinado con el influjo del entorno, pero también con la libertad y responsabilidad morales. "Los peligros de extrapolación y de reducción acechan por todas partes en el campo de la genética... El problema dominante en todas las cuestiones que rondan la genética es un pensamiento tecnológico unilateral, que no puede o no quiere enfrentarse con los valores y patrones éticos" (págs. 216-217).

URBANO FERRER SANTOS

BIBLIOGRAFIA

Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas. Dirigida por François Châtelet. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1976, 4 vols.

El género de los escritos en colaboración que tanto terreno va ganando últimamente ofrece ciertas ventajas e inconvenientes cuando se aplica a la Historia de la filosofía como es el caso de la presente obra. Por lo general este tipo de composiciones promete una información más objetiva y diversificada, al ser expuesto cada autor o tendencia por un especialista en la materia. Pero, en contrapartida, la multiplicidad de enfoques, métodos y conclusiones hacen de las mismas un mosaico de interpretaciones, aspecto éste que, si bien puede no ser nocivo para los historiadores, sí lo es, en cambio, para la filosofía. Para la consideración de "sido" que proyecta la Historia sobre todos sus objetos puede no resultar deformante, sino enriquecedora, la discordancia de interpretaciones, pues los objetos yacen ante los ojos del historiador como decía Sócrates que quedan los escritos: mudos, irreferentes e indefensos (Fedro 275 a); y, en consecuencia, cualquier uso de los mismos, aunque quepa establecer una gradación entre ellos, los llena de significación y vida. En cambio, para la filosofía, que considera el pensamiento como una realidad viva por sí misma y dotada de significación propia, a la par que como una actividad sumamente unitaria, un aglomerado de interpretaciones sólo sirve para aumentar el grado de confusión

que la disparidad de las doctrinas filosóficas tiende a crear entre los no filósofos. En este sentido puede afirmarse que, por lo general, las Historias de la filosofía escritas en colaboración propenden a un enfoque más histórico que filosófico del mismo acontecer de la filosofía, enfoque que, si es verdad que es posible y útil en ciertos casos y aspectos, también es verdad que está desajustado a su objeto y resbala superficialmente sobre él.

El director de la presente reunión de estudios, F. Châtelet, parece haber tenido muy en cuenta la posible heterogeneidad de una obra en colaboración y sale al paso de la dificultad intentando compensarla con una serie de prefacios y conclusiones antes y después de cada una de las partes, que son ocho, además de una introducción y conclusión generales. Puede decirse, por tanto, que la obra presenta una estructura homogénea por lo que hace a su concepción, y que en su conjunto no es sino el reflejo del concepto que de la filosofía y su historia tiene F. Châtelet. Me detendré en el examen del mismo para decantar la orientación que ha inspirado la composición de esta singular Historia de la filosofía.

F. Châtelet entiende que la Historia de la filosofía es asunto exclusivo de Historia, y no porque utilice el orden cronológico como método de clasificación de autores y doctrinas (p. 7), ni tampoco porque sostenga que la filosofía es inseparable de la cultura y usos sociales (p. 9), sino fundamentalmente por

BIBLIOGRAFIA

entender que la "filosofía de las doctrinas" está ya muerta (vol. IV, p. 605). La "filosofía de las doctrinas" en cuanto que finada es pasto de la Historia, pero de una Historia cuyo problema no es tanto el de su carácter científico cuanto el de su función social y política, es decir, para la cual lo importante no es la verdad, sino lo utilizable pragmáticamente aquí y ahora (vo. IV, p. 189). Como "perro muerto" al que sólo lloran sus pulgas (los servidores del Estado y de las instituciones establecidas, pues toda filosofía doctrinal es conservadora y retrógrada), la filosofía queda sin sentido ni valor propios, sólo apta para ser manipulada convenientemente.

Esta concepción es la que preside, igualmente, la selección informativa que fue determinada en común por los colaboradores, señalando los temas y el interés central (p. 8), y cuya característica más notoria es la arbitrariedad. Citaré algunos ejemplos.

A los nueve siglos de filosofía antigua, aquí curiosamente denominada "pagana", se le dedican 214 páginas, incluidos prólogo y conclusión, y a la filosofía medieval, que abarca quince siglos en esta obra, se le conceden 172; en cambio, 293 páginas se ocupan de la llamada "filosofía de las ciencias sociales" cuyo contenido versa sobre Psicología, Sociología, Etnografía, Historia, Geografía y Lingüística, disciplinas éstas que ni tradicionalmente —único criterio diferencial ofrecido en la obra para la filosofía (p. 8)— ni lógica-

mente son de la incumbencia de una Historia de la filosofía.

"Ibn Jaldun, fundador de la ciencia histórica y de la sociología" merece 22 páginas, mientras que a Averroes y a Avicena se le dedican 2 y 6 páginas respectivamente. Occam es expuesto en 19 páginas, Tomás de Aquino en 4 y Duns Escoto en menos de 1. Tomás Müntzer recibe un tratamiento aparte y de 20 páginas, pero autores de primera magnitud filosófica como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno son integrados en un estudio sobre el Renacimiento con sólo 23 páginas en total. Se presta más atención a Cournot que a Schopenhauer o a Kierkegaard. La "Química y Biología en el siglo XIX" tiene más importancia cuantitativa que Kant o Hegel para esta Historia de la filosofía.

