

Nuevas colecciones Filosóficas en España(*)

1. — *Clásicos Alfaguara*

La Editorial Alfaguara presenta así su colección «Clásicos Alfaguara», dirigida por Claudio Guillén: «Clásicos Alfaguara pretende abrir las fronteras nacionales y aproximar no ya los clásicos de Europa, sino de América, Asia y Africa. Así se consagran varios volúmenes a las civilizaciones árabe, hebrea, china, japonesa e india... La presentación de cada clásico (el prólogo, las notas, el aparato crítico) intentan clarificar y hacer más accesible al lector la tarea interpretativa de la obra».

La Colección incluye también obras clásicas de la Historia de la Filosofía, tres de las cuales vamos a reseñar.

DESCARTES, René: *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Clásicos Alfaguara. Ediciones Alfaguara, Madrid 1977, LVII-468 pp., 22 x 13 cms.

Por primera vez, se traducen casi íntegramente al castellano las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes, con las *Objeciones y respuestas* (sólo falta la «Epístola al P. Dinet», que sigue a las séptimas respuestas).

La traducción está basada en la versión francesa de 1647, que Descartes revisó y corrigió, «pero hemos seguido, en ocasiones, el

(*) No están todas las que son. Nos limitamos a presentar aquellas Colecciones, cuyas obras nos han sido enviadas recientemente por sus Editoriales. Para ser completa, habría que incluir en la lista las Colecciones: *Crítica filosófica*, de la Editorial Magisterio Español; *Biblioteca de Filosofía*, de la Editorial Herder; *Hermeneia*, de Ediciones Sígueme, etc.

texto latino (de la segunda edición, 1642), cuando nos ha parecido que recogía mejor el pensamiento de Descartes: singularmente, cuando nos ha parecido que Clerselier intenta desfigurarlo». (Las variantes entre el texto latino y el francés se enumeran escrupulosamente en las notas de las pp. 463-466).

El traductor es también autor de la Introducción (pp. XIII-LVII) y de casi trescientas notas al texto cartesiano (aclaraciones, comentarios, referencias...)

La Introducción es valiosa, pero quizá «excesivamente personal», como sospecha el mismo autor (p. XLII). Está llena de sugerencias y pistas de interpretación que deberían ser comprobadas y contrastadas despacio con el texto mismo de Descartes y con sus principales intérpretes.

Personalmente siempre me ha parecido que el centro del «imbroglio» cartesiano hay que buscarlo, no tanto en el «mauvais génie» o el «Dieu trompeur», que son meras consecuencias, como en la concepción de la idea como imagen (*tableau*) de la cosa, como representación de la cosa (la cosa no está *presente*, sino *representada*), como algo que *media* (*medium quod*) entre el entendimiento y la cosa y, por tanto, a la vez *revela* y *vela* (descubre y encubre) la cosa. De ahí que la idea clara necesite ser garantizada por Dios; pero Dios es probado a partir de su idea clara; luego «círculo», etc.

Echo de menos, en esta introducción, el nombre de Ockham, que (cada día se ve más claro) es el verdadero (y lamentable) padre de la filosofía moderna: Dios creador de las verdades y los valores, primacía de la voluntad respecto del entendimiento, divorcio entre el pensamiento y el ser...

En la página XL, se le escapan al autor estas palabras: «El reconocimiento ingenuo de una «realidad exterior a la conciencia» es algo que, desde Descartes (no digamos ya desde Kant), no podrá pretenderse sin infantilismo». Pues lo pretendemos, señor, lo pretendemos. Y vamos bien acompañados en nuestra minoría de edad filosófica: Platón, infantil; Aristóteles, infantil; San Agustín, Santo Tomás, Escoto, infantiles... Más aún, pensamos que el trascendental kantiano (condición de posibilidad del conocimiento del fenómeno y condición de imposibilidad del conocimiento de la cosa real) ha sido la muerte de la filosofía, como la historia de la filosofía poskantiana se ha encargado de demostrar.

