

RESEÑAS

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, "La filosofía árabe", *Revista de Occidente*, Madrid, 1963.

El doctor Miguel Cruz Hernández, de la Universidad de Salamanca, ha hecho una valiosa aportación al conocimiento de la filosofía musulmana, y, por ende, de la española, con este volumen sobre la filosofía árabe, recién salido de las prensas de *Revista de Occidente*. En realidad se trata de una versión más accesible al público grueso, por así decirlo, de su anterior *Filosofía Hispano-musulmana*, dos volúmenes, publicada en Madrid, 1957, por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Previamente, el doctor Cruz Hernández había dado a la luz su tesis doctoral sobre *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, 1949. *La filosofía árabe* nos llega, por lo tanto, respaldada por la autoridad de un acucioso investigador científico.

La obra es riquísima en datos, exposiciones, análisis e interpretaciones, recorriendo la prolongada historia del pensamiento árabe desde sus orígenes remotos en la Península hasta los actuales días de Nasser y el panarabismo. Constituye una apretada síntesis, y, sin embargo, no podemos dar en el brevísimo espacio de esta reseña una concepción remotamente adecuada de aquélla. Si estas líneas sirvieran para estimular el interés del lector en *La filosofía árabe* me sentiría satisfecho.

El doctor Cruz Hernández admite, en el "Prólogo", que el término "filosofía árabe" es inadecuado, pero lo utiliza por ser tradicional. Lo que suele llamarse imprecisamente "filosofía árabe" es un fruto del encuentro entre la cultura árabe pre-islámica con sus evoluciones posteriores, principalmente la conciencia y el sentimiento religiosos que Mahoma generó, y la cultura y el pensamiento griegos. Este desarrollo es el tema de los dos primeros capítulos.

Aquel encuentro empieza con la recepción por los pensadores musulmanes de la problemática neoplatónica. Pronto los textos filosóficos griegos

son traducidos al árabe. La otra corriente que va a surtir gran efecto es la que parte de Aristóteles. Al principio va a predominar el neoplatonismo con la secta de los *mu'tazilīes* (700-749 de J.C.), que fundan la teología racional musulmana y despejan la vía al pensamiento filosófico. Frente a ellos se eruirán los *ŷabarīes*, partidarios de la predestinación, y los *karamīes* y los *mutakallimīes*, cuyo acento está en el voluntarismo divino. El pensamiento neoplatónico también hallará eco en las sociedades esotéricas como la de los "Hermanos Sinceros".

Paralela al sincretismo neoplatónico se desarrolla la corriente aristotélica. El primero que trata de reconciliar ambas tendencias es Al-Kindī (n. 796 de J.C.). Luego, Cruz Hernández llama la atención sobre Al-Fārābī (n. 950 de J. C.), aristotélico neoplatonizado, en el tercer capítulo de su obra. Le sigue Avicena (n. 980 de J.C.), una de las figuras ingentes del mundo filosófico del Islam. En el cuarto capítulo, dice el autor: "La posición de Avicena en la historia de la filosofía árabe es decisiva; todo el pensamiento musulmán hay que estructurarlo partiendo de Avicena..." Su influencia en el pensamiento medieval "fue... formidable". Avicena parte de Aristóteles, pero desarrolla su doctrina de la intencionalidad, convirtiéndose en precursor de Brentano, Husserl y Scheler.

La obra gigantesca de Avicena provocó una reacción de parte de los teólogos, reacción que halla su cumbre filosófica en Algacel (n. 1058 de J.C.), a quien Cruz Hernández dedica el quinto capítulo. La doctrina de Algacel es iluminista y da la primacía a la fe sobre la razón.

El sexto capítulo sirve para introducir propiamente a la filosofía musulmana española, pues trata de "Los orígenes de la filosofía árabe occidental". Las doctrinas *mu'tazilīes* hicieron su entrada a la Península ibérica y el primer pensador importante que encontramos es Muḥammad Ibn Masarra (n. 883 de J.C.), neoplatónico *mu'tazilī*. De su filosofía se deriva el movimiento *masarrī* con sus escuelas de Córdoba y de Pechina.