En cuanto a los estudios especializados, junto a trabajos serios y objetivos, como los de Aubenque, Alquié, Scherer, Duchesneau etc., cuyas síntesis están a la altura de los buenos manuales aparecen también salpicaduras de arbitrariedad, bien en forma de alusiones intempestivas o ideológicas (véanse a título de ejemplo las pp. 64 y 125 del vol. I, las 270 y 361 del vol. III y la 493 del vol. IV), bien bajo interpretaciones parciales y tendenciosas, como por ejemplo la de "Spinoza o una filosofía política al modo de Galileo" que invierte claramente el sentido de la filosofía de Spinoza, o como la de un Sócrates crítico de la ideología de su época y dialéctico de la protesta (vol. I, pp. 85 y 89), o la de un Platón

BIBLIOGRAFIA

que substituye a los dioses por la razón, es decir, que inaugura la filosofía como saber represivo.

La intención de la obra se aclara muy cerca del final con la siguiente tesis: "An-arquía no significa ausencia de organización, de conocimientos controlados, sino rechazo de toda *arche*, de todo principio reconocido como soberano legítimo" (vol. IV, pp. 606). Es curioso y sintomático que al final de una Historia de la filosofía se llegue a una conclusión diametralmente opuesta al punto de partida por donde arrancaron los griegos a filosofar. La anarquía se define no sólo literalmente, sino realmente, por su contrario. Es una pena que quien ha sabido comprender que no basta refutar a Platón para superarlo (vol. I, p. 123), no caiga en la cuenta de que la negación o crítica no es ningún tipo de superación. Esa actitud revela únicamente una sensación de escarmiento que nada tiene que ver con la filosofía y sí con la disposición poco madura de quien sabe lo que no quiere, pero no sabe lo que quiere, o al menos no sabe lo que puede querer de la filosofía, cuya finalidad jamás fue el éxito o la práctica.

Tal anarquía o falta de respeto (vol. IV, pp. 604-5) programática, que no es sino arbitrariedad, hace que esta obra no sea, como cabe esperar de una Historia de la filosofía, una fuente de información objetiva e imparcial sobre el conjunto de la misma.

IGNACIO FALGUERAS

HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. de Félix Duque, 2 vols. Editora Nacional, Madrid 1977.

Desde 1923, año en que aparece la traducción española del *Treatise* realizada por Vicente Viqueira, no se había vuelto a verter en nuestra lengua esta obra de Hume, que pasa por ser una de las más destacadas de su producción. Aquella traducción, empero, no es completa y carece de notas críticas. De ahí que resulte obligado afirmar que nos encontramos ante la primera edición española, íntegra y dotada de aparato crítico, del *Treatise* humeano.

La presente traducción, que viene a cubrir un importante hueco dentro de la literatura filosófica en lengua española, se ha hecho sobre la base de la reimpresión del texto original editada por Selby-Bigge (Oxford at the Clarendon Press, 1975). Junto a ella, se han tenido en cuenta la de Green Grose (Scientia Verlag. Aalen, 1964) y la de Everyman's Library (Londres, 1911). Para contrastar algunos pasajes especialmente delicados, se ha recurrido a la versión española, ya mencionada, de Vicente Viqueira (Calpe. Madrid, 1923) y a la francesa de Leroy (Aubied, éd. Moutaigne. Paris, 1946).

El trabajo de traducción que realiza Félix Duque es digno de encomio; sobre todo, por la justeza con que se atiende al texto original. Se observa un esfuerzo constante por fijar de manera adecuada la terminología, tratando de encontrar la expresión

precisa y consagrada por la literatura filosófica. En este sentido, el traductor declara que ha preferido "el rigor a la elegancia".

El texto del *Tratado* va precedido de un prefacio, un estudio preliminar (ambos a cargo del traductor), una relación cronológica de las obras de Hume, una sucinta bibliografía y, finalmente, se inserta una traducción de la famosa autobiografía humeana, cuyo manuscrito se encuentra en la Royal Society de Edimburgo (IX, 23).

En el prefacio, junto a las habituales declaraciones de agradecimiento, se presenta la edición española del *Treatise* como el mejor homenaje que se puede hacer al filósofo escocés en el segundo centenario de su muerte, ocurrida el 25 de agosto de 1776.

El breve estudio inicial se ocupa de los siguientes temas:

- a) Origen y destino del *Tratado de la Naturaleza Humana*.
- b) Influencias: Con especial alusión a Locke, Berkeley, a los escépticos franceses P. Bayle y Montaigne, a Malebranche, a Descartes y, finalmente, a Newton.

c) Finalidad: Tras el análisis de las opiniones sobre el tema de algunos destacados estudiosos de Hume (J. Passmore, Selby-Bigge, Green, J. Laird, N. Kemp Smith, Taylor y Wilbanks), termina manifestando su coincidencia básica con A. Flew, para quien la filosofía de Hume pretende, sobre todo, en-

contrar una sólida base racional que sirva de fundamento teórico a su agnosticismo positivo.

La bibliografía, que va incluida inmediatamente después de la enumeración cronológica de las obras del propio Hume, recoge las principales ediciones en lengua inglesa de las obras del filósofo escocés, así como las traducciones de las mismas en la nuestra. La breve reseña bibliográfica termina con un cómputo de los principales estudios sobre Hume, en español y en otras lenguas.