La traducción me parece sumamente correcta y fiel; el traductor sigue siempre de cerca el texto original.

La edición, en su aspecto material (papel, encuadernación, tipografía) está sumamente cuidada y es hasta suntuosa; cosa que caracteriza a todos los volúmenes de la colección. (Ignoro si el precio es también suntuoso).

Lao Zi (El Libro del Tao). Traducción, Prólogo y Notas de Juan Ignacio Preciado. Edición Bilingüe. Col. Clásicos Alfaguara. Ediciones Alfaguara, Madrid 1978, pp. LXXVIII-280, cms. 20 x 12.

La traducción del *Lao Zi (Lao Tse)* o *Tao Te Ching* está hecha sobre dos copias (del siglo II a. C.) descubiertas recientemente en China (1973, al excavar una tumba). Las variantes respecto del texto conocido del *Lao Zi* «se reducen a tan sólo cinco capítulos que se sitúan en lugares distintos de los que ocupan en versiones posteriores... El sentido general de la obra pertenece inalterado». La diferencia más notable consiste en que el nuevo texto invierte el orden de las dos partes del *Lao Zi*: pone delante la parte referente al *Te* (capítulos 38-79) y después la parte referente al *Tao* (caps. 1-37).

El libro presenta el texto chino (páginas impares) y en frente la traducción castellana (páginas pares). Antecede un Prólogo del traductor (pp. XIII-LXXVI), que trata del autor del *Lao Zi* y del contenido ideológico de la obra.

Acerca de su traducción nos dice J. I. Preciado: «El *Lao Zi* es un libro oscuro... En nuestro afán de no coartar la iniciativa del lector al leerse en el *Lao Zi*, hemos procurado seguir con la máxima fidelidad (que a veces es posible nos haya hecho caer en la rigidez) el texto chino». Desconozco la lengua china y por tanto no puedo opinar sobre la calidad de la traducción. Sólo diré que, confrontada con la francesa de Kaltenmark, la castellana parece inferior. Claro que cabe la duda: ¿la de Kaltenmark es más perfecta porque está arreglada?, ¿la de Preciado parece imperfecta porque es más fiel?

Acompaña a la traducción del *Lao Zi* un comentario del mismo, capítulo por capítulo, del cual dice el autor: «hemos tratado de recoger las interpretaciones más representativas de los filósofos chinos contemporáneos, acudiendo a sus mismas fuentes».

La lástima es que los filósofos chinos contemporáneos deben de ser todos, de grado o por fuerza, marxistas y, por tanto, lo que nos ofrece el autor es un comentario fundamentalmente marxista del *Lao Zi*. Se nos explica muy seriamente, con una conmovedora fe en la sociología del acontecimiento, que el contenido del *Lao Zi* «viene determinado muy probablemente por la naturaleza social de la ideología de pequeño propietario arruinado» (p. 236). En la Introducción se nos aclara que las dos escuelas confuciana y legista «reflejan los intereses de las clases en contradicción aguda de aquel entonces: la aristocracia esclavista y los nuevos terratenientes feudales» (p. XXXII). Y también el pensamiento taoísta surge de una determinada base sociológica y económica (p. XXXVII). En la página XLV asegura el autor: «Un primer problema planteado a los

estudiosos del *Lao Zi* es la determinación de las raíces sociales del pensamiento contenido en la obra».

Otras ideas de la más pura ortodoxia marxista aparecen en los comentarios. Por ejemplo, la dialéctica taoísta (proceso circular, sucesión de contrarios, retorno al origen) es calificada negativamente desde el punto de vista de la «verdadera» dialéctica marxista: «El movimiento es circular, es un retorno al punto de partida. No hay atisbo de desarrollo progresivo en la dialéctica laoziana» (p. XLIX). Por no conocer al materialismo dialéctico, hay «contradicción entre el pensamiento dialéctico del *Lao Zi* y su sistema idealista» (p. 229).

