

BIBLIOGRAFIA

GERMAIN, GABRIEL, *Homere et la Mystique des nombres*, París, P. U. F., 1954, pg. 105.

Partiendo de un estudio estadístico del uso de los diferentes números de la *Iliada* y la *Odisea*, G. Germain concluye señalando la presencia de algunos de ellos y la ausencia de otros. El uso de los primeros lo clasifica de la siguiente manera: 1º *tentativas*, insistencia en la repetición, en el deseo, el 3; 2º, *tiempo*, 9, 12, 7 (*Odisea*); de manera secundaria el 3 20; edad perfecta, 9, 6, 5 años; 3º, *grupos*, 9, 12; raramente 3, 7 y 20; hermanos, 12, 6, 3; tropas, rebaños, 50, 100, pocos números sobrepasan 1.000; 4º *Números áureos*: 10, 7 (*Odisea*), 2.

Seguidamente estudia el uso de los números en los mitos, el culto y las instituciones sociales griegas, encontrando constantes semejantes a las halladas en Homero. Buscando los orígenes lejanos de estos usos de ciertos números, fija su atención en Mesopotamia, hallando nuevas correlaciones. Todo ello, hace remontar muy atrás en la historia el valor peculiar atribuido a ciertos números (la atribución, como una de las causas, a una percepción "estética", es congruente).

Esta aportación es valiosa y podrá ser de gran utilidad, tanto para la Antropología Cultural, como para mejor comprender los orígenes de la Filosofía helénica. La encarnación

de valores en ciertos números, en forma previa a la teorización filosófica, abre un camino para la investigación del hombre como sujeto pensante numeralmente. G. Germain se muestra receloso ante el segundo punto: "Es preciso evitar el buscar pitagorismo en Homero. Por lo demás, dejando de lado toda cuestión de anterioridad, los señores de la *Iliada* y la *Odisea* no parecen gnósticos" (p. 98, n. 2).

G. Germain tiene toda la razón, pero estimamos que el planteamiento del problema deberá ser otro; este tipo de concepción extrafilosófica de ciertos números, que ni es pitagorismo ni gnosticismo ¿en qué medida ha prejuzgado la posterior especulación filosófica? La Filosofía griega nace elevando a un orden abstracto conceptos e imágenes de la técnica (caso de Anaximandro), de la política o simplemente de la concepción popular. La mística filosófica de los números se halla así también ante el hecho de la preexistencia de una mística de los números, de raíces muy remotas. Con ello se podría ya hacer una afirmación: la congruencia del paso a su especulación filosófica en el siglo VI a., frente a lo sostenido, por ejemplo, por Erik Frank, revalorando así las fuentes tardías.

C. L. C.

CICERON, M. T., *De Legibus*, Edición bilingüe por Alvaro D'Ors, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, 245 págs.

Este libro, no obstante tener dos mil años de existencia, conserva su interés para nosotros. En él se propuso su A., según sus propias palabras, "abrazar el fundamento universal del derecho y de las leyes, de suerte que el llamado derecho civil quede reducido, diríamos, a una parte de proporciones muy pequeñas... explicar la naturaleza del derecho deduciéndola de la naturaleza del hombre... considerar las leyes que deben regir en las ciudades, y, finalmente... tratar de los dere-

chos y preceptos positivos propios de cada pueblo, sin omitir entre ellos los llamados derechos civiles del nuestro".

El *De Legibus*, junto con el tratado *De República*, que le precede, nos ilustra sobre el pensamiento político de un hombre cuya influencia, muy grande en su tiempo, continúa aún hoy haciéndose sentir, pese a la campaña de desprestigio desatada en contra suya a partir de Mommsen.

Interesante como lo es esta obra por lo

que nos enseña de la "constitución" e instituciones romanas del período de la República, no lo es menos desde el punto de vista lingüístico, por habernos conservado muchas expresiones del latín arcaico: del latín correspondiente a períodos anteriores, y que ya sonaba a viejo en los oídos de los contemporáneos de Cicerón.

Esta nueva edición del *De Legibus* ha sido preparada por Alvaro D'Ors, para la Colección "Clásicos Políticos" del Instituto de Estudios Políticos de Madrid. Son suyas la traducción y las notas, así como un estudio preliminar

muy documentado y de gran interés, que precede al texto, el cual es fundamentalmente el de la edición crítica de Konrat Ziegler. El texto latino va frente a la traducción; la impresión es clara y de fácil lectura.

Ojalá no se interrumpa la publicación de estas ediciones bilingües de textos clásicos de la antigüedad griega y latina que tanta falta hacen al lector de lengua española, y se mantenga la buena calidad y seriedad que ostenta la edición del Instituto de Estudios políticos de Madrid.

RODOLFO J. PINTO

LOWITH, KARL, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. y estudio preliminar de Fernando Montero. Ediciones Rialp, S. A., Madrid 1956. Ps. 256.

De tres extensos capítulos consta este libro: "La autodeterminación de la existencia humana y la presencia del ser", "Historia, historiador y destino del ser" y "La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche 'Dios ha muerto'". Los dos primeros están estrechamente relacionados entre sí; el tercero, independiente de los anteriores por su contenido, nos ofrece el análisis de un aspecto importante del ilustre filósofo alemán.

No es este libro un estudio sobre Heidegger, sino una arremetida contra Heidegger, representante máximo de "un tiempo indigente", nuestro tiempo. El A., un exdiscípulo de Heidegger, para demostrar su tesis, centra su atención en el tema de Dios, subrayando lo que dice y lo que deja de decir sobre este problema: De hecho, Heidegger piensa el Ser en virtud del tiempo que lo cobija y lo oculta, como es propio de un pensador que se ocupa de lo histórico 'en tiempos indigentes'. Su indigencia radica en una doble ausencia: "la de los dioses que huyeron y la del que aún no ha llegado" (p. 120). El pretexto para montar este libro lo declara paladinamente el A., y es una acusación contra Heidegger: que los últimos escritos de éste representan una contradicción esencial con lo proyectado en *El ser y el tiempo*, contradicción que ha impedido la publicación del resto de esta obra. Lo extraño del motivo nos explica lo extraño de la obra entera.

El único mérito—muy discutible, creemos—de este libro es la invención de un nuevo Heidegger acomodado a los vehementes deseos de ataque. La tolerancia más elemental, sobre todo en el terreno filosófico, señala el deber de sufrir con paciencia equilibrada las discre-

pancias; pero a lo que no alcanza ni el derecho ni el deber de aguante es a que se inventen pretextos para atacar, respondiendo a incitaciones cuyas raíces penetran zonas muy entenebrecidas del inconsciente.

El A. no logra, ni con mucho, demostrar su fundamental designio: el que haya dos Heidegger. Su estudio, de candente estilo polémico, impreciso, confuso, no da en el blanco apetecido por la sencilla razón de que el blanco no existe. Esto lo prueba superabundantemente el traductor en sus notas preliminares, con las cuales estamos de todo en todo de acuerdo; el lector podrá comprobar esta coincidencia con lo que escribimos en esta Revista (núm. 1, ps. 76-77). El A. no ha comprendido a Heidegger—viene a decir F. Montero; el punto vulnerable de Heidegger, la causa fundamental de sus desaciertos—y no de sus contradicciones—radica en su método, que es el de la fenomenología. Tal es el resultado del estudio que el A. hace del pensamiento de Heidegger desde *El ser y el tiempo* hasta *Caminos a través del bosque*, pasando por *Sobre el Humanismo*.

En el tercer capítulo nos habla el A. del estilo y de los alcances que ofrecen todos los comentarios que del pensamiento ajeno hace Heidegger: la interpretación que éste nos da, son simples pretextos para exponer su propia doctrina, pudiendo tomar sus interpretaciones como aclaración y exposición de su propio pensamiento. En esto alguna razón le asiste, pero, contradiciendo inmediatamente su tesis, escribe: "Sus discípulos (los de Heidegger)—el autor incluso (K. Lowith)—han sustituido la filosofía por una serie de interpretaciones filosófico-históricas y han considerado

como una virtud del saber la pobreza de este tiempo indigente que ha perdido el anhelo de saber y la correspondiente confesión de que se ignora" (p. 186).

No podemos terminar esta nota sin referirnos a la traducción y al estudio preliminar de Fernando Montero: sin reticencia de nin-

guna clase confesamos que son excelentes. Muestra el traductor una comprensión tan honda, tan seria, de la doctrina heideggeriana, que contrasta muy ventajosamente con la que demuestra poseer Karl Lowith.

T. OLARTE

JASPERS, KARL, *Nietzsche y el Cristianismo*, Ed. Deucalión.

Trad. Daniel Cruz Machado, Buenos Aires, 1955, 110 pgs.

A pesar de que el original alemán hace ya algún tiempo que es del conocimiento público, el magistral estudio aparece ahora con carácter de novedoso para los lectores de lengua española, por la siguiente razón: nos da una comprensión del Nietzsche auténtico, visto por Jaspers desde adentro, es decir, desde una perspicaz interpretación de sus textos. Con agudeza de psicoanalista, pero sin apartarse de la visión filosófica, el A. trata de descubrir causas y móviles en el pensamiento de Nietzsche, de enfrentar semejanzas y oposiciones. Además, analiza las ideas del filósofo —como es muy natural— a la luz de sus propias concepciones (sobre la historia universal, por ejemplo, y sobre el "englobante": la trascendencia que nos encierra dentro de sí), lo que nos hace ponernos en contacto directo con el pensamiento confrontado de ambos filósofos.

A nuestra manera de ver, hay dos puntos centrales en las apreciaciones del A. sobre Nietzsche: la comprensión misma de éste y de su filosofía; y el juicio que Jaspers hace, al poner de manifiesto que el pensamiento de Nietzsche proviene directamente del cristianismo—a pesar suyo—. (Son tales sus raíces cristianas que, sin advertirlo, se iguala a Jesús en los mismos rasgos con que lo caracteriza).

Para comprender a Nietzsche, dice Jaspers, hay que superar la visión parcial de su obra y apreciarla como un todo; hay que evitar perderse en superficialidades, que son las que con mayor frecuencia han llegado al dominio público (sus derivaciones en el psicoanálisis y su anticristianismo, por ejemplo), para penetrar en su verdadero pensamiento, aunque éste permanezca velado, —precisamente Jaspers quiere rasgar sus velos—. Hay que saber pasar por encima de las características oposiciones del filósofo, para llegar con él al rechazo de las polaridades excesivas, en que cifra la conquista de la condición de hombre. Debemos mantenernos en el entendido de que

su obra "lleva consigo la sombra de la enfermedad", y en este aspecto Jaspers—por su propia formación—la comprende cabalmente. Para conocer su pensamiento, hemos de situarnos medio a medio entre la engañosa ilusión de sus afirmaciones momentáneas, que enuncia como verdades últimas, y la dialéctica infinita de posibilidades que él mismo abre, sin "conquistar la paz de una verdad única". Hay que captar su filosofía precisamente en cuanto de inacabada tiene: Nietzsche no dice nunca la palabra definitiva: "su aporte no es esencialmente su contenido, un conocimiento preciso, una verdad que podamos apropiarnos". Sólo nos queda de verdadero aquello que por su medio sacamos de nosotros mismos.