Es oportuno observar que, según la propia declaración del autor, la bibliografía no pretende ser exhaustiva, salvo en el apartado reservado para los estudios disponibles en castellano. Ahora bien, tampoco aquí es completa la exhaustión. Como son pocos, nos parece oportuno señalar los estudios asequibles al lector español que se han omitido:

A. Flew: *Hume y la necesidad histórica*. Teorema Vol. VI/2. 1976.

L. Carranza: *¿Negó Hume la causalidad?* Ciencia y Fe, n.º 5. 1945.

J. M.ª de Alejandro: *El atomismo gnoseológico de David Hume (1711-1776)*. Pensamiento, n.º 128. 1976.

Podemos citar otros dos trabajos no reseñados. Nos referimos al estudio de S. Rábade (*Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico*. Pensamiento, n.º 130. 1977) y a la traducción española del *Abstract* (Revista Teorema. Valencia, 1977). En este caso, la omisión

BIBLIOGRAFIA

tal vez se deba a la coincidencia de fechas de aparición de los estudios mencionados y de la edición española del *Tratado*.

La versión española de *My own life*, manuscrito autobiográfico humeano, cierra el conjunto que precede al texto mismo del *Tratado*. Su inserción en este lugar tiene interés por un doble motivo. En primer lugar, porque, mediante un completo y abundante conjunto de notas a pie de página, se lleva a cabo un estudio biográfico de Hume. En segundo lugar, porque sirve de ocasión para exponer el repertorio de las principales biografías de Hume. (El traductor ha utilizado la de Mossner, *The life of David Hume*, como fuente casi exclusiva de sus observaciones y comentarios biográficos).

Las notas que acompañan al texto del *Tratado* pretenden, según propia declaración del traductor, "señalar las diversas dificultades e incoherencias entre las múltiples concepciones del *Tratado*". Sin embargo, junto a esto, creemos cumplen una doble misión fundamental, que proporcionará una gran ayuda al lector:

— Indicar autores y obras en las que aparecen tratados determinados temas, cuyo planteamiento sea similar al humeano.

— Presentar textos, obras o autores a los que Hume se refiere sin mencionarlos expresamente.

Las citas a pie de página se hacen de triple manera:

— En ocasiones, se cita la obra original indicando sucesi-

vamente el libro y la parte en números romanos, y, finalmente, la sección en números árabes. Este modo de realizar las citas es el más frecuente.

— Otras veces, cuando se pretende precisar más, se añade a la cita realizada de la forma aludida, el volumen y la página de la edición presente, el primero en números romanos y la segunda en árabes. Pongamos el siguiente ejemplo tomado del propio traductor: "Así I, III, 14; I, pág. 295, debe leerse «Tratado. Libro I. Parte III. Sección 14; volumen I, página 295»".

— Finalmente, cuando se persigue fundamentalmente respetar la paginación original, se hace constar ésta con las cifras en cursiva o seguidas por las siglas S.B. (Selby-Bigge). Ejemplo del traductor "«Véase pág. 87 S.B. (194)» debe leerse: «consultar página 87 de la edición original, correspondiente a la pág. 194 de esta versión»".

Las citas que el propio Hume hace van señaladas con asterisco, mientras que las del traductor aparecen numeradas libro por libro.

Finalmente, conviene aludir a una novedad de la presente edición, que consiste en señalar al margen la paginación de Selby-Bigge, por la que, de manera casi general, suele citarse al filósofo escocés. De este modo, el lector que quiera recurrir al texto inglés cuenta con una ayuda eficaz que agilizará la localización de los pasajes originales.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

BIBLIOGRAFIA

METZER, Wolfgang, *Los prejuicios. Ensayo y caracterización psicológica y social*. Herder, Barcelona 1979.

Este libro de Wolfgang Metzger es una aproximación global al tema de los prejuicios en nuestra sociedad, desarrollada al hilo de la reflexión personal del autor sobre el tema. No pretende ser un estudio sistemático ni exhaustivo de éste, sino que cumple, más bien, una función divulgadora e invita al lector a seguir profundizando por su cuenta en cuestiones de psicología (factores constituyentes de la personalidad humana) y del método científico en el conocimiento. Fundamentalmente se trata de un análisis sociológico de la cuestión, y el lector con predisposición filosófica puede echar de menos una visión más analítica, y a la vez más integrada del problema

La relación de los apartados del índice de la obra ofrece un planteamiento poco sistemático y, por resumir de alguna manera el contenido de ésta, podríamos estructurarlo en torno a los contenidos siguientes: clases de prejuicios; naturaleza del prejuicio y sus elementos constituyentes; formas de difusión de los prejuicios; procedimientos para detectar los prejuicios; sentimiento de grupo y prejuicio; causas de la propensión al prejuicio en las personas; soluciones.

La abundancia de ejemplos que pertenecen a la experiencia común del lector y con la que Metzger ilustra su ensayo hace de éste una lectura muy asequi-

ble para el lego en materia de psicología y sociología. Al mismo tiempo, la terminología del libro evita en todo momento los tecnicismos, cumpliendo ampliamente el propósito del autor manifestado en el prólogo, por lo que se refiere a claridad expositiva "El fin formal de la exposición es, pues, la unión del rigor con la comprensibilidad, de modo que en los círculos de los destinatarios no se despierta precisamente la admiración por la erudición del autor, sino una mejor inteligencia de los estados de cosas tratados". Pero, si bien desde el punto de vista técnico el lenguaje no reviste dificultad alguna, estilísticamente resulta algo rígido, seguramente condicionado por el hecho de tratarse de una traducción.

El valor fundamental de la obra reside en su capacidad de hacer caer al lector en la cuenta —mediante la aportación de múltiples ejemplos— de la presencia tan extendida del prejuicio en nuestra sociedad, en ámbitos y en instancias que normalmente nos pasan desapercibidos. Al mismo tiempo, es un toque de atención para la consideración de la gratuidad de los prejuicios, de sus causas y de sus consecuencias.