El cap. 48 inquieta un poco a los comentaristas, porque parece insinuar la naturaleza inmaterial del *Tao* (p. 226); pero el cap. 69 los tranquiliza, porque en el mismo, al ir unido el *Tao* a la expresión *hung cheng* («confusamente formada»), «su materialidad se hace patente» (p. 238).

A todos estos eruditos y parciales comentarios cabe oponer una sencilla e ingenua pregunta: ¿y si el *Lao Zi*, al menos en parte, hubiera nacido de una experiencia religiosa, afín a otras experiencias religiosas casi contemporáneas (como la hinduista o la budista o la platónica), que adivina el Ser inefable, más allá de las apariencias, el Uno indecible más allá de lo múltiple...? ¿qué podrían enseñarnos entonces del *Tao* unos hombres que empiezan por profesar ateos y materialistas?

KANT, IMMANUEL: *Crítica de la razón pura*. Prólogo, Traducción, Notas e Indices de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara, Madrid 1978, XLVIII-690 pp., 22 x 13 cms.

Existían ya en castellano traducciones de la *Crítica de la razón pura*: la de García Morente (buena, pero incompleta) y la de Perojo completada por Rovira Armengol (completa, pero menos buena). En ésta de P. Ribas poseemos por fin una traducción castellana completa de la *Crítica*, comparable a la italiana de G. Gentile, la francesa de A. Tremesaygues y B. Pacaud y la inglesa de N. K. Smith.

El texto traducido es el de A (primera edición de la *Crítica*, ae 1781) y el de B (segunda edición, de 1787). La mayoría de las observaciones críticas que aparecen como notas del traductor están hechas a partir de la edición de Raymund Schmidt de la *Kritik der reinen Vernunft* (Meiner, Hamburg, 1956) y teniendo presente también la edición de Ingeborg Heidemann (Reclam, Stuttgart, 1966). «He manejado igualmente el texto de la *Akademie-Ausgabe*, pero sólo para comprobar referencias de las dos ediciones mencionadas».

El mismo traductor explica los criterios generales que han guia-

do su traducción. «He intentado conjugar la fidelidad al texto de Kant con las exigencias que lleva consigo el escribir en castellano. La literalidad de la traducción no es entendida, por tanto, en el sentido de transcribir con palabras castellanas, pero con sintaxis alemana, como le ocurre con frecuencia a la versión de García Morente. En cualquier caso, he sacrificado siempre, de acuerdo con el espíritu de Kant, la elegancia a la claridad».

Bajando al detalle, el traductor acertadamente ha optado, de acuerdo en esto con N. K. Smith, por «cortar en dos, y a veces en tres o cuatro, las frases interminables de Kant» y también «por sustituir los pronombres personales (*er, sie, es*) por los nombres designados, siempre que la claridad del texto permita tal sustitución... No he seguido en cambio el procedimiento de Smith de hacer de algunos pasajes kantianos una verdadera interpretación».

Razona también el traductor ponderadamente los términos elegidos para traducir *Urteilstkraft* (Juicio) y *Phaenomenon* o *Phänomen* (Fenómeno) como distintos de *Urteil* (juicio) y *Erscheinung* (fenómeno); para traducir *Objekt* y *Gegenstand* (siempre «objeto»), *Gemüt* (psiquismo), *Vollständigkeit* (completud); para traducir *durgängig*, *Schein*, y sobre todo *überhaupt*».

El mismo traductor ha resumido en la Introducción la vida de Kant y esbozado un breve esquema de la *Crítica*, acompañado con una selección bibliográfica de estudios sobre la misma. También ha elaborado un detallado Índice analítico de materias. (pp. 667-690).

Por lo dicho ya se ve que se trata de una traducción concienzuda, hecha por un buen conocedor del Kantismo. La presentación material, como siempre en esta colección, es magnífica

2.—Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales

Tampoco esta Colección, que publica Editora Nacional, es específicamente filosófica. «Intenta una aproximación seria a las obras maestras de la literatura y el pensamiento universales». Quiere «conjugar armoniosamente el cuidado de la edición con la traducción, introducción y notas realizadas por los más prestigiosos especialistas». En el ámbito filosófico, ha editado: Diderot, *Escritos filosóficos*; Espinosa, *Ética*; Kierkegaard, *Temor y temblor*; Cicerón, *Tratado de los deberes*; Voltaire, *Cartas filosóficas*; Proudhon, *El principio federativo*; Fichte, *Discursos a la nación alemana*; Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*; Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*; Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, y las dos que voy a reseñar.