Nietzsche es "una víctima de la condición humana", expresa "un momento de transición en la historia", y en esto, aunque en general sean totalmente distintos, se alinea con Pascal, Kierkegaard y Dostoievski. Pero nunca logra convertirse en maestro: no muestra caminos, ni enseña creencias.

Nietzsche acata, inconscientemente, principios cristianos, pero al apartarse de los contenidos dogmáticos cae en un nihilismo atormentado que lucha por vencer. Tres son los móviles cristianos sobresalientes en él: su comprensión de la historia universal como una totalidad; su concepción del hombre como un ser frustrado; su aspiración a la verdad y a la ciencia "como voluntad ilimitada de saber". Pero en los tres casos invierte las afirmaciones cristianas positivas y en esa inversión se produce su nihilismo. Quiere destruir al cristianismo, pero a la vez pretende vencerlo y superar su propio nihilismo por medio de una nueva filosofía; sin embargo, "su pensamiento no concluye en modo alguno, ... sólo se torna posible un futuro aún desconocido. Este pensamiento es como la expresión de toda la disgregación moderna", afirma Jaspers.

MARIA EUGENIA DENGÓ

SEVILLA BENITO, FRANCISCO, *La fe en don Miguel de Unamuno*, Crisis, I, 3 (Madrid, 1956), 361-385; *La idea de Dios en don M. de U.*, Revista de Filosofía, XI, 42 (Madrid, 1952), 473-495, *La esencia de Dios según don M. de U.* Augustinus, I, 1 (Madrid), 83-100.

El A. de estos artículos escribió un trabajo más extenso, en que el quiso 'recoger todo lo que, acerca del tema de Dios, dejó escrito D. M. de U.'. Y estos artículos son a modo de resúmenes del trabajo original, y en los que ha querido tratar ciertos temas con particularidad, como los títulos lo indican. En algunas páginas su trabajo se reduce a simplemente resumir el pensamiento de D. Miguel. A Unamuno habrá que agradecerle siempre el que salva a los que sobre él escriben, pues la vitalidad de sus escritos es tanta, que enriquece los de aquéllos que sobre él tratan.

En cada artículo hace un rápido recorrido por los llamados temas de Unamuno, "porque si queremos abordar el tema de un modo exhaustivo", debe partirse de los "supuestos unamunianos".

En la Revista de Filosofía dice: "Su postura filosófica es...existencialista". "Abomina de todas las abstracciones". Y expone lo que titula "El punto de partida y teoría del conocimiento", que es resumen de lo dicho por Unamuno en los primeros capítulos del Sentimiento Trágico de la Vida. Luego pasa a tratar el problema de la inmortalidad del alma, "toda vez que de la solución que se dé a este problema depende la del de la Divinidad". Del problema judío-heleno y de la lucha entre razón e instinto de sobrevivir, concluye "que es el instinto de perpetuación el que hace que Unamuno mantenga en alto esta esperanza que le lleva al descubrimiento de Dios". Habla luego de Dios como "exigencia ineludible del hombre" y explica así su descubrimiento: "Del amor a las cosas, de haber entrado en lo íntimo de ellas gracias al instinto de perpetuación, que busca en las mismas idénticas ansias y afanes de permanencia, nuestro amor pasa a amarlos y personalizarlos todo y descubre también que... todo el Universo tiene una conciencia... infinita, suprema y eterna" y ella es la Divinidad. Además, de la creencia en que somos espíritu y persona, "hemos deducido la existencia del Dios personal y espiritual". Y Unamuno, entregado a la vía cordial y sentimental de que tiene que haber Dios, "se entrega a ella amorosa y confiadamente porque Dios tiene que estar al fondo de esa exigencia".

El tema de la esencia de Dios lo desarrolla más en detalle en Augustinus. Es interesante porque quiere el A. tomar posición entre los que "como Romero Flores... llegan a considerarlo [a Unamuno] como un auténtico teólogo católico, hasta los que, como el Padre Caminero, concluyen que es ateo". Según él, "se puede hablar del supuesto panteísmo" en Unamuno, o de "su Dios personal e independiente", y eso según se deje uno arrastrar por una interpretación literal de ciertas expresiones, en el primer caso, o según que se sujete a la recta intención y auténtico significado en el segundo. Y trata de defender a Unamuno de una interpretación que no sea ortodoxa. (¿"Ortodoxa" diría Unamuno?). Veamos lo que nos dice: "El ser descubierto Dios por obra de la experiencia personal, el hecho de que sea creación humana, en cuanto exigencia vital, no quiere decir nada en contra de la prioridad óntica y absoluta independencia del Ser Supremo. Dios se revela en el hombre y esto es su hacerse. "Mas adelante" ... el hombre la hace [a la Divinidad] en el sentido de que por el hambre, por el amor, se la encuentra en cuanto que Dios es el motor que mueve los afanes nuestros". "...cuando dice que las cosas están produciendo eternamente a Dios, nos hallamos en un punto de vista gnoseológico".

Unamuno habla del Universo como cuerpo de Dios, e identifica casi con El a todas las conciencias humanas (ciertas frases), lo que suena a panteísmo. Pero, según el A., esos "desahogos líricos" son solo "para encajar la frase paulina de "en Dios nos movemos, vivimos y somos". Y con esta "clave" nos llevará a tratar la esencia de Dios. Como es de una riqueza infinita, es indefinible, pero, como lo descubrimos por antropomorfización, hablaremos de El como de un ser personal, consciente, eterno e infinito. Además, como lógicamente corresponde, por haber llegado a El por proceso antropomórfico, debe concebirse como lo exige la "trayectoria vitalista y cordial desplegada por el hombre" al buscar a Dios. Y entonces será también Voluntad. "Únicamente amor", y de aquí lo demás: sufre, es paciente. Aquí se complicaría el asunto con la ortodoxia. Pero explica el A. que "habla-

mos... del sufrimiento de Dios en términos analógicos, y en modo alguno el sufrimiento de la Divinidad es idéntico al nuestro", y quiere explicar esa analogía así: "Dios sufre porque las cosas no llegan a El con la pureza y rectitud debidas, mientras que las cosas sufren porque la materia les impide llegar a anegarse en la Gran Conciencia", y aquí acaba la "analogía". Dios es además Fin, fin de nuestros anhelos. El Dios Inmortalizador.

También trata el A. el tema de la fe en Unamuno, tema que desarrolla por extenso en *Crisis*. "A lo largo de todas sus obras y durante un espacio de tiempo no inferior a los cuarenta años, ha intentado D. Miguel definir su concepto de fe". En obras posteriores parece que Unamuno, "haciendo gala de sinceridad rectificadora, da cabida, como entidades sobre las que se ejercita la fe, a los dogmas que antes rechazara, y reconoce, como elemento constitutivo, el carácter lógico del conocimiento", pero eso no es más que una ilusión, por-

que "lo de menos en la fe de Unamuno son los dogmas conocidos y lo crucial es lo irracional. La persona que nos asegura algo, no es nuestro propio deseo. Pues entonces Unamuno no ha salido de 'lo de la fe en la fe misma' pese a todas sus protestas".

Unamuno tiene el alma estragada por los excesos racionalistas y no puede superarlos. Por eso, "Desasistido de la razón y carente de gracia, proclama que la fe se mantiene de la duda". Su concepto de fe es confianza, como en el protestantismo, sin motivos de credibilidad, por haber sido destruidos por la razón. Y su estado espiritual será de duda positiva. Y concluye diciendo, cuando Unamuno se ha enfrentado con hombres que tuvieron una fe firme dentro del sentido de la ortodoxia, "siente nostalgia de algo que fue íntimamente suyo y... no cree volver a poseer". Y al pobre le quedará sólo lo de Obermann.

G. MALAVASSI

CLAVERIA, CARLOS, *Temas de Unamuno*, Madrid, Ed. Gredos, 1953, 156 ps.

La presente obra tiene por fin esclarecer e interpretar algunos puntos del vasto pensamiento unamuniano. Trata cinco temas diferentes: "Unamuno y Carlyle", "Unamuno y la Enfermedad de Flaubert", "Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno", "Notas italianas en la *Estética* de Unamuno" y "Don Miguel y la luna".

Desde el punto de vista filosófico, nos interesan solamente, "Unamuno y Carlyle" y "Notas italianas en la *Estética* de Unamuno.

Unamuno y Carlyle

Muy poco estudiada ha sido la influencia de Carlyle en Unamuno. Carlos Claveria estudió el legado que el filósofo y pensador inglés dejara en Unamuno. Este leyó y tradujo *La Historia de la Revolución Francesa*, fusión extraña de poesía, historia y religión, en el año 1902, y es aquí donde nace la simpatía hacia Carlyle, que no ha de morir nunca. Unamuno reconoció a un hermano gemelo, que al igual que él se debatía en las tinieblas.

En uno de los artículos, *En contra de esto y aquello* (pág. 101-102), dice don Miguel: "Cuando acabé de traducir su *Historia de la Revolución Francesa* en que procuré respetar

la retórica toda—porque es, sí, retórica—de Carlyle, casi todo lo que yo escribía me resultaba carlyliano. Salí de aquello como he salido de otras cosas, pero aún le llevo dentro".

Encontramos, tanto en el inglés como en el español, las mismas preocupaciones por Tiempo y Eternidad; así como la inquietud del hombre por el hombre, que llevó a ambos a desarrollar los conceptos de historia e intrahistoria. Es innegable que entre Unamuno y Carlyle existen muchos hilos de contacto, entre otros el planteamiento angustioso, por desconocido, de la existencia del hombre. Quizá Unamuno "vivió y sintió" más intensamente la tragedia del hombre saturada de acontecimientos, que van desde un pasado irreversible a un futuro incognoscible. Todo lo que ha sido tema de discusión en la filosofía, aparece en Unamuno, pero a partir del hombre. En el Rector de Salamanca, este último mensaje es más profundo y desesperado. Unamuno no despedaza al hombre para analizarlo, sino lo siente, así entero, en "carne y hueso", con su vida y muy especial con su muerte.

Trasciende don Miguel toda influencia posible, él mismo lo dice: "Salí de aquello, como he salido de otras cosas"; enseguida sigue el "aun le llevo dentro", pero como hermano,

hermano de carne y hueso que siente como él la vida y el hombre; sí, todo el hombre.

Debemos recordar que todo autor leído deja huella profunda en Unamuno. El mismo C. Clavería parece confirmar que la simpatía que sintiera don Miguel por Carlyle, y que influyó, no lo negamos, en sus ideas y hasta en su estilo, fue en años en que su pensamiento no había llegado aun a encontrar su expresión definitiva.

Por lo dicho anteriormente, no estaría de más hablar de una etapa Carlyle en la obra de Unamuno, etapa que dio a luz Maese Pedro y que quizá tuvo su apogeo en la *Vida de don Quijote y Sancho*, pero Niebla marca la decadencia de la influencia Carlyliana, que fue tan notoria años antes.