Así pues, varias son las conclusiones que el lector extrae al término de su lectura. Entre otras, por ejemplo: que somos mucho más susceptibles de incurrir en el peligro del prejuicio de lo que solemos creer; que conviene, por tanto, continuar el análisis que, durante la lectura de la obra, hemos realizado

BIBLIOGRAFIA

de mano del autor y llevarlo al examen de nuestra conducta diaria; que uno de los mayores riesgos de incurrir en prejuicios nos acecha detrás de la generalización precipitada, de la rigidez perceptiva y de la opinión insuficientemente fundada, hasta el punto de que "no hay ningún límite riguroso entre las simples opiniones preconcebidas y los auténticos prejuicios" (45); finalmente, y lo que es más sutil aún, que esta falta de opinión crítica responde a actitudes de fondo, actitud científica en el mejor de los casos, pero también una actitud de defensa y de inseguridad en muchos otros. "Esa opinión tiene tal peso e importancia para nosotros, nos ofrece tal firmeza, ocupa quizá un puesto tan importante en nuestra imagen conjunta del mundo, que ya no se deja cambiar por la fuerza de los hechos" (40).

En un capítulo final, el autor estudia las implicaciones que esto lleva consigo en el orden educativo, desde el punto de vista de la acción para una mejora de la convivencia. Metzger pone el énfasis en la esfera de la modificación de actitudes hacia la apertura y la no-defensividad, y sugiere algunos métodos más idóneos para promover este cambio.

M.^a DEL CORO MOLINOS

NEWTON, Isaac, *Optica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de*

la luz. Introducción, traducción, notas e índice analítico de Carlos Solís. Ed. Alfaguara, S. A., Madrid, 1977, 454 págs.

La *Optica* de Newton es una obra científica importante cuya publicación en lengua castellana tiene interés tanto para los físicos como para los especialistas en historia y metodología de la ciencia. Además la presente traducción, introducción y comentarios marginales a la cuarta edición inglesa constituye un auténtico trabajo de investigación histórica no exento de erudición y de agudo sentido crítico. No en vano Carlos Solís ha trabajado con T. S. Kuhn en la Universidad de Princeton y, al filo de la traducción, ofrece una nueva interpretación antiformalista de la metodología newtoniana y una nueva valoración de los factores que influyen en el progreso de la ciencia. Esto se realiza a través de tres partes netamente diferenciadas: la Introducción donde se hace un valence crítico del método newtoniano; la Cronología donde se analiza la historia externa de la *Optica*, prestando especial interés a una biografía comparativa de Newton; y las extensas notas que acompañan a la traducción donde se analiza la historia interna de la *Optica* y las polémicas y críticas que provocó su publicación.

En la Introducción Carlos Solís justifica los motivos de la elección de la obra traducida mostrando cómo la *Optica* junto a ser una obra científica de crucial importancia para la his-

BIBLIOGRAFIA

toria de la ciencia, es, ante todo, un libro de texto de metodología científica aplicada al caso particular de la Óptica (XXII). Se trataría además de un manual de metodología científica afín a las actitudes que propugnan los anticonvencionalistas. En este sentido Carlos Solís ya ha manifestado en repetidas ocasiones su actitud antiformalista y antidialéctica pues considera que frente a los formalismos aprioristas, la metodología científica debe prestar especial atención a los mecanismos efectivos que rigen la conducta decisoria del científico, y frente a los dogmatismos de la dialéctica el historiador de la ciencia debe buscar un mayor contacto con la "base" científica que explique el desarrollo irregular y espontáneo de la ciencia basado en decisiones libres no deterministas (cf. Teorema 4, 1974, p. 459). La elección pues de la Óptica de Newton tiene un doble motivo. Por una parte en la Óptica se aplica un tipo de método no convencional que se desarrolla sin dogmatismos y formalismos apriorísticos en contacto con la actividad científica. Y por otra parte la Óptica es un caso claro de falsación de las teorías racionalistas y unifactoriales del progreso científico, en la que queda de manifiesto la influencia que en ella ejercen los factores extrarracionales como son los factores psicológicos, sociales, metafísicos, religiosos, etcétera.

En este sentido Carlos Solís trata de mostrar una nueva imagen de Newton que supere las imágenes convencionalistas

al uso. El autor siguiendo a Cohen y Cassirer, pone de manifiesto las faltas de rigor científico de algunos pasajes de la Óptica; se avisa así al lector de las ambigüedades y confusión existentes en algunas expresiones de su pensamiento debido en parte a su personalidad hermética y desconcertante; en su tendencia a eludir los problemas metodológicos o a plantearlos en el terreno más conveniente para su autodefensa debido en parte a su temor al ridículo y a las controversias; en la presencia en todas sus obras de elementos metafísicos y obscurantistas que, además de invalidar su pretendido purismo metodológico, "hipótesis non fingo", desvirtúan el sentido de la investigación científica al presentarla como un instrumento al servicio de intereses claramente metafísicos. En todos estos casos se puede comprobar la presencia de elementos extracientíficos en el progreso de la ciencia. Sin embargo para Carlos Solís, como para los anticonvencionalistas Kunn y Feyerabend, estos elementos no tienen una valoración negativa sino que por el contrario son factores positivos que, de un modo consciente o inconsciente, hicieron triunfar al paradigma newtoniano frente a otros paradigmas similares o incluso mejores. De este modo Newton consiguió imponer su teoría de la luz en clara heterodoxia respecto al paradigma baconiano y a pesar de las críticas de peripatetismo que pesaban sobre la defensa de las cualidades ocultas. De este modo