Himnos védicos. Edición preparada por Francisco Villar Liébana. Editora Nacional, Madrid 1975, 380 p., 18 x 11 cms.

Los Vedas constituyen unas colecciones (*samhita*) de himnos religiosos, compuestos en una lengua que recibe por ello el nombre de védico, de la que eran portadores los invasores indo-europeos que penetraron en la India en la última parte del segundo milenio a. C.

Las tres colecciones principales son el Rig-veda, el Yajur-veda y el Sama-veda, que constituyen el *trayi-vidya* o «triple sabiduría». A este triple cuerpo védico hay que añadir una cuarta colección, el Atharva-veda, que contiene una serie de plegarias y fórmulas para ahuyentar el demonio y las enfermedades.

El Rig-veda es el libro védico por excelencia. Cronológicamente el más antiguo de la literatura india, es el punto de partida, no sólo de la literatura védica en general, sino de toda la literatura india. Igualmente en el aspecto religioso, filosófico y cultural, el Rig-veda es la piedra angular y el punto de partida.

Himnos védicos, la obra que reseñamos, selecciona 150 himnos de los más de mil que componen el Rig-veda (exactamente 1.017). Del libro (o *mandala*) primero, 62; del segundo, 12; del tercero, 12; del cuarto, 7; del quinto, 12; del sexto, 6; del séptimo, 12; del octavo, 5; del noveno, 14; y del décimo, 8.

La traducción quiere ser ante todo fiel al texto original. Escribiera el traductor: «Respecto a la traducción, he intentado hacerla lo más literal posible, supliendo sólo aquellas palabras impensables para una correcta comprensión del texto. He tratado de evitar con ello el procedimiento de algunas traducciones que por tratar de conseguir una prosa diáfana y elegante traicionan gravemente el original védico, incluyendo en él una serie de conceptos no explícitos en el original».

Una breve pero competente Introducción del mismo autor (F. Villar Liébana) describe primero la literatura védica y en particular el Rig-veda, y resume después el contenido religioso de los himnos traducidos (religión y culto en el Rig-veda).

Atma y Brahma. Upanisad del Gran Aranyaka y Bhagavadgita. Edición preparada por F. R. Adrados y F. Villar Liébana. Editora Nacional. Madrid 1978, 320 pp., 18 x 11 cms.

Los Vedas, además de las cuatro colecciones de himnos de que hemos hablado, comprenden una serie de obras-comentarios, que se agrupan en *Brahmanas*, *Aranyakas* y *Upanisads*. Los Upanisads constituyen la parte más reciente de los vedas, por lo que reciben el nombre de *Vedanta* («fin del veda»). Los dos Upanisads más an-

tiguas son el *Brihad-Aranyaka* y el *Chandogya* (siglo VI a. C.). Son también los de más interés doctrinal: tema de la salvación del *atma-bráhma*, del *karma* y el *samsara*.

La *Canción del Señor* o *Bhagavad Gita* es un episodio del canto VI del *Mahabharata* (siglo II a. C.). Su temática, como en los *Upanisads*, es el de la salvación y el de toda la metafísica conexas con ella. Desde el siglo IV en que se comenzó a redactar la epopeya, debieron de introducirse en ella las ideas de los *Upanisads*. «Así dentro del marco épico tenemos un verdadero *Upanisad*: como tal es descrita la *Canción* en el colofón final y como tal fue objeto de una larga serie de comentarios, de los cuales los más famosos son los de Samkara (siglo VIII/IX) y los de Ramanuja».

F. Rodríguez Adrados ha traducido la *Canción* y es también el autor de la Introducción. F. Villar Liébana ha traducido el *Upanisad* (es la primera vez que se vierte al castellano).