Notas italianas en la "Estética" de Unamuno

Benedetto Croce, uno de los padres de la Estética moderna, encontró en Miguel de Unamuno un admirador sincero. Este escribió un prólogo a la obra del italiano, en el que dio las reacciones que suscitara la misma a su conciencia de pensador, artista y crítico.

Es bien sabido que Unamuno sentía gran repulsión por los dogmas o preceptos y he aquí un voto de confianza para la Estética de Croce: "no todos los estéticos se proponen preceptuar reglas a que los artistas hayan de sujetarse y que no entra Croce entre éstos".

La conciencia de independencia de Croce, así como la nueva aptitud de expresión interior, ha de encontrar eco en la "estética unamuniana", enemiga de definir obras de arte y expresiones artísticas concretas, pero sí de atenerse a los resultados de la creación literaria.

Croce critica duramente la "superstición de los géneros" y a través de la obra de Unamuno, notamos la misma inquietud manifestada en diversas formas (ensayo, poesía y novela). "Para mí, que soy lector directo, la intención del autor me importa poco. Si lo que de él gusto, me gusta, me tiene sin cuidado que me diese gato por liebre..."

Es bien sabido que el deseo más ferviente de Unamuno era ser poeta. ¿Lo logra?, creemos que sí. Tanto en sus ensayos como en la correspondencia se nota la preocupación por justificar y defender sus "pobres versos". Frente a la avalancha del modernismo, crea su concepto de la poesía. La lectura de poetas ingleses e italianos influye grandemente en su estilo. Coleridge y Leopardi guían los primeros pasos del poeta Unamuno.

Su poesía, en cuanto a lo externo o formal, está inspirada en la manera italiana, sobre todo en Leopardi. En este A., encuentra Unamuno, no sólo medios de expresión, sino temas que congenian con sus ansias de poeta.

ROSA LUISA GIBERSTEIN K.

MARCEL, GABRIEL, *Teatro*. Prólogo del Autor. Contiene:

Roma ya no está en Roma, Un hombre de Dios, El Emisario.

Buenos Aires, Ed. Losada, 1953. Trad. Beatriz Guido.

En el prólogo, escrito especialmente para esta edición, Marcel explica que las tres piezas en ella reunidas corresponden a períodos muy distintos de su vida: *Un hombre de Dios* fue escrita casi en seguida después de la primera guerra mundial; *El Emisario* fue escrita de 1945 a 1948; *Roma ya no está en Roma*, en 1951. "Por otra parte", explica el mismo A., "mientras *Un hombre de Dios* se sitúa al margen de toda perspectiva histórica o política, no sucede lo mismo con las otras dos obras, que se refieren a situaciones concretas, absolutamente determinadas: una, *El Emisario*, al conflicto Resistencia y Colaboración, y la forma diferente de reaccionar las conciencias el día siguiente de la Liberación. La otra, *Roma ya no está en Roma* es la amenaza que pesa actualmente sobre Occidente".

La más antigua de las tres piezas, *Un hombre de Dios*, que es a juicio del que esto escribe la mejor de todas las obras dramáticas de Marcel, corresponde al mismo tiempo a una época temprana del desarrollo filosófico del pensador. Diríase que el conflicto que se plantea a Claudio Lemoine, pastor protestante angustiado por una crisis de vocación, está situado apenas a la puerta del tema de la intersubjetividad, directriz fundamental de la filosofía marceliana. En efecto, el personaje se pregunta "¿Quién soy yo?", y es llevado a interrogar así al Dios al que se empeña en servir, el cual no le da nunca una respuesta directa: se limita a dejarle vivir para que la sucesión de los acontecimientos le llegue a demostrar que esta pregunta permanece vacía de contenido en la misma medida en que para

plantearla tiene que divorciarse de los demás. Sólo cobra sentido en cuanto se transforma en "llamado", diríase que en "oración", pero oración en común. El desenlace de la obra nos muestra al pastor, desilusionado de su vida interior, tomando repentinamente de nuevo confianza, gracias a lo que sus feligreses esperan de él. Cesa entonces de preguntarse quién es, para consagrarse a dar de sí lo que los otros esperan que sea.

Vemos aquí entreabierta la puerta que hará salir a Marcel de una filosofía predominantemente subjetivista, y le llevará a representar dentro de la corriente existencialista algo casi extraño a ella: la doctrina de la intersubjetividad, que en buen lenguaje cristiano se llama la Comunión de los Santos.

Podría decirse que la segunda obra *El Emisario*, se preocupa por sacar una consecuencia importante de esa apertura a los otros que encarna *Un hombre de Dios*. Tal consecuencia es el reconocimiento de que los demás deben permanecer siempre para nosotros esencialmente inabarcables, si hemos de aspirar a penetrar en su personalidad. Precisamente el efecto saludable de ese abrirnos a los demás consiste en que nos libra del círculo infernal que formamos con nosotros mismos, ligándonos de golpe al Espíritu Creador que se nos revela en la existencia de los otros. *El Emisario* es un personaje ambiguo, paroxismo de la tesis de Marcel: "el dramaturgo no puede dar con fidelidad una experiencia... más que si logra poner en claro el carácter esencialmente misterioso y esa cierta forma indiscifrable de los actos de los hombres" (Prólogo). Puede ser un héroe o un instrumento ciego de los nazis; nadie llega a saberlo con claridad, y la muerte le niega el derecho de decirlo a él mismo, aunque es dudoso que una declaración propia hubiera bastado para aclarar el misterio; en el fondo de la opacidad de los otros está la propia opacidad para sí mismo, ya establecida en *Un hombre de Dios*. Pero lo que sí queda claro es que si la pregunta "¿Quién soy yo?" sólo puede resolverse convirtiéndose en respuesta a un llamado, la pregunta por el ser de los otros sólo puede superarse reconociéndolos como provistos de un "mensaje", como "emisarios". Ese mensaje puede ser interpretado de muchas maneras, según quien lo reciba: "Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así es como marchamos hacia un objetivo, que en conjunto vemos y

no vemos" (Artoine Sorgues, en *El Emisario*, p. 215).

En *Roma no está ya en Roma* Marcel plantea el problema de la soberbia; es el caso de un intelectual, Pascal Laumiere que, ante la amenaza del hundimiento de Europa decide, no sin tener que librarse de serias dudas, llevarse a Francia consigo huyendo a Latinoamérica. Cita para el caso las frases de Sertorio en una tragedia de Corneille:

"Ya no me refiero a Roma como
un cerco de murallas
que sus proscriptos colman de funerales.
Esos muros, donde el destino
antaño fue tan bello
No son sino la cárcel o tal vez el sepulcro:
Pero para revivir afuera su
primitiva fuerza
De los falsos romanos ella se ha divorciado
Y como a mi alrededor está todo apoyo
Roma ya no está en Roma,
sino aquí junto a mí".

Esta decisión que Pascal lleva a cabo para lamentarla inmediatamente después, está basada en un grave error moral: el de creer que la patria o la propia cultura—o la Gracia, puesto que en el fondo es a ella a lo que Marcel metafóricamente se refiere—pueden estar dentro de nosotros de un modo tal que podamos disponer de ella como de un patrimonio; lo cierto es lo contrario: que la patria y la cultura (o la Gracia) son un tejido vital intersubjetivo del cual nosotros somos parte y no dueños, de tal manera que la única forma de disposición que de ellas tenemos es la posibilidad de rendir testimonio. Somos testigos de algo que por definición nos excede, que tiene por esencia el excedernos, y que de ninguna manera podemos manipular (trasladar en el espacio, por ejemplo) sin degradarlo. En este terreno más que poseedores somos poseídos, como tan bien lo dice, Antonio Sorgues en *El Emisario*: "No solamente existen aguas inexplorables. También existe el mundo de la luz; y allí no recogemos nada, ¡somos nosotros los recogidos!" (p. 215).

Aquí se nos hace presente una reflexión filosófica de madurez: la intersubjetividad como plano superior a los simples sujetos, yo o los otros. La participación en el Ser, en la Caridad,—que no es un monopolio sino una irradiación—. En *Roma ya no está en Roma* este tema es encarado directamente, a base de una crítica a la Iglesia Hispanoamericana. Pas-

cal Laumiere es compelido a enseñar "bajo censura" en un Colegio Católico, exigiéndosele traicionar la cultura a la cual pertenece. Por una conexión interior, la solución teórica al problema ya estaba escrita en la otra pieza, mucho más doctrinaria, *El Emisario*: "La fe no se tiene ni se retiene; no es un privilegio Sylvia, si no ¿cómo podríamos sostener la mirada de aquellos a quienes les ha sido negada esa gracia? No, ella no se deja tratar así, sino a partir del momento en que comenzamos a traicionarla, en que decimos: nosotros... nosotros los católicos... nosotros los cristianos... Las palabras que no hay que decir nunca... en ningún caso". Resalta aquí la diferencia entre el fanatismo, "servidumbre de las palabras", como la llama Marcel en otro libro, y la fe, fidelidad a una realidad superior, que nos excede completamente y de la cual nos nutrimos.

La raíz común de estas tres obras puede considerarse que es una indagación sobre lo que podríamos llamar la recta actitud religiosa. Ante todo, es ésta definida negativamente como ausencia de todo fanatismo. En seguida lo es positivamente, como apertura a la penetración de la vida de la Iglesia, de la comunidad de los santificados, de los copartícipes de la Gracia. Si bien es cierto que la primera de las tres piezas no está dirigida contra el Protestantismo, según lo niega Marcel en el prólogo, no deja de hacerse notar la esterilidad de la posición protestante en las penurias espirituales de Claudio Lemoyne. Su función

de cura de almas es una labor desértica, en la cual el trabajo del pastor se asemeja a la pretensión de sacar agua de la roca; su religión es soledad, y le es difícil comprender que el círculo de la Redención pasa por todos los hombres; nada más extraño, en efecto, a la posición protestante que la Iglesia ecuménica.

Ambos extremos vuelven a presentarse, esta vez con sentido polémico, en la última de las obras: el clericalismo insolente del P. Ricardo acerca a Pascal Laumière al verdadero Cristo (La Iglesia) como lo haría una persecución... El poder de perdonar los pecados no pertenece a ese impío sacerdote sino en cuanto que es "el más miserable de los instrumentos" (p. 75). Marcel hace entrar, entonces, en las alejadas tierras del Brasil a la persona de un monje, que encarna el sentido misionero, y por lo tanto ecuménico, de la Iglesia; de un hombre que ha llegado a América con designio de tipo contrario al que impulsó el viaje de Pascal: no huía, sino que buscaba, lo buscaba precisamente a él. En ese monje de rostro ascético "brillaba la sonrisa de Cristo". Nos encontramos aquí en la coronación de la intersubjetividad: el misterioso mensaje del Emisario se aclara mostrándonos su profundidad. El misionero trae el mensaje de la Buena Nueva, que tiene una letra para cada uno de nosotros, y que pretende atraernos de todos los puntos de la tierra para formar un solo Cuerpo.

CLAUDIO GUTIERREZ CARRANZA

ROMERO, FRANCISCO, *Teoría del hombre*, Edit. Losada S. A., Buenos Aires 1952. Ps. 362.