Ibn Ḥazm de Córdoba (n. 994 de J.C.) —capítulo sexto—, autor del célebre *Collar de la Paloma*, no fue tanto un filósofo cuanto un espíritu enciclopédico. Une lo neoplatónico y lo aristotélico. Abre campos nuevos en la problemática de la expresión lingüística. Crea escuela (1036-1146 de J.C.). La escuela de Ibn Ḥazm es discutida por Cruz Hernández en el octavo capítulo sobre "La evolución del platonismo y el desarrollo de la lógica". También se refiere a la escuela *masarrī* de Almería, al neoplatonismo de Ibn Al-ʿArīf (n. 1088), a Ibn al-Sīd de Badajoz (1052-1127). Entre los estudiosos de la lógica menciona a Abū Ṣalt de Denia (1067-1134).

En el noveno capítulo nos tropezamos con la figura de Avempace (1070-1138), influido por Al-Fārābī, de quien se separa en sus doctrinas

psicológicas y éticas. Para Avempace la ética es camino de perfección y el fin del hombre es su unión con el Intelecto Agente.

El décimo capítulo corresponde a Ibn Ṭufayl (antes 1110-1185), famoso autor de "El filósofo autodidacto". Heredero de Avempace e influido por Avicena, Ibn Ṭufayl postula la necesidad de un auténtico salto ontológico para salvar el abismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Coincide con Avempace en que la sabiduría consiste en la visión intuitiva y la unión mística con Dios.

El undécimo capítulo, un centenar de páginas, constituye casi un libro de por sí. Está dedicado a la figura cimera de la filosofía musulmana: Averroes (1126-1198). No es cuestión aquí ni tan siquiera de rozar sus riquezas. Baste señalar que Cruz Hernández discute y aclara varias cuestiones relativas a los distintos enfoques que sobre Averroes se han registrado en Europa. Señala la influencia del gran comentarista de Aristóteles sobre la escolástica judía, la escolástica latina y concretamente sobre Santo Tomás, Siger de Brabante y los pensadores de la escuela renacentista de Padua.

El último capítulo, "Agotamiento y Renacer de la Filosofía Árabe", resulta demasiado ceñido para el vasto espacio que queda por recorrer. Son dignos de señalarse el alfarabista Ibn Ṭumlūs de Alcira (antes de 1175-1223), Ibn 'Arabī de Murcia (1164-1240), cuya espiritualidad mística repercutió en San Alberto, Santo Tomás, Ramón Lulio y San Juan de la Cruz, e Ibn Jaldūn (1332-1406), el gran pensador social, historiador y filósofo de la historia. Cruz Hernández clasifica a Ibn Jaldūn como un positivista histórico. "Su concepción ético-sociológica pesimista señala el agotamiento de la cultura musulmana..."

No creo que sea necesario resaltar la inmensa cantidad de lecturas y la erudición que son indispensables para poder escribir una obra como ésta. Y, sin embargo, nada hay aquí de pesado ni de tedioso. La inteligencia del doctor Cruz Hernández se mueve ágilmente entre la selva de conceptos, juicios y textos. Sus análisis son iluminadores. Jamás decae el interés. Nunca serán bastantes los elogios para un hombre que se ha dedicado con tanta abnegación a una obra como ésta. Nos ha provisto con una excelente guía al pensamiento musulmán. Es una lástima que esta edición de *Revista de Occidente* sufra de tan frecuentes erratas.

JOSÉ EMILIO GONZÁLEZ

NATHANIEL WEYL y STEFAN POSSONY. *The Geography of Intellect*. Chicago: Henry Regnery Company, 1963. pp. XIII y 289 con índice.

Al leer este libro se experimenta una mezcla de sentimientos. Al principio gran curiosidad, luego cierta desilusión, finalmente (después de reflexionar) alguna satisfacción, pero ésta nunca llega a ser tan grande como la esperanza y expectativa iniciales.