BIBLIOGRAFIA

Carlos Solís, siguiendo las más recientes interpretaciones de Finocchiaro y McGuire, considera que Newton introduce el nuevo método científico de la transducción claramente heterodoxo para el criterio empirista del significado: la esencia de este método consiste en admitir la posibilidad de llegar a demostrar la existencia de relaciones matemáticas universales y necesarias entre las propiedades sensibles de los cuerpos sin necesidad de realizar un gran número de experiencias y sin necesidad de introducir hipótesis científicamente no demostradas pero tampoco observadas (XLIX y L). De este modo Newton, mediante unas escasas experiencias hechas en el año 1666, y después casi olvidadas, habría demostrado la ley de la gravitación universal, la ley que relaciona los colores con los grados de refrangibilidad de la luz y la ley de la composición y descomposición de la luz blanca. Pero, Newton, a través de todos estos descubrimientos, habría transducido su propio método de investigación que será el fundamento del desarrollo de la mecánica y de la Óptica moderna. Sólo por este último motivo la Óptica debería ocupar un lugar superior al que efectivamente se le ha otorgado en la historiografía de la ciencia y merece que se dedique un estudio más detenido.

En la Cronología Carlos Solís analiza la historia externa de la Óptica poniendo en relación la vida de Newton con los acontecimientos más importantes ocurridos durante 1695 y

1727 en el desarrollo de las teorías de la luz y de los colores. Se trata de un período fácilmente abarcable en el que se produce un cambio fundamental en el paradigma científico de las ciencias en general y de la Óptica en especial, constituyendo un período claro de "ciencia extraordinaria". Y aunque el traductor no justifica los motivos de la selección de fechas y acontecimientos claramente se aprecia su intencionalidad anticonvencional y kunniana: se trata de un período de luchas entre paradigmas en el cual la validez de una teoría no se podrá decidir por simple referencia a experiencias objetivas, al modo como propone Popper en su criterio de falsación de teorías, sino que más bien habrá que recurrir a los criterios de aceptación/rechazo basados en los criterios "psicosociológicos" de Kuhn, o en el "instinto" de Popper, o en los criterios de "popularidad" de Lakatos.

En las notas críticas que acompañan a la traducción se examinan las polémicas y críticas que la publicación de la Óptica provocó; y se hace referencia a las polémicas que Newton mantuvo con Leibniz (254, 430), Pardies (358), Linus (362), Grimaldi (365 y 385) Hooke (364 y 387), Huygens (381 y 391), Horsley (373), Euler (383), Descartes (383), Goclenius (388), Clarke (48). También se hace referencia al uso no siempre reconocido de datos suministrados por otros científicos como Snell (368, 373), Hooke (390), Halley (390), Grimaldi (404), Huygens

BIBLIOGRAFIA

(373), Hevelius (387). También se recogen diversas valoraciones actuales de Stuewer (406) y Lohne (410) sobre algunos experimentos descritos en la Óptica. A través de todos estos estudios comparativos se destacan una serie de agravios que suelen hacerse al método newtoniano como son la generalización abusiva (364), los abundantes errores en las mediciones experimentales (371), la introducción subrepticia de principios y supuestos no experimentados (378), la idealización de los fenómenos y la marginación de los valores discrepantes de la teoría propuesta (379), la introducción de hipótesis subsidiarias no confirmadas experimentalmente (381), la incompreensión y el dogmatismo respecto a las críticas de Hooke (394), la escasa y poco persistente actividad de experimentador (403), la falta de sinceridad al manifestar las auténticas motivaciones de su actividad científica (410), la influencia de motivaciones religiosas al decidir entre teorías rivales (418 y 425), la persistencia de ideas peregrinas y poco científicas (427) y la permanente influencia, hasta el final de su vida, de los pensadores platónicos de Cambridge Moore y Cudworth (429, 432 y 454). De este modo se hace una historia interna de la lucha entre los paradigmas rivales que hubo en este período de "ciencia extraordinaria" y se trata de justificar el triunfo del paradigma newtoniano a pesar de no ser el técnicamente más perfecto. Sin embargo el lector de estas notas críticas se puede sentir un poco

desconcertado; pues en la Introducción se justificaba la utilización de este tipo de argumentaciones por razones pragmáticas y de oportunismo dialéctico. Sin embargo ahora, al analizar internamente el desarrollo de teorías científicas rivales, se adopta una actitud estrictamente formalista, e incluso se podría afirmar que fiscalista, en la que se introduce el concepto empirista del significado y se propone un ideal de ciencia objetiva sin restos de metafísica; así considera que la metodología inductivista obliga a Newton a interpretar de un modo realista las implicaciones ontológicas de sus modelos matemáticos" (357) o de que "sus axiomas no tienen nada que ver con las proposiciones "a priori" de una disciplina formal" (p. 358), aceptando de este modo implícitamente el ideal fiscalista de un lenguaje físico puramente matemático y artificial sin mezcla de elementos semánticos ni metafísicos. También es característico de estas notas la utilización del término inducción en un sentido estrictamente baconiano en el que el término transducción aparece con una valoración negativa como un pseudoprocedimiento para introducir suposiciones universalizadoras no suficientemente demostradas (p. 421).