Francisco Romero, el ya ilustre filósofo argentino, nos ofrece en este libro la síntesis de su filosofía en forma bien trabada y elegantemente expuesta. Porque esto es su libro: la fundamental temática filosófica actual condensada en la teoría del hombre. Todas sus anteriores obras, señaladamente *Lógica*, *Filosofía contemporánea*, *Filosofía de la persona*, *Papeles para una filosofía*, *Filosofía de ayer y de hoy*, *Ideas y figuras* y *El hombre y la cultura* son otros tantos avances hacia esta meta el libro que hoy comentamos. Si antes filosofaba como arrimado a determinadas y señeras autoridades filosóficas, hoy él hace solo, seguro de sí mismo, en primera persona. Por esto es un caso ejemplar para Hispanoamérica.

Por este libro se comprende que el A. está plena y sinceramente adherido a la fenomenología, siguiendo de cerca o de lejos las variantes representadas por Max Scheler y N. Hartmann. A esto se deben sus aciertos y también sus limitaciones. Así lo patentiza su concepción de las tesis—verdaderos ejes de su teoría—, es decir: la intencionalidad, lo psíquico, el espíritu y la realidad, el historicismo y la temporalidad.

Dado el modo actual de enfocar el problema del hombre e incluso dados los antecedentes intelectuales del A., sorprende a primera vista que no haya estructurado su estudio desde el plano esencial de la persona. Pero, después de la lectura del libro, se comprende que la intención primaria del A. se centra en esta

cuestión: cuál es el puesto del hombre en el cosmos; y, como resultado del estudio en este plano antropológico, se contesta a la pregunta por el hombre. De modo que la *Teoría del hombre* se reduce a una explicación esencialmente genética, matizada de evolucionismo, por otra parte compartido hoy por la inmensa mayoría de los filósofos. Esto justifica el fondo y el orden con que van apareciendo las tres partes de que consta la obra: la intencionalidad, el espíritu, el hombre.

La intencionalidad—la conciencia objetivante—es lo que esencialmente separa lo humano de lo animal: la emotividad, la voluntad y, sobre todo, la inteligencia son intencionales. "El hecho capital, nuevo e incomparable—escribe en la p. 31—es la aparición misma de ese tipo de conciencia, por la cual se inaugura en el cosmos un tipo de realidad desconocido hasta entonces". Contra Max Scheler, el A. defiende la absoluta originalidad del psiquismo intencional, donde se implanta el espíritu. En el tránsito de la pura intencionalidad a la espiritualidad estriba la diferencia esencial de los dos órdenes en que se divide la realidad: el de la naturaleza y el del espíritu. Por lo que hace a la intencionalidad, hemos de confesar que el A. no se ha preocupado en analizar críticamente el concepto de esa dimensión, tan central en su obra.

Su concepción del espíritu no sale de las líneas señaladas por Scheler y N. Hartman: la esencia del espíritu es ser acto. Para él, la cuestión de la substantialidad o no substantialidad del espíritu está resuelta: "El auge de las interpretaciones estructuralistas y actualistas en la ciencia y en la filosofía del presente ha de tenerse por el triunfo, acaso definitivo, del formalismo" (p. 163). Lo que se ha de interpretar que se declara en favor de la estructura o "Gestalt". Los valores éticos ocupan un lugar central en la teoría antropológica, ofrecida por el A.; solamente se dan en el acto espiritual.

¿Qué es el hombre? El hombre para el A. es una dualidad, es un ser compuesto de in-

tencionalidad y de espíritu. El hombre, sin espíritu, es algo más que el animal; para ello basta con la intencionalidad. Mas para que exista el hombre completo, es imprescindible el espíritu. Y efectivamente, desde los primeros pasos de la historia, el hombre aparece dotado de espiritualidad (p. 240). Por otra parte, el hombre es un ente esencialmente histórico, por ser también temporal.

De una manera negativa podemos caracterizar el criterio del A., diciendo que éste desecha la tesis de que el espíritu sea lo único que distinga esencialmente al hombre; tampoco está de acuerdo con los que afirman que el hombre carece de una índole fija; ni admite que el trato manual con las cosas sea lo originario de lo verdaderamente antropológico. Quizá hasta con excesivo cuidado trata de apartar lo emocional en su teoría y llega a afirmar: "Nuestra tesis puede ser calificada de intelectualista, ya que parte de la afirmación de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional" (p. 23). Y de aquí viene que nos ofrezca una respuesta, acerca del hombre, fría, donde no hay lugar para el dolor y la tragedia humana.

A nuestro leal entender, la pregunta por el hombre, para que éste sea integralmente abarcado, no puede formularse con un 'qué es', sino, puesto que se trata de un ser que se hace a sí mismo, esa pregunta ha de implicar un 'de dónde', un 'dónde' y un 'a dónde'; el origen, el hacerse y la muerte son problemas esenciales en la Antropología filosófica, y la mayor parte de estos problemas se escamotean en esta obra.

Sin embargo, el aliento y la fe en una Filosofía del hombre están constantemente en este libro; el A., un culturalista eminente, pudo ofrecer el ejemplo filosóficamente deprimente de un Cassirer, y darnos una explicación afilosófica, simplemente culturalista. Y no lo hizo. Y lo que hizo, está muy bien hecho.

T. OLARTE

BARKLEY, ROSSER, J., *Logic for Mathematicians*, New York, Mc Graw-Hill Book Company, Inc., 1953.

El texto de Rosser (Profesor of Mathematics en la Universidad de Cornell), como el nombre lo indica, es un texto de lógica escrito para matemáticos. El libro no presupone ningún conocimiento previo de la lógica formal. En él se cubren, sin embargo, todos aquellos puntos que son de interés para el matemático. El Prof. Rosser sigue de cerca en su libro la materia tratada por Whitehead y Russell en sus *Principia Mathematica*. Hay diferencias no obstante, sobre todo en la lógica simbólica moderna. Rosser ha omitido algunos tópicos que no son de interés hoy día, y ha también agregado tópicos de desarrollo reciente, como el lema de Zorn. *Logic for Mathematicians* es prácticamente la condensación en un volumen de los tres volúmenes de los *Principia Mathematica*.

Con el objeto de ayudar a los lectores a aplicar los principios expuestos en el texto, se incluyen en él gran número de ejemplos tomados de diversos campos de las Matemáticas. Gran parte de los ejemplos requiere madurez por parte del lector. Esto no obsta, sin embargo, para que el libro pueda emplearse como texto para uso de estudiantes. La ayuda del profesor puede suplir deficiencias de madurez del estudiante.

Logic for Mathematicians pretende ser un texto completo y único: en él se exponen con claridad y precisión todos los principios lógicos útiles para las Matemáticas modernas.

FRANCISCO JOSE NAVARRO

LAIN ENTRALGO, PEDRO, *La espera y la esperanza* (Historia y teoría del esperar humano). Revista de Occidente, Madrid, 1956. Ps. 586.

Este libro del ex-Rector de la Universidad de Madrid es fruto de quince años de preocupación y de ocupación sobre el medular tema de la esperanza. Y el fruto—adelantemos apreciaciones— es sencillamente excelente. La obra que comentamos habrá de sorprender agradablemente al lector, incluso al lector asiduo del ya definitivamente consagrado pensador Lain Entralgo. Aparte su producción de especialista, el A. nos tenía acostumbrados al ensayo de mayor o menor categoría, pero esta obra no puede incluirse en ese género, ambiguo y ya difunto, aunque no sepultado. Esta obra es exhaustiva, maciza, valiente. Lástima que, dados los estrechos límites a que han de reducirse las notas bibliográficas en esta Revista, nos veamos obligados a dar sólo una sumaria información de ella.

El propósito, origen y aliento de esta obra estriba en fundamentar otro sentido para la pregunta heideggeriana por la analítica de la existencia, desplazándola de la angustia y del cuidado desesperanzado a la espera y a la esperanza. A primera vista, idéntica tesis de la defendida por G. Marcel: pero, en realidad, difiere de ella: la esperanza metafísica de Marcel se origina en una encarnación que resulta "descarnada", mientras que nuestro A. le concede todos sus derechos "naturales", resultando una esperanza más existencial, más humana.

De cinco densas partes se compone este tratado sobre la esperanza antropológica: en las cuatro primeras estudia el A. la génesis de la teoría de la esperanza cristiana, su evolución y su crisis en nuestro tiempo. Además, la visión y el sentimiento de la esperanza en la España de ayer y de hoy. En la quinta parte, sistematiza su teoría personal.

Analicemos más detenidamente el contenido de cada una de las partes. En la primera, expone la constitución de la teoría de la esperanza mediante el estudio del tema en San Pablo y en San Agustín—esperanza y tiempo humano—, en Santo Tomás—esperanza natural y esperanza cristiana—, y en San Juan de la Cruz—memoria y esperanza. Concluye con acertadísimas reflexiones sobre la elpidología cristiana, enunciando en forma resumida, pero muy honda, la problemática de la esperanza que se ha de "entender" y no sólo vivir.

La segunda parte, la esperanza en el mundo moderno, contiene los siguientes capítulos, cuyos títulos son por sí bastante significativos: La esperanza de los tradicionales, La esperanza de los reformados, La esperanza de los secularizados (la teoría del progreso, Descartes, Condorcet, Kant, Comte y K. Marx), La esperanza de los desengañados (Leopardi, Baudelaire). La erudición y el sentido crítico

del A. resplandece en esta exposición histórica de modo impresionante.

La tercera parte, que trata de la crisis de la esperanza en nuestro tiempo, hace reflejar esa crisis a través de tres filósofos, cuya selección la consideramos acertada: Heidegger —la crisis y la esperanza—, G. Marcel —esperanza y trascendencia—, J. P. Sartre —la desesperanza como forma de vida—. Continúa con la teoría moderna de la esperanza tal como aparece formulada por Le Senne, Bollnow y Plüger. Termina dándonos una clara idea de la reacción católica y protestante.

La esperanza en la España contemporánea, objeto de la cuarta parte, no es sino ampliación de lo que el A. ya tiene dicho en otras obras, principalmente en "España como problema". Sin embargo, en la presente exposición aparece cargada de mayor acento metafísico: si las voces españolas, que él nos hace escuchar, "pueden decir a todos los hombres algo acerca de lo que esperar sea" (355). Esas voces son las de Unamuno, Machado, Ortega y Gasset y algunos poetas actuales.

Como se ha dicho arriba, en la quinta parte hallamos la exposición y sistematización de las ideas personales del A. concernientes a la espera y a la esperanza humanas. Y lo consigue así: primeramente estudia el acto de la esperanza "desde fuera", analizando la esperanza del cosmos desde la realidad inanimada hasta el animal. Queremos llamar muy especialmente la atención del lector sobre el estupendo apartado en que se trata de la biología de la espera humana y de la esperanza del espíritu encarnado. La diferencia entre el animal y el hombre, que se prueba

en este capítulo desde el ángulo de la espera y de la esperanza, lo consideramos sencillamente concluyente; pocas veces hemos leído algo tan completo desde el punto de vista fisiológico como desde los de la Psicología y Filosofía. Los dos últimos capítulos, los verdaderamente decisivos de la obra, nos presentan el estudio de la esperanza "desde dentro"; la reflexión se hace en términos filosóficos y teológicos a base de los conceptos de proyecto, pregunta y creación personal. Por último, pasa a mostrar la conexión que existe entre la espera y la esperanza. Para esta quinta parte, en lo que contiene pensamiento filosófico, X. Zubiri, a través de sus conferencias, todavía lamentablemente inéditas, le presta el núcleo y la base.