El asunto de que el libro trata son las diferencias intelectuales entre diversos grupos humanos en distintos lugares y tiempos. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que en determinado momento histórico se produjera en una pequeña ciudad de Grecia, o en una ciudad medieval italiana, o entre una raza humana una brillantez intelectual completamente desproporcionada en relación con el número de personas que integraba la población de tales ciudades o grupos? ¿Qué es lo que está detrás de la Atenas del siglo V a.C., de la Florencia del siglo XV A.D., de la superioridad intelectual de los judíos? Los autores se proponen contestar preguntas de este tipo y otras por el estilo. Prometen que utilizarán la mejor evidencia y las mejores razones que la ciencia y la erudición modernas pueden ofrecer. Lo logran hasta cierto punto.

Lo logran sólo hasta cierto punto por dos razones: 1) en el curso del libro los autores presentan algunos datos dudosos y hasta desorientadores; 2) ponen demasiado calor en la defensa de determinados casos especiales en detrimento de una serena objetividad. Lo primero lo sabemos por confesión de ellos mismos; lo segundo, no lo confiesan, tampoco es necesario, el lector lo capta directamente. Lo uno y lo otro hacen que el lector se sienta defraudado.

En esencia, Weyl y Possony sostienen que existen diferencias raciales innatas psíquicas y físicas y que algunas razas son visiblemente más capaces que otras. También dentro de una raza existen diferencias de *capital intelectual* que se extienden a través de un amplio campo. Esta tesis parece fundamentalmente correcta. Lo que no lo parece tanto es que para demostrarla Weyl y Possony hayan utilizado *siempre* los mejores datos disponibles ni hayan mantenido un tono templado en la presentación de su caso. Tampoco se han preocupado —y habrían podido hacerlo— por el peligro de que sus argumentos sean utilizados por propagandistas para robustecer sus posiciones racistas.

A pesar de estos defectos *The Geography of Intellect* tiene varias virtudes que hacen el libro digno de recomendación. Enumera, por ejemplo, en forma impresionante los diversos factores que han entrado en la formación y destrucción de las "élites". Descubre factores desconocidos e insospechados, como la influencia de las tormentas eléctricas, el influjo del envenenamiento por plomo en la aristocracia romana, etc. En todos estos casos los

autores han sido muy cuidadosos en mostrar cómo los factores mencionados han modificado el equilibrio genético en las poblaciones bajo estudio. El estudio de las causas de la superioridad intelectual de los judíos es particularmente bueno.

Por otra parte, Weyl y Possony son injustos y superficiales cuando hablan del cristianismo que consideran simplemente como una religión oriental más.

En resumen, *The Geography of Intellect* tiene muchas páginas admirables y muchas frustrantes. Como primer intento en un campo tan amplio de investigación es obra que posee numerosos puntos de mérito que podrán servir de base para ulteriores investigaciones.

J. M. L.

ENRIQUE TIERNO GALVÁN, *La realidad como resultado*, Ediciones La Torre, San Juan de Puerto Rico, 1963, 100 págs.

Este pequeño libro, dividido en dos partes desiguales, cada una de ellas dividida a su vez en párrafos numerados de longitud, contenido y valor también desiguales, muchos de ellos breves y aforismáticos y otros largos, de discurso "lógico", trae a la memoria, por su presentación y estilo, los *Pensamientos* de Pascal y los escritos de Wittgenstein, por ejemplo. El propio autor advierte al lector en su Prefacio que la lectura será difícil, y tiene razón. Acaso sea éste pretexto suficiente para que los profesores de filosofía, escandalizados, lo pongan en el índice de libros prohibidos para sus estudiantes. Pero, si uno no se cuida, puede convertirse en un adicto a esta prosa galvánica.

En efecto, el autor acuña un lenguaje filosófico novedoso, y por ello desconcertante, hasta cínico (doblemente, pues dice que "somos perros que hablan") y tan desprovisto de la redundancia del discurso corriente que suele resultar enigmático. Leemos, por ejemplo:

28. *Cultura*

La cultura es la coactualidad; la coactualidad es la cultura menos lo elemental sólo en cuanto está incluido en la hipótesis como no hipótesis (Cfr. párr. 2 y 39).

Acudimos sumisa y confiadamente a los párrafos a los cuales nos remiten, y leemos:

2. *Hechos*

Todo, salvo lo elemental, son hechos (ver Segunda Parte, párr. 2).
Lo elemental en cuanto hipótesis es un hecho (ver párr. 27).