Las razones de este cambio de planteamiento entre la Introducción y las notas críticas a la traducción se pueden hacer comprensibles si se tiene en cuenta que Carlos Solís como Feyerabend es un anticonvencionalista y considera que "no

BIBLIOGRAFIA

existe ninguna regla de un método científico, incluidas las del método de la transducción, que no sea transgredida en una o otra ocasión. Además considera que estas transgresiones no son sucesos simplemente accidentales, sino que por el contrario son necesarias para el progreso de la ciencia". (Teorema, 4, 1974, p. 457). Por tanto no debe extrañar que Newton haya universalizado y generalizado abusivamente y que ello haya sido incluso beneficioso para el progreso de la óptica. Sin embargo con frecuencia el metodólogo se ve obligado a juzgar de la utilidad u operatividad práctica de estas transgresiones juzgando acerca del carácter progresivo o degenerativo de una teoría (como ocurre con los presentes juicios acerca de la existencia de ideas peregrinas en las teorías de Newton) (427). En estos casos, según Carlos Solís el metodólogo "no debe hacer referencia a la verosimilitud de una teorías, sino que como afirma Lakatos solo se hace referencia a su medida de popularidad (como las que reflejan las encuestas de candidatos de una elección)... de modo que no se debe confundir la evaluación metodológica de un programa con los consejos eurísticos acerca de lo que es más conveniente hacer en una circunstancia concreta". (Teorema, 4, 1974, p. 457). De modo que pensamos que interpretamos correctamente el pensamiento de Carlos Solís cuando afirmamos que en sus comentarios a la traducción utiliza un doble concepto de verdad y un doble modo de valorar

las aportaciones de la teoría newtoniana; pues cuando se refiere a la historia externa de la ciencia utiliza un concepto de verdad "psicológico-sociológica", propio de Kuhn y de Feyerabend, que se establece por criterios puramente pragmáticos en razón de su utilidad de imponer un determinado paradigma científico. En cambio cuando examina la historia interna de la evolución de una teoría y trata de juzgar de su verosimilitud, introduce un concepto objetivo y convencional de verdad, al modo como hace Popper o el fisicalismo, que es el único que permite juzgar de la racionalidad de los proyectos científicos que, como el de Newton, no alcanzaron el ideal de racionalidad pero permitieron al menos un acercamiento a este ideal. Es justamente desde este punto de vista desde donde se examina extrínsecamente el universo metafísico que Newton describe a través de su *Optica*: la hipótesis atomista-materialista-mecanicista que está en la base de toda su teoría (357 y 396), el carácter dualista de la ontología newtoniana (419), la noción de átomo y de elemento (401), la naturaleza y propiedades del éter (402-416), la evolución de su visión del universo desde un universo vacío a un universo lleno de materia (410), la evolución del concepto de gravedad desde una propiedad innata y esencial de los cuerpos hasta un principio extrínseco a los cuerpos que tiene su origen en Dios (417 y 418). Evidentemente todos estos elementos de la teoría newto-

BIBLIOGRAFIA

niana son considerados como principios metafísicos e hipotéticos, utilizando para ello un criterio de demarcación no claramente definido a lo largo de la investigación.

Por último Carlos Solís aborda también el problema de la traducción. Se explica cómo se ha elegido la cuarta edición inglesa de 1730, por ser la última edición que contiene algunas modificaciones debidas al propio Newton (XIII). También se avisa que no se ha pretendido recoger todas las variaciones de los textos de las diversas ediciones y que sólo se señalan cuando éstas son importantes. También se han incorporado a la traducción los prefacios I y II a la edición inglesa, la totalidad de las notas que Samuel Horsley introdujo a las sucesivas ediciones de la *Optica*, así como algunos textos de cartas referentes a la *Optica*, que se incorporan al modo de notas que acompañan a la traducción. También se conservan las 31 cuestiones que sucesivamente se fueron introduciendo al final de la I parte del III libro; en cambio no se ha conservado la II parte de este III libro ya que al parecer era un texto repetitivo que fue suprimido por el propio Newton. En la edición actual se ha cuidado especialmente la distribución y la claridad de los gráficos y esquemas de modo que, al contrario de lo que ocurre con otras ediciones de la *Optica*, se pueden relacionar con una relativa comodidad los gráficos con los textos. La traducción tiene pocas erratas salvo dos líneas en las páginas

117 y 235 que están cambiadas de sitio. Por último es de señalar la correcta maquetación de todo el libro que es una característica común a todas las obras publicadas en esta nueva colección de Clásicos Alaguara.

En conclusión: se trata de un trabajo de investigación histórica que tiene interés tanto para los físicos como para los especialistas en historia y metodología de la ciencia y en general para todos aquellos que estén interesados por llegar a conocer una interpretación no convencional de los métodos científicos. Sin embargo y a modo de comentario crítico se podría hacer observar que la obra, a pesar del indudable esfuerzo de erudición y documentación que ha supuesto, sin embargo adolece de una falta de unidad entre todas sus partes de modo que a la mayoría de los lectores les pasará desapercibida la intencionalidad con la que su autor la emprendió. Sin duda alguna esta falta de unidad está producida en parte por la necesidad de adaptar la investigación al tipo de maquetación que presenta esta colección. Sin embargo pensamos que también puede estar provocada por un excesivo formalismo kunniano que lleva a separar excesivamente la historia interna y externa de la ciencia aplicando a cada una de ellas criterios de valoración diferentes e incluso contrapuestos. Además la actitud rígidamente anticonvencionalista del autor hace de que no se preste excesivo interés a la investigación metodológica propiamente dicha y que sea más propenso a