La Introducción (pp. 11-50) merece todos los elogios. Expone primero las líneas generales de la filosofía india; describe después los *Upanisads* como obras literarias; a continuación la *Canción del Señor* como obra literaria; expone los precedentes y el fondo ideológico y social de *Upanisad* y *Gita*; traza una síntesis de las doctrinas de ambas; finalmente compara la filosofía india clásica con la filosofía griega. Cierra la introducción una breve nota histórica y bibliográfica sobre los *Upanisads* y la *Canción* en Europa y en España.

¡Ojalá el interés actual por el pensamiento religioso de la India pudiera contar siempre con textos editados con el cuidado y la competencia que el presente! (1)

El contenido religioso de la *Bhagavadgita* es conocido aún de los profanos. El *Brihadaranyakaupanisad* contiene también, junto a pasajes infantiles y sin interés, otros profundamente religiosos, como esta oración:

«Hazme llegar del no-ser al ser;
hazme llegar de la oscuridad a la claridad;
hazme llegar de la muerte a la inmortalidad» (I, 3, 28).

3. — Filosofía

La Colección Filosofía es exclusivamente filosófica. Lanzada el año 1977 por Ediciones Paulinas, consta ya de siete volúmenes. Su dirección ha sido encomendada a la redacción de la revista *Cua-*

(1) En la sección bibliográfica, reseñaremos las obras no filosóficas de la Colección (Demóstenes, Lucano, Shelley), que hemos recibido de la Editorial.

dermos salmantinos de Filosofía, de la Universidad Pontificia de Salamanca.

El prospecto de lanzamiento constataba que, en lo referente a textos clásicos de filosofía, «es claro que la producción en lengua castellana no alcanza la altura hoy conseguida dentro de otras latitudes: ediciones poco fiables, textos recortados o corrompidos, traducciones de consumo con errores de monta, etc.» Y concluía: «Nos proponemos ofrecer una colección del máximo rigor científico, con una presentación digna y asequible en su precio».

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Discursos a la Academia de Dijon*: Introducción, traducción y notas de A. Pintor-Ramos. Col. Filosofía, n.º 1. Ediciones Paulinas, Madrid 1977, 304 pp., 18 x 11 centímetros.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Escritos religiosos*. Introducción, traducción y notas de A. Pintor-Ramos. Col. Filosofía, n.º 5. Ediciones Paulinas, Madrid 1979, 352 pp., 18 x 11 cms.

Los *Discursos a la Academia de Dijon* señalan el comienzo de la actividad literaria y filosófica de Rousseau. El primero, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, saca la conclusión de que el progreso y la civilización no hacen al hombre más virtuoso, sino todo lo contrario. El segundo, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, resalta el problema que dejaba pendiente el primero: si el hombre de la civilización está degenerado, ¿cuál es el verdadero hombre? La respuesta de Rousseau será: el «hombre natural». Todo el pensamiento ulterior de Rousseau está implícito en estas páginas. «Si la organización política vigente no es la mejor, habrá que investigar cuál corresponde al modo de ser del hombre: *El contrato social* (1762). Pero ello exige un cuestionamiento de la educación vigente a la búsqueda de una que cure al individuo de los males de la civilización: *Emilio* (1762). La célula familiar exige una nueva organización más acorde con la realidad humana: *La nueva Heloísa* (1761)».

Ha traducido los textos A. Pintor-Ramos, que es también el autor de la Introducción. La Introducción (pp. 7-33) pretende sólo «introducir»: «se trata sólo de aportar con sobriedad los datos precisos para que el lector pueda entender los textos que tiene delante».

Los *Escritos religiosos* recogen los textos más significativos del pensamiento religioso de Rousseau. Entre ellos: «La confesión de Julia moribunda», de *La nouvelle Heloïse* (Julia es la santa de la religión rousseaniana); el texto fundamental que es la *Profesión*

de fe del vicario saboyano, del *Emile* («uno de los textos más cuidados ideológica y literariamente que salieron de la pluma de Rousseau»); y la *Carta a Mons. Christophe de Beaumont*, que es la respuesta de Rousseau a la condena del *Emile* y *Du contrat social* y «quizá la obra maestra en el género polémico del escritor».