Si algún lunar notamos en este libro, es la sobrecarga de erudición que sobre él pesa; erudición, unas veces inútil, porque lo que cita bien lo puede decir el A. sin apoyatura alguna en autoridades; otras, molesta, porque las citas se refieren a fuentes de dudosa categoría intelectual. No siempre es selecta ni crítica la abundante bibliografía que apesga el libro. De aquí procede la impresión que al avanzar en la lectura se apodera del lector: que se destaca más el galeno y el erudito catedrático, que el filósofo, aunque éste ciertamente existe.

Creemos sinceramente que este libro ha de ser utilísimo para todo el que quiera responderse a la pregunta por el hombre. El tratado que comentamos constituye un capítulo central de la Antropología filosófica y es un tratado completo.

T. OLARTE

GUY, ALAIN, *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Vol. I:

Époques et auteurs, Préface de Georges Bastide. Vol. II:

Textes choisis. Privat Ed., Toulouse, 1956, ps. 409 y 300.

Podríamos decir que la presente obra es una Historia de la Filosofía en España, concebida y realizada por autores, encuadrados por épocas. Sin embargo, es el presente lo que ha centrado el interés del A.; así, en el volumen I, la parte propiamente histórica llega hasta la página 134; el resto (ps. 135-389) está dedicado al presente.

La parte propiamente histórica comienza con el Medioevo cristiano: Lulio y Sabunde. Continúa con el Siglo de Oro: Vitoria, Vives, Pérez de Oliva, Luis de León, Huarte, Sabuco,

Mariana y Suárez; el siglo XVIII: Feijóo y Piquer; y el siglo XIX: Balmes, Sanz del Río y Llórens y Barba. El criterio de no incluir autores romanos y visigodos o árabes se fundamenta en buscar lo ya estrictamente hispánico. El presente comprende:

Los hombres del 98: Turró, Unamuno, Domínguez Berrueta;

La generación anterior al 1914: Tomás Carreras Artau, Ors, Ortega, Zaragüeta, García Morente, Marañón, Mirabent, Font y Puig;

La generación de la primera guerra mundial:

Joaquín Carreras Artau, Xirau, Zubiri, Gaos, García Bacca Germain, Granell, Zambrano, Ceval, Nicol;

Las promociones de entre las dos guerras: López Ibor, Sánchez de Muniain, Alcorta, Bofill, Roig Gironella, Palacios, Ferrater Mora, Marías, Muñoz, Todolí, González Alvarez;

Los jóvenes: Cruz, Millán, Sánchez Mazas, Pérez Ballestar.

Puede apreciarse que la clasificación es estrictamente cronológica.

Como todo lo que sea seleccionar en el presente carece del apoyo en los valores depurados por el tiempo, Alain Guy, aunque quizá no haya logrado la selección "definitiva", ha realizado un esfuerzo extraordinario y abiertamente generoso por presentar lo más representativo del momento presente español. A pesar de las diferencias de criterios que pudieran existir, considero logrado en conjunto este intento. Pero lamento algunas ausencias

(no completas, pues aparecen mencionados, aunque sin dedicarles la amplitud de un capítulo), especialmente Eugenio Frutos.

Cada autor es expuesto en tres apartados: vida, obras filosóficas y doctrina e influencia. En el segundo volumen, con la misma clasificación, se incluyen algunos textos representativos de todos los nombres mencionados.

El acopio de información, la voluntad de rigor y objetividad y la técnica de exposición, hacen de esta obra una valiosa contribución a la bibliografía filosófica. Alain Guy, que se consagró como historiador de la filosofía española con su maravilloso estudio sobre Fray Luis de León (del que sólo es de lamentar que todavía no esté traducido en castellano), nuevamente ha mostrado su amplio conocimiento de los profesionales de la Filosofía en España.

CONSTANTINO LASCARIS C.

L'Homme et son prochain, Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, (Toulouse 6-9 Septembre 1956),

Presses Universitaires de France, 1956, 328 ps.

La mejor manera de valorar un Congreso es examinar las Actas. En el caso presente, puede asegurarse, a su través, el valor intrínseco que tuvieron las sesiones, porque el interés y la calidad son la tónica de las comunicaciones.

Las ponencias de sesiones plenarias, que fueron desarrolladas por Georges Bastide, Gastón Berger, Etienne de Greeff, Vladimir Jankélévitch y Georges Vedel, fueron publicados en volumen aparte, titulado *La Présence d'Autrui*, por Privat-Presses Universitaires de France.

Las comunicaciones están agrupadas en siete apartados:

I.—Tres simposia (Psicopatología del sentido del prójimo: Chales Baudouin, Eugene Minkowski; Los adultos ante los jóvenes: Marc-André Bloch, Lucien Dintzer; El diálogo: Marcel Deschoux, Gaston Isaye, Joseph Moreau);

II.—Psicología y Fenomenología (Jean Chateau, Georges Dubal, Robert Givord, René Lacroze, Pierre Lamy, André-Louis Leroy, Claire Ohana, Jeanne Parain-Vial, Théodore Ruysen, Jacques Sarana, Georges Tilitcheff, Edgar Wolff, Juan Zaragieta):

III.—Sociología (Maurice Constant, Paul Depreux, Raymond Ledrut, Charles Mayer, Eugène Schepers, Henri Sérrouya, Theodoros, Louis Thomas);

IV.—Axiología (Georges Bonnet, Charles-Pierre Bru, M. Conche, Jean-Marie Delivré, Eugène Dupréel, André Lacaze, Geneviève Lanfranchi, André Marc, André Mercier, Oscar Philippe, Jean Pucelle, Claude Roche, Claude Saulnier, René Scherer, B. de Spengler);

V.—Filosofía General (René Bissières, Daniel Christoff, Auguste Etcheverry, Aimé Forest, Paul Grenet, André Hayen, Régis Jolivet, Louis Millet, Raymond Panikker, Jeanne Russier, Michele-Federico Sciacca, Fermín de Urmeneta, Henri Urtin);

VI.—Historia de la Filosofía (Pierre Aubenque, Madeleine Barthélémy Madaule, Pierre Blanchard, Pierre Burgelin, Albert Cartier, Odette Chabas, Miguel Cruz Hernández, Jean Ecole, Alain Guy, Marie-Madeleine d'Hendecourt, Gilbert Kahn, Roger Lefèvre, Gabriel Madinier, Jean Trouillard, André Voelke); y

VII.—Diversos (Raymond Bayer, Fernand Janson, Aline Lion, Axel Stern).

Si se quiere entrar en el detalle, unas Actas ofrecen siempre las máximas dificultades, tanto por la variedad de temas, como por el número

de trabajos. Por ello, me limitaré a resaltar (aunque el elenco de nombres es suficiente de por sí) lo que este Congreso ha representado de valiosa aportación a la Filosofía mundial. Ciertamente que Francia lleva siglos desempeñando un papel fundamental en la vida filosófica internacional y una vez más ha demostrado seguir desempeñándolo. El valor

filosófico de gran parte de las comunicaciones, y especialmente el rigor técnico de todas las francesas, son buena prueba.

De especial interés me han parecido los apartados de Fenomenología y de Axiología, tomados en su conjunto.

CONSTANTINO LASCARIS C.

BIBLIOGRAFIA COSTARRICENSE

LINES, JORGE A., *Libros y folletos publicados en Costa Rica durante los años 1830, 1849*, San José de C. R., Universidad, 1944, XXXV + 151 págs.

Las dificultades existentes para alcanzar las publicaciones costarricenses del siglo XIX, dan un especial valor a esta obra, en la que se especifican, por orden cronológico, las correspondientes a dos décadas de especial interés en la historia intelectual del país.

De interés para Filosofía encontramos las *Lecciones de Ética o Moral* de Nicolás Ga-

llegos (1841), la *Disertación contra la tolerancia religiosa* de M. F. B. (1844), y las *Lecciones elementales de las dos primeras partes de la Filosofía* de Nicolás Gallegos (1846), aparte de los *Estatutos de la Universidad de Santo Tomás de Costarrica* (1843).

C. L. C.

Escritores de Costa Rica: Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, Carmen Lyra, Selec., prólogo y notas de Ermilo Abreu Gómez, Washington, Unión Panamericana, 1950, 123 págs.

De orientación literaria, la presente selección recoge dos trabajos de R. Brenes Mesén. El primero es un estudio sobre Carl Sandburg, en el que pone de relieve especialmente los aspectos de crítica social de este escritor. El segundo, titulado *Las categorías literarias*, tras un excursus histórico de la teoría de la expresión literaria, delimita el ámbito de la Gra-

mática científica, reduciéndolo al estudio de comparación de las lenguas y restauración de textos: "El análisis gramatical de una obra de arte la destruye". En conjunto, es un intento de presentar la comprensión de la obra bella como una visión integral de sus contenidos estéticos.

C. L. C.

AGUILAR MACHADO, ALEJANDRO, *El Congreso Internacional de Filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos*, San José, Ed. Aurora, 1951, 20 págs.

La obra incluye una crónica con amplios comentarios sobre este Congreso, la comunicación presentada por el A. en el mismo, un reportaje en Lima sobre sus ideas filosóficas y dos crónicas.

La comunicación versa sobre: "La Idea del Hombre en la Filosofía actual". Considera como "el episodio más original e impresionante de la historia de las ideas filosóficas" el encuentro del hombre consigo mismo. Por encima de nuestra época conturbada, sólo encuentra dos vías de superación: la caída en el no-ser, o, gracias a la razón histórica, superando la posición Kantiana, la visión de la vida haciéndose continuamente. "El Historicismo, sin duda alguna, por contemplar la

sustancia del existir, no el ente individual o aislado, que sólo lo es de razón, sino en el ser que vive la vida auténtica, la que determina las relaciones de un yo con su mundo, enfoca el problema en forma distinta. Con apoyo de sus categorías esenciales, puede alcanzarse una jerarquía de valores normativos de la conducta, con la cual las esferas de lo bello, de lo justo, de lo noble, se intensifiquen y dilaten a medida que la espontaneidad creadora de nuestra propia naturaleza vaya llenando el cauce del tiempo de mayores y más elevadas significaciones". En la actual crisis, considera como la mejor defensa la superación de nuestras propias ideologías, al verse el hombre escindido en las tesis de los racio-

nalistas y del materialismo filosófico por lo que la Antropología Filosófica debe emprender la conquista de la perdida unidad. Con los aportes de la moderna Psicología Descriptiva y del Historicismo, interpretar "la conexión viva, la honda e íntima realidad del ser en

cuyas esencias brota la novedad creadora, o en cuyo seno se incubaba lo que llamase, en frase insustituible, "el futuro con porvenir".

C. L. C.

CORDERO QUIROS, FRANCISCO, *Psico-Fisiología, Unión del Espíritu y la materia. Teoría Microdinámica*, San José de C. R. Imprenta Atenea, 1954, 352 págs.