39. *Lenguaje y pensamiento*

El pensamiento no es distinto del lenguaje, sino en la medida en la que el lenguaje produce esta distinción.

Leído lo cual, no es vergonzoso confesar que empezamos a sentir vértigos. Claro está, semejantes definiciones son como piezas de un rompecabezas que, suponemos, cobrarán sentido pleno una vez que lo armemos (sin mucha ayuda del autor), ubicando cada elemento en su contexto con toda paciencia. Pero, ¡oh sorpresa! la figura resultante no es un paisaje familiar, sino más bien un cuadro de Picasso. Lo que no deja de ser sumamente interesante.

Sin embargo, el lenguaje de Tierno Galván tiene la virtud de la frescura, aliviándonos del lenguaje cansado de los textos y tratados habituales, así como la de ser siempre sugestivo y a menudo certero. Véanse, por ejemplo, estos párrafos, escogidos sobre todo por su brevedad:

30. *La hipótesis lógica injustificable*

"La hipótesis lógica injustificable": que haya algo que la especie *no ha hecho* es, en nuestro estado intelectual—lenguaje—actual, una hipótesis legítima, pero ociosa e injustificable. Hablar por no callar.

131. *Cultura y Naturaleza*

La cultura incluye en sí la reconstrucción de la naturaleza.

57. (Segunda Parte) *Estar vivo y vivir*

A la inmediaticidad del proceso biológico, llamo "vivir". Se puede estar vivo y no vivir. "Vivir" significa de un modo u otro la inmediatez de nuestra irreversibilidad.

Es justo señalar que no todos los párrafos son tan ceñidos como los citados; los hay también perfectamente explícitos, al gusto de las más exigentes normas didácticas.

Pero vamos al contenido. Este revela—permítasenos encasillar al autor con una serie de ismos—antimetafisismo, pragmatismo, operacionalismo, verificacionismo..., e idealismo. Pero una extraña clase de idealismo, que tal vez no deba llamarse así. En resumen, neopositivismo. Es patente, por ejemplo, la influencia de Wittgenstein (el mundo, los hechos, todo es lenguaje; "hablar por no callar"; la Filosofía como terapéutica). También es manifiesta la influencia de la cibernética ("La conciencia es un resultado, en cuanto es el control intelectual del tono neurosomático unitario de un cierto nivel de respuestas". "Todo comportamiento tiende por su propia mecánica a hacerse automático"). El frecuente uso de ciertas palabras nos permite calificar el pensamiento de Tierno Galván de eminentemente mo-

derno, a tono con nuestra dura época: seguridad, desconfianza, operación, control, función, consumo. Pero la palabra clave es, indiscutiblemente, la que aparece ya en el título del trabajo: "resultado". La realidad es un resultado; el ser humano, Dios, el lenguaje, la conciencia, la cultura, el tiempo, la muerte, son resultados. Y que no se atreva el lector ingenuo a preguntar ¿resultado de qué? o, más prudente y filosóficamente, ¿qué es un resultado? Porque, en verdad, el autor se coloca en la posición de la Esfinge y el lector queda en la del pobre Edipo: a éste le toca resolver el enigma, y en ello le va la vida, o por lo menos el conservar su cordura ("la Filosofía como curación").

La noción central de la obra parece ser la de lenguaje. Por lenguaje entiende el autor "todo *control y expresión* que tengan significación". Pensamiento y lenguaje se identifican, en el lenguaje se da todo lo pensado y pensable, y por lo tanto es vana la pretensión del pensamiento de sobrepasar las fronteras del lenguaje, dominio único en que es legítimo el filosofar. Y sin embargo, ¿no puede acaso el pensamiento dirigirse a lo irracional, al sinsentido, al misterio? Sí, pero... como dice lapidariamente Tierno Galván, "misterio es una palabra".

He advertido que en varias ocasiones el autor utiliza la categoría que he llamado "reduplicación" (véase mi artículo "La reduplicación o la conciencia espejada", en *La Torre*, núm. 37). Se refiere, por ejemplo, al control del control, a la interpretación de la interpretación, a la verdad de la verdad. Creo que una aplicación de esta categoría, más sistemática y como método, podría resultar fructífera dentro del ámbito de ideas que nos presenta Tierno Galván, y muy adecuada a su perspectiva y a su estilo.