Ha traducido los textos al castellano (la mayoría de ellos por vez primera) A. Pintor-Ramos, autor también de la Introducción. Dicha Introducción (pp. 7-45) estudia la religiosidad de Jean-Jacques y la religión de Rousseau; expone las dificultades en la interpretación de los textos; resume finalmente el criterio de selección de los mismos en la presente edición.

Frente a concordismos apresurados, advierte el autor que Rousseau es radicalmente anticatólico y que su defensa del calvinismo de Ginebra «significa en última instancia que la religión natural se identifica con el cristianismo esencial» y, por tanto, la defensa del calvinismo «se basa en su reducción a esa religión natural que deja de lado toda la dogmática y todo el aparato eclesiástico de Calvino anticipando una especie de *protestantismo liberal*».

Una Bibliografía esencial, notas e índices completan ambos volúmenes, que constituyen «un instrumento seguro y útil para estudiantes, profesionales y público culto interesados en la filosofía»

LOCKE, JOHN: *La racionalidad del Cristianismo*. Traducción: Leandro González Puertas. Introducción: Cirilo Flórez Miguel. Colección «Filosofía», n.º 2. Ediciones Paulinas, Salamanca 1977, 256 pp., 18 x 11 cms.

La racionalidad del cristianismo es el primer hito de la larga tradición ilustrada que va a interpretar el fenómeno religioso de acuerdo con el ideal de la humanidad. Dentro de esta tradición, van a aparecer, entre otras obras, *La religión dentro de los límites de la razón*, de Kant, y *la Vida de Jesús*, de Hegel. Esta tradición va a durar hasta los jóvenes hegelianos, que son los que van a protagonizar el viraje desde una crítica racionalista de la religión hacia una crítica política de la sociedad.

Asentado en el espacio de la razón ilustrada, se le plantea a Locke, desde una perspectiva religiosa, la necesidad de elaborar un nuevo lenguaje y nuevas técnicas que permitan dar razón de la fe en este nuevo ámbito de la razón ilustrada. ¿Cómo explicar, partiendo de la razón ilustrada, la relación fe-razón? La investigación de las creencias esenciales del cristianismo y del verdadero contenido de la ética cristiana va a ser la tarea que Locke se propone en *La racionalidad del cristianismo*. Locke llevará a cabo una lectura de las Escrituras que permita mostrar que la interpreta-

ción racional del cristianismo no es incompatible con el cristianismo auténtico.

En la obra se distinguen claramente tres partes. Primera, la justificación: planteamiento del tema; segunda, exposición concordada de las Escrituras; tercera, el cristianismo como salvación (religión) y como liberación (ética).

Una amplia Introducción (pp. 7-48) prepara adecuadamente a la comprensión de la obra.

PSEUDO-ARISTOTELES: *Teología*. Traducción del árabe Introducción y Notas: Luciano Rubio. Col. Filosofía, n.º 3. Ediciones Paulinas Madrid 1978, 278 pp., 18 x 11 cms.

Las fuentes del platonismo medieval fueron principalmente tres: San Agustín, el Pseudo-Dionisio y el neoplatonismo árabe. San Agustín depende directamente del primer neoplatonismo o sea de Plotino; Dionisio y los árabes dependen sobre todo del último neoplatonismo o sea de Proclo y Jámblico. El neoplatonismo árabe se transmite al mundo medieval por tres obras principales: el *Liber de causis* (adaptación de Proclo), el *Fons vitae* (de Ibn Gabirol) y la *Teología de Aristóteles*, que ni es de Aristóteles ni de tendencias aristotélicas, sino neoplatónicas.