BIBLIOGRAFIA

examinar las trasgresiones de las reglas metodológicas que las aplicaciones prácticas de las mismas. En este sentido consideramos que los comentarios a la traducción de la *Optica* hubieran sido más útiles si además de examinar las polémicas mantenidas por Newton con otros físicos se hubiera hecho un estudio formal del modo como se utiliza el método de la transducción en la *Optica*. Esta falta de sensibilidad hacia los problemas específicamente metodológicos sobre todo se nota en los comentarios al primer libro de la *Optica* en la que considera que sólo se desarrolla una óptica geométrica tradicional y en la que no se hace ninguna especulación relativa a los supuestos fundamentales de la teoría (356). Sin embargo es justamente en esta parte donde se desarrollan los aspectos metodológicamente más interesantes que hubieran permitido un análisis sintáctico y semántico más detallado del sistema de conocimientos y de conceptos que constituyen la *Optica* de Newton. Sobre todo hubiera sido interesante un estudio de las características de la axiomatización de la óptica newtoniana, que no consideramos que sea puramente extrínseca (358), y los procedimientos sintácticos y semánticos de definición de la extensión y comprensión de conceptos básicos de la óptica como son la luz, los colores, la refrangibilidad, la reflexibilidad, el concepto de homogeneidad y de heterogeneidad, el concepto de luz simple y compuesta, etc.

Evidentemente la realización de este proyecto requeriría la previa superación del criterio fisicalista como idea reguladora del concepto de verdad respecto a la historia interna de la ciencia y la superación del concepto pragmático de verdad respecto a su aplicación en la valoración de la historia externa de la ciencia. Pues en ambos casos no se admite la posibilidad de la existencia de un diálogo racional entre teorías científicas contrapuestas sino que se impone una determinada valoración de las teorías por criterios puramente formales y convencionales. Por el contrario una correcta interpretación de la aplicación del método transductivo no sólo haría posible la existencia de un diálogo racional entre teorías contrapuestas sino que además no introduciría prejuicios convencionales al compararlas mutuamente entre sí. Este fue justamente el intento de Goethe cuando criticó la teoría newtoniana de la luz: mostrar cómo las teorías mecanicistas y fisicalistas de la luz son unilaterales y derivan necesariamente hacia un objetivismo en el cual la luz es considerada simplemente como un fenómeno físico olvidando que toda teoría física sobre la luz siempre implica o presupone una teoría de la visión. En este sentido la *Optica* de Newton plantea un gran número de interrogantes que han pasado desapercibidos en la actual traducción: la teoría del error sensible y de la objetividad de la visión (18 y 21), la teoría de la percepción de la distancia y de la percepción de lo

BIBLIOGRAFIA

claro y de lo distinto (24), el objetivismo en el conocimiento de las cualidades sensibles y la interpretación del automatismo de la rectificación de la percepción (25, 30, 70, 74), la teoría acerca del análisis y síntesis de colores y acerca de su respectiva demarcación (84 127), la naturaleza del realismo y del objetivismo newtoniano. Pero evidentemente estos son problemas que una Óptica puramente matemática no puede tratar de resolver y que sólo pueden ser planteados desde una Óptica cualitativista que Newton nunca llegó a sospechar.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

WEISHEIPL, James A., O. P., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*. Doubleday, New York 1974, XII-464 págs.

James A. Weisheipl, profesor del "Pontifical Institute of Mediaeval Studies" de Toronto y miembro de la Comisión Leonina, quiso rendir homenaje a Santo Tomás de Aquino en el año de su séptimo centenario con un largo y concienzudo estudio sobre su vida y sus obras. El libro, publicado un año después, es, sin lugar a dudas, una de las contribuciones más importantes en este terreno aparecidas en los últimos años. El profesor C. Varsteenkiste aten-

to escrutador de la bibliografía tomista, se refiere a la obra de Weisheipl anotando que "después de la biografía publicada por Walz-Novarina en 1962 no se había escrito un libro que pudiera compararsele" (cfr. *Rassegna di Letteratura Tomistica*, vol. XII, p. 11).

El autor ha logrado captar con acierto el perfecto entrelazamiento de los distintos aspectos de la vida de Santo Tomás, y los ha sabido presentar con la unidad y coherencia con que el santo de Aquino los supo encarnar en su persona. Weisheipl describe la biografía de un santo en la que nada queda al margen de esta santidad: el Doctor Angélico puso sus extraordinarias cualidades humanas, sobre todo su inteligencia superdotada, al servicio de Dios y de las almas. Sólo desde esta perspectiva— afirma con razón Weisheipl— se puede entender justamente la vida de quien ha prestado a la Iglesia uno de los servicios más grandes en el terreno doctrinal, como el Magisterio ha reconocido unánimemente desde su muerte hasta nuestros días.

Se presenta, pues, en este libro una figura de santo sin duda atractiva. Algo normal —se podría añadir— tratándose de un santo; pero algo destacable ya que buena parte de la literatura hagiográfica no siempre ha logrado conseguir.

La biografía comienza con el nacimiento e infancia de Santo Tomás en Roccasecca (1224/25) y culmina con la solemne canonización proclamada por Juan

BIBLIOGRAFIA

XXII el 18 de julio de 1323. Al filo del relato de su vida, Weisheipl hace un cuidadoso estudio de sus obras, no sólo desde el punto de vista de su autenticidad y cronología, sino también de su contenido doctrinal y de los motivos que indujeron a Santo Tomás a redactarlas. En este sentido Weisheipl ha dispuesto de una documentación inigualable, al tener acceso a los archivos de la Comisión Leonina. Como apéndice del volumen, se presenta un "Breve catálogo" de las obras del Doctor Angélico donde se recogen sintéticamente las opiniones expuestas a lo largo del libro. Con ligeros retoques personales, Weisheipl sigue el autorizado catálogo de I. T. Eschmann (*A catalogue of Saint Thomas's Works: Bibliographical Notes*, en E. Gilson, "The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, Random House, N. York 1956). "Por el momento, a pesar de las críticas que se le puedan hacer, es el catálogo más científico de las obras de Santo Tomás" (C. Tansteenkiste, *loc. cit.*).