Muchísimas cosas más merecerían comentarse, como por ejemplo la admirable crítica de la metafísica tradicional (y de la heideggeriana y orteguiana). Pero baste con lo dicho para estimular al *filósofo* (no digo al *sofista*) a leer *La realidad como resultado*. Una advertencia final. Su lectura es una aventura, como lanzarse al mar a pescar perlas. El pescador de perlas, hombre bien entrenado y buen nadador, sólo con esfuerzo y paciencia hace su cosecha, porque no todas las ostras contienen perlas, ni todas las perlas son del mejor oriente. Con todo, hay collares, y los hay magníficos.

Enrique Tierno Galván nos ha honrado con una breve estadía en la Universidad de Puerto Rico. Quienes lean su libro querrán sin duda volver a verlo, para decirle, preguntarle, escucharle.

GEORGES DELACRE

FREDERICK COPLESTON, S. J. *A History of Philosophy: Vol. VI, Wolf to Kant*. Londres: Burns Oates, 1960, pp. IX-509.

En 1946 Frederick Copleston publicó el primer volumen de su *History of Philosophy*, dedicado a Grecia y Roma. En 1950 apareció el segundo volumen, *Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus*, seguido en 1952 por un tercer volumen, *Ockham to Suarez*. Seis años después, en 1958, el autor publicó la historia del racionalismo clásico y del empirismo inglés, *Descartes to Leibniz*, seguida en 1959 por el volumen V, *Hobbes to Hume*.

En el sexto volumen el autor estudia, en una primera parte (las primeras 100 páginas) la Ilustración francesa, en una segunda parte (50 páginas y pico) la Ilustración alemana, en una tercera parte (unas 30 páginas) lo que él llama "la aparición de la filosofía de la historia". Pero la mayor parte de este sexto volumen (la cuarta parte, pp. 180-392) está dedicada exclusivamente a Kant. Es una muy buena introducción general a la persona y doctrina de este filósofo. En el último capítulo (50 páginas aproximadamente) Copleston hace un resumen retrospectivo del racionalismo continental y del empirismo inglés, del período de la Ilustración, de la aparición de la filosofía de la historia, y, por último, de Kant. Este capítulo sirve de conclusión a los volúmenes cuarto, quinto y sexto de su *History of Philosophy*.

No me parece exagerado calificar esta serie de una de las más valiosas historias de la filosofía. No se parece a la de Überweg, ni menos a la *Geschichte der Philosophie* de Windelband. Pero resulta obra útil para el que desee iniciarse en serio en la historia de la filosofía y para el profesor de esta materia que busca un primer bosquejo para sus cursos. La bibliografía, sobre todo para los lectores que conocen la lengua inglesa, es rica y está bien escogida. Copleston no pretende mencionarlo todo, pero incluye todas las obras de valor sobre la historia general de la filosofía y sobre los distintos períodos, corrientes y autores. En el volumen sexto, la bibliografía cubre 30 páginas y, como en los anteriores, está clasificada por capítulos y autores.

Otra característica loable del autor es la forma sosegada, modesta, pero efectiva y exacta en que explica las líneas esenciales de cada sistema filosófico. Esta obra está libre del defecto de que adolecen tantas historias de la filosofía, a saber, el predominio de la interpretación sobre la información.

Con este sexto volumen Copleston ha llegado al período que cae dentro del campo de su especial competencia: los siglos XIX y XX. Es de esperarse, pues, que en los próximos volúmenes exhiba aún más las buenas cualidades que adornan a los seis primeros.

J. M. L.

ALFRED STERN, *La filosofía de la historia y el problema de los valores* Buenos Aires: Eudeba, 1963.