Sobre nociones claras y amplias de Anatomía, Fisiología y Biología, el A. afronta los problemas fundamentales de la naturaleza humana, en forma de un curso de Psicofisiología. La formación médica y biológica del A. hace que trate con especial desarrollo los temas propios de la Fisiología (caps. I-VIII), a los que sigue una exposición de la evolución histórica de la Psicofisiología (c. X), las observaciones clínicas en la práctica médica (c. XI), la evolución microdinámica en los seres vivos (c. XII), para entrar en la esfera de lo intelectual (c. XIII-XIV), la zona del sentimiento, en el que parte del estudio de la radioactividad (c. XV-XVII), la teoría de los ritmos y el problema determinismo-libertad (c. XVIII), problemas del sueño y la conciencia (c. XIX-XX), la Medicina antropo-

lógica (c. XXI) y la Parapsicología (c. XXII).

La tesis central de la obra es: "El microdinamo representante del espíritu guiador y regularizador de la energía intraplasmática para proporcionar la vida con forma humana, es también el que se encuentra en todos los átomos componentes de todos los cuerpos del Universo entero, y que entran en la íntima composición de los alimentos, del agua que bebemos, del aire que respiramos, así como en la estructura de las estrellas, los astros, todos formadores del universo, y por eso adquiere el microdinamo proporciones vastísimas que nos permite formular la proporcionalidad enunciada: El cuerpo es a la tierra lo que el espíritu es al universo" (p. 342).

C. L. C.

CENTENO, FERNANDO, *El hombre en busca de su Dios*, San José de C. R., Publicaciones del Centro Médico Cultural, 1956, 18 págs.

El punto de partida es la poesía: "Creo en la poesía porque creo en el hombre. Creo en el hombre porque creo en Dios". El tema: "voy a hablar del hombre que busca a Dios por medio de la Poesía". El método: el análisis de poesías del mismo A.

El hombre es visto como criatura material poseída por los espíritus de la creación y el ensueño, predestinado al infierno de la interrogación y la rebeldía, abocado a la poesía y al cielo del amor. La poesía es un quehacer espiritual trascendente, "diálogo abierto con la divinidad", de donde procede el origen humano de la poesía y el que la poesía cree al hombre. Pero, al poetizar, el hombre se plan-

tea los enigmas y a la interrogación no respondida sigue la duda y la rebeldía, pues "Dios, desde el principio ya olvidado de los seres y las cosas, fue avaro de su voz y su palabra". Ante el silencio, el hombre se alza agónicamente descontento ante la muerte, hasta el momento en que por la creación poética logra alcanzar el conocimiento: "Sin razón que le sirva de sustento, muere la palabra escéptica, y en el trance, en el éxtasis purísimo, es oración la desesperanza; la ansiedad, ola que encontró su playa". Sin embargo, el hablar junto al rostro de Dios, deja al hombre más solo.

C. L. C.

GUTIERREZ, C. J., *Filosofía del Derecho*, Ed. Antonio Lehmann, Depart. de Polígrafos, San José, 1956, 120 págs.

Según dice el A. en el prólogo, esta obra tiene por objeto servir de texto a los alumnos del curso de Filosofía del Derecho. Al final de cada capítulo, se consigna la bibliografía que deberán consultar los alumnos para preparar debidamente su materia, según lo recomienda el A. Del programa de Filosofía del Derecho, faltan los temas de Estimativa Jurídica, cuya importancia recalca el A., doliéndose de que nunca haya sido posible llegar a desarrollar ese tema en clase por las limitaciones de tiempo académico. Declara ser una de sus más caras ambiciones el poder en un futuro cercano, especialmente cuando la creación de la Facultad de Ciencias y Letras haga innecesario ocuparse en los temas de Filosofía General, darle a la Estimativa Jurídica la importancia que merece dentro de la disciplina.

La primera parte del libro tiene carácter de Introducción y cubre las siguientes divisiones:

a) *Conceptos Generales*. I.—Concepto y Objeto de la Filosofía del Derecho; II.—División, método y fines de la Filosofía del Derecho;

b) *Ontología Jurídica*. I.—Ser real, ser ideal y Derecho; II.—Los valores del Derecho; III.—Cultura y Derecho; IV.—Normatividad y Sociabilidad;

c) *Historia*. Direcciones Fundamentales de la Filosofía del Derecho.

La segunda y última parte se refiere a la "*Teoría Fundamental del Derecho*" y consta de las siguientes divisiones:

a) *Concepto de Derecho*. I.—Derecho y Moral; II.—Derecho y reglas de trato social; III.—Derecho y arbitrariedad;

b) *Elementos de la norma jurídica*. I.—Supuestos jurídicos; II.—Consecuencias jurídicas; III.—La persona jurídica y la coercitividad;

c) *Sistema del orden jurídico positivo*. I.—Las fuentes del Derecho positivo; II.—La producción del Derecho; III.—La plenitud hermética del Derecho; IV.—Estado y Derecho.

La obra sigue muy de cerca el pensamiento de Luis Recasens y tiene constantes referencias a Giorgio del Vecchio y a Eduardo García Maynez.

En lo que respecta a Filosofía General, se basa en la obra de Manuel García Morente.

En conjunto, el libro está hecho con cuidado, es claro y completo, y se muestra adaptado a su fin didáctico.

C. G. C.

JIMENEZ CANOSA, SALVADOR, *Presencia de Alfonso Reyes* Ed. del "Repertorio Americano", San José de C. R., 1956, 19 págs.

Con motivo del cincuentenario de la publicación de los primeros escritos de Alfonso Reyes, se preparó la presente Bibliografía, en que, tras una breve presentación biográfica, se hace el elenco de las colaboraciones de A. R. aparecidas en el *Repertorio Americano*.

El interés y la utilidad de esta bibliografía ponen de relieve la urgente necesidad de aco-

meter en conjunto la realización de los índices sistemáticos del *Repertorio Americano*, pues sus más de mil setecientos números (que la hacen caso único entre las Revistas) resultan de difícil manejo, con lo que no siempre es tenida en cuenta como fuera debido.

C. L. C.

LASCARIS COMNENO, CONSTANTINO, *Antología*, Universidad de Costa Rica, Departamento de publicaciones, San José, 1957, 80 págs.

Esta Antología es un instrumento de trabajo para los Profesores que imparten las lecciones de Filosofía en los Estudios Generales de nuestra Universidad. De aquí que la selección y la disposición de su contenido estén subordinadas a la estructura del programa de dicho curso. Contiene, pues, las siguientes secciones: Introducción al concepto de filosofía, El mundo, El hombre, La historia, El conocimiento, El

arte, La moral, La religión, y un Apéndice acerca del método fenomenológico.

En ella aparecen los filósofos principales de todos los tiempos, de tal suerte que el discípulo puede adquirir contacto con los mejores representantes del pensamiento filosófico; la lista de ellos es realmente extensa. Por otra parte, el criterio que ha presidido la selección es un criterio de amplitud intelectual muy en-

comiable: los pensamientos reproducidos son, casi en su totalidad, muy característicos y sugestivos.

Cuando de antologías se trata, y muy especialmente de la índole de la que comentamos carece de sentido afirmar que es o no es completa. De lo que hay que juzgar es si cumple o no con el cometido que se le asignara. Y desde este punto de vista, hemos de decir que esta Antología cubre los propósitos para los que se confeccionó. Ciertamente, que muchos de sus párrafos, por carecer de contexto, dirán muy poco al discípulo incipiente; pero ha de tenerse en cuenta que no se hizo para que se leyera a solas, sino para que fuese comentada a una por el Profesor y el discípulo.

No obstante lo dicho, nos permitimos insinuar al A. las siguientes sugerencias, por si le parecen útiles para la edición siguiente: con-

viene que se incluya el Mito de la caverna, de Platón; que se reproduzcan algunos párrafos de Cicerón, que no aparece en el libro; que se reconozca más ampliamente la categoría de San Buenaventura—el cual no sale más que una vez y en forma harto destenida—por ser el mejor representante del agustinismo en el siglo XIII; que se conceda alguna importancia a los filósofos hispanoamericanos, totalmente ausentes de la Antología. Igualmente sugerimos que, para comodidad escolar, se enumeren los párrafos y que se especifiquen todos los títulos de las obras citadas, no contentándose con citar simplemente las obras completas, el tomo y la página.

Sólo nos resta felicitar al A. por una selección de textos filosóficos tan útil y tan sabia.

T. OLARTE

VINCENZI, MOISES, *Ensayo sobre el poeta Carlos Izaguirre*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Madrid, Ed. Iberoamericanas, 1952, p. 202 (1).

SABER Y CANTAR. Tienes en tus manos, lector, el ensayo apasionado y luminoso que Moisés Vincenzi, hombre vocado al oficio de saber, ha compuesto en torno a la poesía luminosa y apasionada de Carlos Izaguirre, hombre vocado al oficio de cantar. Pongamos el suceso en la serie de los que le son semejantes: el coloquio de Ortega con Goethe, el diálogo de Heidegger con Holderlin y Rilke, la convivencia de un dramaturgo y un filósofo en la intimidad de los hombres Marcel y Sartre. Este encuentro coloquial y cooperante del filósofo y el poeta, ¿no es, por ventura, una de las notas que mejor definen nuestra situación espiritual?

Los hombres de la situación histórica inmediatamente anterior a la nuestra—esto es: los que vivieron desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra Mundial—trataron de resolver el problema de la relación entre la poesía y la ciencia, entre el saber y el cantar, según dos criterios sucesivos y simétricos: el canon romántico y el canon positivista.

La mentalidad romántica, exaltadora de la intuición genial y de la espontaneidad del espíritu, propendió a confundir ciencia y poesía, en orden a su posible valor para el conocimiento humano de la realidad. "Los doctos en ciencia natural y los poetas han hablado siempre un solo lenguaje y han mostrado ser una

sola familia", escribía Novalis en *Los aprendices de Saís*. No desconoció el pensador romántico la diferencia entre un tratado de mecánica celeste y una colección de poemas líricos sobre el firmamento; pero, movido por su visión historicista de las cosas—pocos serán ya los que ignoren la conexión entre romanticismo e historicismo—, interpretó esa diferencia como un suceso transitorio en trance de extinción definitiva. "No se quería admitir—había enseñado Goethe—que la ciencia tuvo su origen en la poesía; no se tomaba en consideración que después de un período de transición, ambas podrían volver a encontrarse amistosamente en un plano más elevado y para su mutuo provecho". Así, por su parte, Friedrich Schlegel: "Todo arte debe hacerse ciencia, y toda ciencia, arte"; y así, ya en pleno positivismo, Flaubert: "Plus il ira, plus l'art sera scientifique, de meme que la science deviendra artistique: tous deux se rejoindront au sommet, après s'être séparés à la base". Tales de Mileto y Empédocles, sabios antiguos, fueron a la vez poetas y hombres de ciencia; y después de un ocasional divorcio entre la poesía y el conocimiento científico, esa venerable unidad en el saber del hombre está volviendo a ser, por medio más alto y esclarecido, indefectible patrimonio de la mente humana.