Son varios los problemas que se han planteado y discutido en torno a esta *Teología* pseudoaristotélica. En primer lugar, el de su verdadero autor; después, el de sus relaciones o dependencia de las *Enéadas* de Plotino; finalmente, el de las dos redacciones en que ha llegado hasta nosotros con mutuas semejanzas y con profundas diferencias de forma y fondo, y el origen de éstas. Desaparecido o al menos no conocido actualmente el texto original griego, sólo podemos conocer su contenido exacto recurriendo a su transmisión en árabe, en dos redacciones distintas, o a una traducción latina hecha a principios del siglo XVI, que representa la llamada segunda redacción.

Se publica por primera vez en castellano la traducción literal de la primera redacción, que fue la que utilizaron los filósofos árabes Alkindi, Alfarabi, Avicena, etc., debidamente anotada y con una excelente introducción en la que se da cuenta de todos los problemas antes aludidos. Felicitamos al traductor y a la Editorial por la publicación de obra tan importante para el estudio del pensamiento medieval.

BERKELEY, GEORGE: *Alcifrón o el filósofo minucioso*. Traducción: Pablo García Castillo. Introducción y Notas: Cirilo Flórez Miguel. Colección «Filosofía», n.º 4. Ediciones Paulinas, Salamanca 1978, 510 pp., 18 x 11 cms.

Los diálogos que Berkeley tituló *Alcifrón* son una obra imprescindible para el debate en torno a la religión durante el siglo XVIII. En cierto sentido representan la madurez de la polémica entre las dos líneas que pugnarán a lo largo del siglo: la primera se reconoció inicialmente en *La racionalidad del cristianismo*, de Locke, y llega hasta Tindal o incluso Hume; la segunda pasa por nombres como los de S. Clarke o J. Butler, cuya obra fundamental, *La analogía de la religión*, se publicó tan sólo cuatro años después de ésta de Berkeley.

Berkeley, en el *Alcifrón*, acepta el reto del librepensamiento y va a estructurar el texto de acuerdo con la metodología de dicha tradición. Los siete diálogos del *Alcifrón* no son otra cosa que el resultado de la aplicación del entendimiento con vistas a determinar la fuerza o debilidad de las pruebas de los librepensadores a propósito de la realidad cristiana.

La obra puede dividirse en tres partes. Primera, los librepensadores: moral y estética (diálogos 1-3); segunda, Dios: existencia, atributos y analogía, religión natural y religión revelada (diálogos 4-6); tercera, la ciencia y la libertad (diálogo 7).

C. Flórez resume admirablemente el pensamiento de Berkeley e introduce a la lectura del texto (pp. 7-46), traducido por primera vez al castellano, por P. García Castillo.

VIVES, JUAN LUIS: *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*. Traducción, Introducción y Notas: Enrique Rivera. Colección «Filosofía». Ediciones Paulinas, Salamanca 1978, 572 pp., 18 x 11 cms.

La Colección «Filosofía» inaugura la sección de textos clásicos del pensamiento hispánico con la obra *De la concordia y de la discordia* y su complemento, *De la pacificación*.

En su Introducción (pp. 7-40), E. Rivera destaca la idea fundamental de Vives, que ve a todos los hombres «destinados a formar parte de la gran república cristiana, patria universal de todos, cuya luz es la paz y la concordia».

El *De concordia* expone primero las raíces humanas de la paz; destaca después los obstáculos que se oponen a la paz; finalmente señala los tres caminos que conducen a la paz: el exterior (los tribunales, el príncipe, el sabio...); el interior, que es la virtud; y

el trascendente, que es Cristo. «Inició Vives su andadura mental con la obra *Christi Iesu triumphus* y la cierra con *De veritate fidei christianae*. Y sobre estos dos goznes, tan cristianos, gira el magnífico portón de sus reflexiones sobre la filosofía, sobre las ciencias, sobre las artes, sobre la política y sobre la paz».

La nueva traducción de E. Rivera (teníamos ya la elegante de Lorenzo Riber) ha seguido el criterio de ceñirse al texto, «perseguir sus latidos íntimos y expresarlos del modo más sucinto».

JOSÉ PALLARÉS TERRADES