Esta obra es una traducción argentina de *The Philosophy of History and The Problem of Values*, publicada en Holanda en 1963. Está constituida por una serie de conferencias ofrecidas por el autor en la Sorbona, en 1957. El tema de la misma, sin embargo, es uno que preocupa a Stern desde hace largo tiempo. Así lo atestiguan el curso libre que ofreció en la Sorbona en 1936, bajo el nombre *La philosophie des valeurs*; sus obras: *La filosofía de la política* (México, 1943); *La filosofía de los valores* (México, 1944) —ésta revisada y ampliada, se publicó luego en Argentina en 1960; *La philosophie du rire et des pleurs* (París, 1949); y los artículos: "La philosophie des valeurs" (*Thalès*, París, 1938); "Le problème de l'absolutisme et-relativisme axiologique allemande" (*Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1939); "Society and Values", (*The Personalist*, Los Angeles, 1948); "The Current Crisis in the Realm of Values" (*The Personalist*, Los Angeles, 1950); etc., entre otros.

Stern se ocupa de señalar en la obra que reseñamos los supuestos básicos, así como también de definir, el nuevo sentido de la historia que se tiene hoy. Según él, éste se caracteriza por el temor que sienten nuestros contemporáneos de que "ya no podrán dominar las fuerzas históricas, puestas en libertad por su propio dinamismo, y por la impresión que tiene el hombre de ser aplastado por las fuerzas de la historia, a pesar de que son fuerzas humanas" (p. 17). Y, establecido esto, trata de precisar la naturaleza de la realidad histórica. Para ello recurre a la confrontación de varias tesis, antiguas, modernas, contemporáneas, y, a través de este ejercicio, descubre que en última instancia todas se ven reducidas a determinar si aquella es *res privata* o *res publica*.

Para Stern la realidad histórica es "la evolución de la res pública" (p. 30) subjetivamente experimentada y expresada en primera persona, pues entiende que, "aun cuando gracias a la aplicación de determinadas categorías esta realidad histórica se convierta en conocimiento histórico" (p. 30), éste nunca constituye una realidad académica. Por el contrario, es historia experimentada, vivida, y es sólo así que la aprende el hombre.

¿No es esta aseveración muy peligrosa? ¿No podría acaso desembocar en un individualismo histórico rampante?

El autor entiende que no, pues esta realidad histórica es experimentada a través de peripecias tan dolorosas y a menudo traumatizantes, que no es posible para el hombre contemporáneo hacer otra cosa que aceptar que su destino individual está forzosamente, y de modo muy íntimo, vinculado "a la evolución del grupo a que pertenece" (p. 43).

De acuerdo con Stern, reconocida por el hombre contemporáneo esta condición irreductible de su realidad humana, se enfrenta entonces a la necesidad de aceptar que la vida personal sólo logra verdadero sentido al quedar integrada en la totalidad de la existencia humana. Entonces se vuelve hacia la historia. Y al percatarse de que para alcanzar la más clara comprensión de la misma debe iniciarse en la reflexión sobre los posibles objetivos hacia los cuales se orienta aquélla, recurre a la filosofía de la historia. Entiende que es a través de ésta que descubrirá los principios que gobiernan la historia, así como "el significado oculto" (p. 43) que suele pasar inadvertido a la mirada ingenua, y que es en esta reflexión filosófica sobre los proyectos del vivir histórico que el hombre descubre la forma en que se va enriqueciendo su patrimonio, al ganar conciencia de que "la historia se manifiesta como una *serie de choques entre los propósitos colectivos y los códigos de valores* que están unidos a ellos" (p. 285).

Aunque no estamos enteramente de acuerdo respecto de ciertos planteamientos categóricos y de algunos extremos interpretativos que hace el autor, nos parece, sin embargo, que la tesis de la obra —"la filosofía de la historia se halla íntimamente vinculada al campo de los valores" p. 7)— responde de modo cabal a los supuestos básicos que, aunque con diversas variantes, sostienen hoy las diferentes concepciones de mundo.

MONELISA LINA PÉREZ MARCHAND

SE TERMINO DE IMPRIMIR
ESTA REVISTA EL DIA 28 DE
MAYO DE 1965 EN LOS
TALLERES DE LA EDITORIAL
CVLTVRA, T. G., S. A. AV.
REPUBLICA DE GUATEMA-
LA N° 96, MEXICO, D. F.,
SIENDO SU TIRADA DE 500
EJEMPLARES.

Nº 399