Mas no todos los románticos se conformaron

- (1) Como el mejor comentario a la obra, reproducimos el Prólogo de P. Laín Entralgo, por su valor intrínseco, y sobre todo por el acierto con que la sitúa. Nota de Redacción.

equiparando la poesía a la ciencia y esperando el pronto advenimiento de su renovada y definitiva conjunción. Algunos, más celosos de su oficio poético, o acaso más irritados contra la progresiva vigencia social del hombre de ciencia—*irritabile genus* es de los vates, según tradicional sentencia—, denostaron con vehemencia la validez del conocimiento científico y la creciente destrucción de la belleza del mundo que ese conocimiento parece acarrear. Coleridge presentó a la ciencia como la fea antítesis de la poesía: Keats, en un famoso brindis, maldijo a Newton, aniquilador de la belleza del arco iris. Edgar Allan Poe apostrofó a la ciencia natural en versos tan violentos como delicados:

*¿No fuiste tú quien apartó a las náyadas
de su agua,
y a los duendes del verde césped, y me
robaste a mí
el ensueño estival bajo el tamarindo?*

Románticamente concebida, la poesía se trueca en adelantada y mentora del conocimiento científico de la realidad. No de otro modo puede entenderse la considerable influencia de Novalis sobre los médicos y *Naturphilosophen* del Romanticismo alemán, o el proceder de Oersted, el físico danés que inició sus experimentos electromagnéticos seducido por la romántica visión schellinguiana del universo.

La mentalidad positivista repitió, opuesta y simétricamente, esas dos actitudes del Romanticismo. Para un buen número de los hombres de ciencia educados en el positivismo, más aún para los positivistas no científicos, la expresión poética es objeto de enemistad cordial, cuando no de cinico y velado menosprecio. La poesía, piensan, es una de las manifestaciones de la situación "mítica" del espíritu humano—la más primitiva, según el esquema historiográfico de Augusto Comte—y constituye, relativamente a la presunta "razón" de la ciencia, una verdadera y monstruosa "sinrazón". Desde el punto de vista de la relación del poema con la realidad—esto es, no contando su posible valor lúdico—lo más que cabe, dentro de la visión positivista del mundo, es discriminar las "verdades positivistas" que

pueda aquél contener, bajo la fronda ociosa de sus poéticas "falsedades". No en vano Lord Bacon, venerado precursor del positivismo, declaró vitandos para el pesquisidor de la verdad los *idola fori*, las convenciones verbales que los poetas inventan y aceptan luego el común de las gentes.

Sólo siendo secuaz y expositor del filósofo o del hombre de ciencia podría lograr su justificación histórica el poeta, una vez iniciada la etapa "positivista" de la Historia Universal. La poesía se convierte así en humilde sierva del saber científico: *poesis ancilla noeseos*. Así lo entendió Zola, cuya "novela experimental" no es otra cosa que una versión literaria del "método experimental" del fisiólogo Claudio Bernard; y esa fue, bien lejos del positivismo decimonónico, la relación entre el gran poema cosmológico del romano Lucrecio y la filosofía natural del griego Epicuro. Con su hermoso decir, el poeta debe enseñar a las gentes la ardua y descubridora ciencia del sabio.

La indecisa situación histórica del hombre actual—iniciada, según todas las apariencias, con la Guerra Mundial de 1914 a 1918—ha permitido contemplar desde un nuevo punto de vista las relaciones entre el saber del intelectual y el cantar del poeta. ¿En qué consiste ese incipiente modo de ver y entender? ¿Cuáles son sus resultados, ante la irisada carne verbal de la criatura poética? ¿Qué secreto nexo histórico y noético enlaza con los dispersos ensayos de Ortega, Heidegger y Santayana, éste de Vincenzi? ¿No será la gravitante primacía de nuestra preocupación por la existencia humana, y el carácter ineludible radical y metafísico de esa preocupación? Pero no es a mí, sino al lector, a quien corresponde dar una respuesta viva y concreta. Sumérjase para ello en sí mismo, porque no hay mejor espejo del tiempo que la propia intimidad, y emprenda luego la incitante lectura de las nobles páginas en que Vincenzi e Izaguirre dialogan. Estas páginas, en las cuales se hace palabra una parte del escondido vínculo entre el saber y el cantar.

PEDRO LAIN ENTRALCO

Catedrático de la Universidad
de Madrid.

TEODORO OLARTE: *Alfonso de Castro (1495-1558). Su vida, su tiempo y sus ideas filosófico-jurídicas*. San José (Costa Rica), 1946. 287 págs. (1)

Conforta el ánimo de español y universitario que llegue a nuestras manos una tesis de altura científica, en la que corren parejas la seriedad investigativa con la amorosa penetración en el tema objeto del trabajo. Y doblemente nos alegra si, como en este caso, el libro proviene de tierras hispanoamericanas, derramando luz de pensamiento sobre el teólogo-jurista, de tan justa y renombrada fama de fundador de la filosofía penal española, llamado Alfonso de Castro.

Por otra parte, la empresa del monografista: el planteamiento de la temática del pensar de Castro, estaba erizada de dificultades sin cuento, máxime si se trata de un español tan remarcadamente ibérico y que tantos y sabrosos matices personales encierra su visión del mundo jurídico-penal y político de por aquel entonces. Por fortuna, pudimos comprobar esta complejidad inigualable de la actitud intelectual del franciscano al trabajar en sus obras en el transcurso de los años 1940 y 41, producto de cuya tarea fueron las dos publicaciones que dimos a la estampa, desconocidas por Olarte: *Acerca del pensamiento penal español* (Ed. Aldecoa, Madrid-Burgos, 1942) y una *Antología de Alfonso de Castro*, aparecida en la Colección de breviaros del pensamiento español, de la Editora Nacional, del mismo año. En la primera intentamos una comprensión entera del pensamiento jurídico-penal de Castro; en la segunda sistematizamos un cuestionario penal extraído principalmente de su obra *De Potestate legis poenalis*, utilizando la magnífica traducción que publicó la Universidad de Murcia y algunos trozos de otras obras. Después, en algunas otras publicaciones nuestras, por ejemplo, en nuestros *Principios de Derecho penal español*, tomo 1 (Valladolid, 1945), procuramos seguir de cerca en algunos problemas los antecedentes españoles a base de la cosecha legada por el monje zamorano.

Ahora bien: la obra que nos ocupa abarca los aspectos político, penal y eclesiástico de Castro, dividiendo, por ello, la tesis en tres grandes apartados, amén de una fina introducción, en la que perfila la vida y milagros de las andanzas humanas del teólogo. Siendo por esta causa una monografía completa, no sólo en punto a la extensión con que capta la concepción intelectual de Castro en los de-

batidos y siempre sugerentes problemas político-jurídicos y penales, sino en razón a las agudas observaciones en que va engarzando el plan del autor español, la precisa situación histórica en que inscribe la problemática, el vasto conocimiento de las preocupaciones espirituales de la época, la exacta delimitación de la posición de Castro en relación con la de alguno de sus coetáneos o con las corrientes doctrinales de su tiempo, y, en fin, la fervorosa admiración que alienta en cada línea y capítulo a la sin par sabiduría española de antaño. Veamos cómo discurre el monografista.

Teodoro Olarte quiere llamar la atención sobre la ingente herencia de los pensadores españoles, desmintiendo de esta manera el juicio de los que creyeron que tan sólo el español fue un ademán de coraje en el recinto universal de los siglos. Para desdecir tamaño error fija su mirada en un personaje por demás típico de la espléndida floresta española, asistiéndole la razón cuando nos expone que los conocimientos acerca del mismo circunscriben a la teoría penal, faltando, "por consiguiente, un estudio que ofrezca su fisonomía intelectual" (pág. 3).

Los datos biográficos que nos ofrece amplían en escasa medida los hasta ahora conocidos, aunque polemiza en ciertos extremos de ellos, con sobrado fundamento. Sigue en orden un examen crítico de las obras de Alfonso de Castro, de indudable mérito, si bien en testimonio de brevedad no confrontamos con la citada por el P. Constancio Gutiérrez en la *Biografía* de Alfonso de Castro, publicada en la *Revista de Estudios Penales*, tomo II, dirigida por nosotros. Está en lo cierto Olarte al citar la obra *De potestate legis poenalis*, "en lo que concierne a lo penal, nuestro autor utiliza la herencia penalista que nos legó el mundo pagano, representado por Platón y Aristóteles, y el mundo cristiano, representado por San Agustín, Santo Tomás y Duns Escoto, con los comentaristas del Derecho romano y Las Decretales", pues algo parecido ya apuntamos en nuestra obra anteriormente citada, e hicimos especial hincapié en que Castro no deja de ser ni un instante hombre de su *Tiempo*, como sucedió a los españoles de entonces, si bien la brillantez del pensador renacentista queda inmaculada de la hojarasca del día, en-

(1) Publicado en la *Revista de Estudios Políticos*, XVI, 29 - 30. (Madrid, 1946), 427 - 435.

marcándola en la concepción perdurable y siempre viva de la doctrina católica. Tan cierto es que Castro recoge y se replantea problemas penales de otra época, lo que se comprueba con sólo echar una ojeada a nuestro Séneca, quien se adelanta a teorías—valga de pasada la tesis defensiva, la correccionalista, las finalidades de la pena, etc.—que, andando los años, serán tenidas por propias y específicas de algunos pensadores españoles de los siglos XVI y XVII. Vale la pena no dar de lado a las penetrantes reflexiones de Séneca, y en su día daremos forma a nuestra lectura de sus obras en un trabajo sobre las ideas penales y criminológicas de Séneca. El “ambiente religioso e intelectual” hilvanado por Olarte en el apartado III de la Introducción quizá mereciera un mayor detenimiento y pinceladas más hondas y plásticas. Y, desde luego, algo se pasa de la raya cuando nos dice que “La historia de la Filosofía y de la Teología en el siglo XVI español está por escribirse; sólo estudios parciales se han hecho hasta ahora. Esto explica el desconocimiento que existe acerca de las siguientes corrientes culturales que dentro del escolasticismo español preponderaron en esa época de restauración de los estudios. Nosotros vamos a procurar ofrecer un bosquejo de ello, destacando todo lo que contribuya a situar netamente la figura de Alfonso Castro” (pág. 43). Sí, en efecto, no se dispone de una historia completa, al menos en la forma que exigen tamaños pensadores, pero no hemos de olvidar las innumerables monografías, algunas de las cuales de indudable valía, que Olarte silencia. Quizá hubiera acentuado algunos rasgos culturales, feblemente apuntados, o bien, por ejemplo, hubiese resaltado de modo más enérgico las variaciones del pensamiento filosófico-político de haberlas utilizado. Sin necesidad de ir más lejos, y a vuelo de pluma, nos basta con sólo recordar al monografista a este respecto la extensa obra de Solana sobre Historia de la Filosofía española, de copiosa sistemática, a excepción hecha, claro está, de monografías de inestimable alcance, como los trabajos de E. Gómez Arboleya, R. Pérez Blesa, E. Galán, el P. Elorduy, etc. Y no digamos nada de los extranjeros, sobre todo de los alemanes—entre ellos Dempf—que se han ocupado de nuestro pensar clásico y que no son mencionados.