Señalamos a continuación algunas de las innovaciones más interesantes en lo que a cronología se refiere. Los dos breves escritos de lógica titulados *De fallaciis* y *De propositionibus modalibus* serían las primeras obras de Santo Tomás. El Santo las habría escrito a petición de algunos jóvenes maestros de la universidad de Nápoles, durante su confinamiento en el castillo de Roccasecca (años 1244-45). Siguiendo a Grabmann y a Walz, la mayor parte de los es-

tudiosos tendían a colocar estas obras hacia el final de la vida del Santo (años 68-72).

Las dos lecciones inaugurales o *principia*, descubiertas por Uccelli en Florencia a fines del siglo pasado, y conocidas bajo el título de *Commendationes Sacrae Scripturae* ("Rigans montes..." et "Hic est liber mandatorum...") hay que datarlas en abril o mayo de 1256. No serían fruto —como afirma Mandonnet— de la actividad de Santo Tomás como *cursor biblicus* en París, sino más bien las lecciones que el Santo Doctor pronunció en la ceremonia de *inceptio* como Maestro de teología en la universidad de París. Las dos últimas cuestiones del *Quodlibeto* VII formarían también parte de esta ceremonia —que requería que el nuevo Maestro disputara 4 cuestiones— y habría que fecharlas por tanto en 1256.

La *Quaestio Disputata de Malo* se colocaría entre los años 1266-67, durante la estancia de Santo Tomás en Santa Sabina (Roma). Weisheipl disiente del parisino (69-72), y sigue aquí la opinión de Gauthier, y en parte la de Mandonnet (que la data entre los años 63-68).

En cuanto a los comentarios bíblicos, sitúa la *Postilla super Jeremiam* y *Super Threnos* en los años de Colonia (48-52). Sugiere la posibilidad, siguiendo a Eschmann, de que estas obras —escasas en desarrollos teológicos en comparación con el resto de los comentarios bíblicos— sean fruto de la actividad de Santo Tomás como *cursor bibli-*

BIBLIOGRAFIA

cus a las órdenes de San Alberto.

A excepción del comentario al libro I de Anima (que es *reportatio*), todos los demás comentarios aristotélicos (*expositiones*) serían posteriores al 1269, fecha de la llegada del Santo a París por segunda vez.

El autor no toma parte en la debatida cuestión de la autenticidad de algunos opúsculos (*De instantibus*, *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De natura generis*, *De natura accidentium*, *De natura materiae*, *De quatuor oppositis*), que Mandonnet rechazó por no contenerse en ninguno de los catálogos primitivos y que Grabmann, y últimamente Rossi, han reivindicado vigorosamente como auténticos, basándose en los testimonios de Tolomeo de Lucca y Bernard Gui. Weisheipl considera que hasta que no se estudie más a fondo la tradición de manuscritos y de catálogos no puede darse una respuesta definitiva.

Por lo que se refiere a la biografía de Santo Tomás mencionamos también algunas de las opiniones más originales. Se acepta como probable la estancia de Santo Tomás en París los años 44-48, antes de ingresar en el *studium generale* de Colonia, aunque se señalan también las dificultades de esta hipótesis sostenida por la mayor parte de los expertos (Mandonnet, Grabmann, Chenu, Gauthier, Glorieux, Bourke, etc.). En contra de la opinión más generalizada Weisheipl niega que Santo Tomás fuese *cursor publicus* en

París: antes de arribar al magisterio, el Santo fue exclusivamente bachiller sentenciario, desde el año 52 al 56.

Weisheipl rechaza la tradicional tesis del Mandonnet de que, al regreso de su primera estancia parisina, Santo Tomás residiese en la corte pontificia de Anagni (1259-61). Ese lapso de tiempo lo habría transcurrido en Nápoles. Por tanto, se propone la siguiente secuencia cronológica y de lugares para este periodo italiano: Nápoles (59-61), Orvieto (61-65), Roma (65-67), Viterbo (67-68).

Se sugiere también que el encuentro con Moerbecke no habría tenido lugar en la corte papal de Orvieto, durante el pontificado de Urbano IV, sino —con seguridad— en Viterbo, en tiempos de Clemente IV (años 67-68), y quizá ya antes en Roma (años 65-67).

Del último periodo parisino, destacamos la opinión de Weisheipl acerca de la finalidad que movió a Santo Tomás a redactar los comentarios a Aristóteles: el motivo fundamental habría sido la necesidad apostólica de ofrecer una visión correcta del Estagirita a los maestros de la Facultad de Arte de París, inficionados por las interpretaciones averroístas de Siger en nada congruentes con algunos puntos del dogma católico.

En resumen, entre los estudios biobibliográficos de Santo Tomás de los últimos años, la obra de Weisheipl debe ocupar un puesto de relieve. No sólo por su documentado análisis histórico, sino también por sus

BIBLIOGRAFIA

continuas y oportunas referencias doctrinales —filosóficas y teológicas— que introducen al lector con acierto en el pensamiento de Santo Tomás. Es de desear una pronta traducción al castellano, porque su lectura

ayuda a comprender que “Santo Tomás no está confinado en los anales de la historia, sino que es accesible a todas las generaciones que sepan cómo leerle” (cfr. p. 350).

TOMÁS ALVIRA