Por lo demás Olarte apunta certeramente aquella cualidad personalísima de Castro, ya vista por otros autores, entre los cuales nos contamos—de ruptura del *magister dixit* y, en

consecuencia de clara independencia—. Aun cuando Olarte mantiene, con buen criterio, su distancia del tomismo y escotismo (pág. 48), justo es consignar en su haber que en páginas posteriores destaca su tendencia de carácter voluntarista—sobre todo al tratar del concepto de la ley—, aunque por supuesto sin dejarse arrastrar por una unilateral doctrina voluntarista. Coincidimos en un todo con Olarte, pues cuando expusimos en nuestra obra *Acerca del pensamiento español* la preferencia de Castro por el voluntarismo no quisimos ni mucho menos llevarla al extremo de colocar al franciscano en una postura irreconciliable con el intelectualismo, pero no es menos verdad que tanto para los contemporáneos—desde D. de Soto—, como para los que investiguen su pensamiento—ante todo, el jurídico-penal—habrán de registrar su predilección voluntarista, empezando por la concepción de la ley hasta terminar por la finalidad de la justicia punitiva, que es la caridad.

La primera parte de la obra se ocupa de la encendida cuestión de la potestad civil en sus distintas manifestaciones. El capítulo I, del “Origen y legitimidad del poder civil”; capítulos II, “Colación del poder civil: su naturaleza y limitaciones”; capítulo III, “El poder civil, la ley natural y la divina”; capítulo IV, “Estado, familia y derechos de propiedad”; capítulo V, “La potestad legislativa. La ley”, y capítulo VI, “Bases éticas de la obediencia al poder constituido”.

¿Qué valor y significación posee la formulación político-jurídica de Castro sobre el origen y legitimidad del poder civil en la inmarcescible cantera española? Pudiera decirse que únicamente la de haberse anticipado a la de otros pensadores españoles, aparte, claro está, de la fluída elegancia formal y de sus decididos giros personales y su carácter rígidamente filosófico. Y, en efecto, Olarte lo ha visto de ejemplar manera apenas empieza a exponernos la tesis de Castro, que posteriormente habremos de verla en la cúspide de su realización teórica en la mente del granadino Suárez. La postura de Castro es la de conceptuar al pueblo como un organismo, en quien radica la soberanía, transmitiéndola en virtud de su consentimiento al Príncipe, añadiendo, como dice Olarte, a la doctrina católica la frase siguiente: *Nec maiorem (potestem) quam illi (principi) populus ab initio concessit* (pág. 65). Y la transferencia de esa soberanía, ostentada por el pueblo, tiene su fundamento en la frase de Castro: “Como frecuentemente acontece,

que donde hay multitud allí reina la confusión, conviene que el pueblo transfiera en alguno o en algunos esa potestad que le fue concedida por Derecho natural" (pág. 74). Aquí Olarte consagra una página a la supuesta relación de este pensamiento con el russoniano, poniendo al descubierto la abierta contradicción entre ambos, con aguzado tino. Al príncipe, por tanto, confiere el pueblo el uso en tanto que él conserva la raíz del mismo, según Castro. Lo cual prejuzga ya los problemas derivados de la obediencia al poder, de la ley justa y otros muchos más. En la exposición de la doctrina, chocante en buena parte con las ideas a la sazón vigentes de su época, apreciamos una transparente claridad y un rigor intelectual nada comunes; por eso, Olarte estima que "ningun autor ha ahondado con tanta agudeza en los principios filosóficos de la Política, ni ha deducido con tanta valentía y lealtad intelectual todas las consecuencias democráticas como el buen amigo y consejero de Felipe II, Alfonso de Castro" (pág. 77).

Fruto de esa lectura atenta, desmenuzada y de primera mano que Olarte hace de la producción del monje franciscano, es el análisis equilibrado y sereno que nos brinda de la palabra *consensus* a propósito de la frase *consentimiento popular*, de cuya interpretación se colige la extensión y participación del pueblo en la gobernación de la *communitas* política. Aquí Castro concilia, en prueba de su inteligencia, el elemento histórico y el permanente de toda ley humana, esto es, instrumento fundamental de gobierno. Pues mientras en Rousseau su pensamiento es puro historicismo, Castro introduce un elemento superior al estricto recuento cuantitativo de las voluntades individuales, cual el que supone la permanencia de la ley, en virtud de ser ésta la concreción de la ley natural. Pero en donde resplandece de modo más nítido el pensamiento de Castro en lo tocante a su entendimiento de la ley (como demostraremos en el tomo II de nuestros *Principios*, de próxima publicación), su estimación histórico-política, su dependencia de la ley natural, el alcance y significación de su naturaleza positiva, la doble armonía que establece entre el aspecto circunstancial y natural, esto es, histórico y sobrehistórico, llegando a una perfección insuperable en su obra ya mencionada anteriormente, de la cual extrae Olarte vivas observaciones, acusadoras de la peculiar originalidad del franciscano.

Este capítulo y el primero son los dos más logrados de la primera parte de la obra. El

autor recoge de manera elegante las diversas disquisiciones que en torno de la ley humana circulaban, remachando los caracteres particulares de la visión de Castro, que justamente aparece como la más aguda explanación de todas ellas, puesto que sin perder ni por un momento las raíces ontológicas de la noción de la ley entresaca a la par los efectos sociológicos e históricos de la ley en la comunidad política. Bien en el clavo da Olarte cuando dice a este respecto que "no podríamos afirmar que Alfonso de Castro aceptara en todos sus extremos el voluntarismo de Duns Escoto, pero en lo que se refiere a la ley sí la acepta, deduciendo lógicamente todas las consecuencias" (pág. 107). Otro tanto podemos sostener en la teoría de la pena, conforme hemos demostrado en una de nuestras publicaciones ya citada.

En el capítulo siguiente ("Bases éticas de la obediencia al poder constituido") el autor resalta la relación entre el Derecho natural y el positivo, señalándonos en esta parcela la clara intuición de Castro en punto al examen de las cuestiones: "Otro carácter de la ley natural, consecuencia de lo que queda dicho, consiste en ser indefectible, ya que es inseparable de la naturaleza humana, es su orden, es su ley vitalmente esencial. El Derecho humano deberá estar esencialmente vinculado al Derecho natural, de donde procede por vía de razonamiento, y del cual es una conclusión práctica. El hombre, por sí, sea individual u organismo en nación no puede contradecir el orden natural, que está sobre todo poder humano" (pág. 115). Así, Castro concreta la postura española en una cuestión que apasiona hasta los días de hoy, siguiendo en buena medida las huellas del tomismo, es decir, que la ley humana no impide el progreso de la comunidad política, antes al contrario, la naturaleza racional, inmutable en su esencia, aunque cambiante en sus accidentes de tiempo, lugar, etc., y precisamente en esta zona última es donde halla su razón de vida la denominada ley civil.

La parte segunda está dedicada por completo a la teoría penal. Un juicio general sobre la misma no deja de ser bien estimable, por cuanto Olarte descifra los más escondidos entresijos de las ideas de Castro. Ahora bien: si particularizásemos en ciertos y concretos extremos de ella echaríamos de menos no haber profundizado en algunos puntos de la visión de Castro a base de los instrumentos de la técnica jurídico-penal moderna, aunque en des-

cargo del monografista están sus conocimientos no especializados de la materia. De todas formas, Olarte ha seguido paso a paso la recia vibración humana y jurídica del monje zamorano, ofreciéndonos una sistematización completa y altamente sugestiva. Hubiera sido de desear que Olarte explanara el carácter pluridimensional de los fines de la pena, no recortándolos del modo que lo ha hecho, con lo que pierde la naturaleza de la pena en la que aún a los fines más dispares de la misma, en virtud de su mente apasionadamente humana y de exquisita acuidad política.

No ocurre lo mismo con el acuciante problema de entonces de si la ley obliga o no en conciencia, vértebra fundamental de la postura de Castro, estudiada de forma magistral por Castillo Hernández. Y ahora Olarte lo resume en unas líneas por demás elocuentes y comprensivas de la enorme discusión y de la actitud especial de Castro. A veces en el capítulo siguiente ("El delito") parece que el autor no ha llegado al trasfondo político que alienta en el llamado crimen de "herejía", consecuente con las bases histórico-políticas de la comunidad española, de estructura netamente católica. Porque si bien Olarte puntualiza el criterio social en cuanto a la responsabilidad del daño causado por el delito, según D. de Soto, nuestro Castro olvida exaltar, al llegar a este aspecto, la tesis remarcadamente defensora de la pena en las doctrinas de Castro, vista la base espiritual del Estado español. Mérito indudable en Castro fue el deslinde que nos hizo entre el lado teológico y jurídico de la noción del delito, el cual no pasa inadvertido en cada una de las consecuencias de los elementos de este concepto. Igualmente destaca el pensador español la participación de la inteligencia y de la voluntad en la producción delictiva, de la que, andando los siglos, Carrara sacará el mayor partido posible en su genial sistema. Interesa subrayar la posición de Castro en lo relativo a la herencia y la delincuencia, que al igual que en otros muchos espléndidos atisbos, puso el dedo en la llaga al decirnos que tan sólo hemos de ver una cierta "predisposición", una cierta "proclividad" al delito, sin que se convierta

en ciega fatalidad. Criterio razonadamente admitido hoy en la actual teoría biológico-criminal de la herencia. Otros problemas de su doctrina jurídico-penal, como son los concernientes a la finalidad de la pena, aplicación, arbitrio judicial, etc., han sido expuestos con magnífica ponderación y profundo sentido histórico.

La tercera y última parte va destinada a la Iglesia y el Estado, círculo en donde menos brilla la peculiaridad del pensador zamorano, pues se cuida mucho de andar siempre apoyado por testimonios de autorizada fuente teológica. Pero en ocasiones no puede por menos de acusar algún que otro acento personal, como habría de suceder en quien a tanta gala tiene el pensar por su cuenta. Aquí hemos de destacar la brillante exposición que nos hace de las "relaciones" entre la Iglesia y el Estado, pleito que en unión del de la supremacía del Papa o de los Concilios atrajo tanto a los españoles.

En suma he aquí un excelente libro por todos conceptos. De un lado, por la corrección con que transfiere la complejidad del pensar de Castro; de otro, por la finura con que aborda y sintetiza la doctrina general y particular en orden a los múltiples problemas que constituyeron el saber español. Añádase a esto la pulcritud con que ha discurrido la pluma y tendremos una tesis que le acredita de experto investigador. Si algún reparo puede hacerse, tendríamos que apuntarlo en la escasa información sobre ciertos problemas penales, objeción en sí de poco valor cuando el propósito del monografista ha sido ampliamente colmado al exponernos la doctrina de Castro a través de una explotación en las fuentes originales y siempre apoyada en la cita precisa. Por ello, merece nuestra felicitación quien con tanto denuedo ha sabido brindarnos una obra de probado vigor científico, y presta, por consiguiente, un buen servicio a la ciencia jurídica española.

JUAN DEL ROSAL

Catedrático de Derecho
en la Universidad
de Valladolid.