

GARCIA DIAZ, Adolfo, *Temas originarios de la Filosofía*, edición de Angel Muñoz y Romano Pastore, Maracaibo, 1998, 253 págs.

El libro recoge siete trabajos de investigación del fenecido profesor Adolfo García Díaz, fundador de la Escuela de Filosofía y del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad del Zulia: “La Historia de la Filosofía en la Antigüedad y Diógenes Laercio”, “La Noción de no ser en Parménides”, “La Metafísica de Empédocles”, “Las Bases de la Cosmología de Anaxágoras”, “Historia del Concepto de la Nada en la Filosofía Griega”, “Platón y el Problema del Error” “El *Parménides* de Platón”. Todos estos estudios habría que ubicarlos en el tiempo previo a su llegada a Maracaibo en 1959, es decir, en su juvenil etapa mejicana. En todos ellos hace gala de su capacidad analítica, característica que lo acompañó también en sus largos años de dedicación a la docencia.

En “La Historia de la Filosofía en la Antigüedad y Diógenes Laercio” se destaca cómo desde los inicios la historia de la filosofía, la narración del pensamiento de quienes los precedieron, va a “estar condicionada muy de cerca por la utilidad que eso pueda prestar para el desenvolvimiento del propio pensamiento”. Es una visión de la filosofía que adapta el pensamiento de los demás al propio, una lectura de los demás a partir del propio pensamiento, como sucederá frecuentemente a lo largo de los siglos. Termina destacando la obra de Diógenes Laercio como el resultado del “afán por satisfacer su curiosidad, la curiosidad de todos aquellos para quienes el saber no se convierte conscientemente en instrumento de dominio sino que, en su propia función, halla el logro de todos sus propósitos”.

“La Noción de no ser en Parménides” es un intento agudo por escrutar el concepto de no ser en la filosofía del eleata. Se comienza explicando el concepto de ente como “surgido de la pura especulación inteligible” y, para eso, se analizan las características de las dos célebres vías del *Poema*, la de la razón que conduce a la verdad y la de los sentidos que conduce a la opinión o la mentira. Por la primera alcanzamos la verdad de que “el ente es y no es posible que no sea”. Lo que es existe, no fue ni será sino es. Una vez captado el ente, Parménides intenta por primera vez en la historia de la filosofía occidental atrapar el concepto del no ser que se convierte en la “instancia última que prueba la falsedad, el sin sentido de las otras doctrinas filosóficas”. El no ente no existe ni puede ser pensado, ya que el pensar acompaña siempre al ser. En consecuencia, el no ente queda reducido a “orden engañoso de nombres”, “a una mera colección de nombres que no ahíncan su raíz en nada real”. No cree el autor que en el texto de Parménides se encuentre expresamente dicha la corporeidad del ente, aunque admite que se habla de la Cosa y concluye, diciendo que “del ente sólo podemos afirmar que es una Cosa, la Cosa, el preludio de lo que más tarde será el cuerpo en tanto que el no ser, la negación inexistente de lo que es continuo y extenso, es la anticipación de lo incorpóreo”.

“La Metafísica de Empédocles” es un repudio de ese mundo frío e inhóspito que postulaba el eleatismo. El pensador ha de intentar alcanzar la verdad con la humildad de quien se sabe aquejado de flaquezas y debilidades. “La verdad consistirá en la semejanza que haya entre el componente conocido y el cognoscente, y la ignorancia en su diferencia”. La generación y la destrucción son explicadas por medio de mezclas y separaciones. Mezclas y separaciones que se producen, por un lado, a partir de las raíces -agua, tierra, aire y fuego- y, por el otro, a partir del odio y del amor. Todos estos componentes son inengendrados e impercederos. “En este sistema hay entes que son y entes que no son, porque ya fueron o serán”. Cada ente que es resultado de una mezcla, es de un modo y no es de otro modo. Las raíces existen siempre mientras que las cosas están en continua mutación. El no ente se presenta en Empédocles como el vacío en donde no hay nada: ni elementos ni cosas.

En “Las Bases de la Cosmología de Anaxágoras” se analiza la distinción de ser y sus modos de ser. Los modos de ser son una vez esto y otra vez aquello, pero el ser es siempre. Con esta distinción, el autor sostiene que se inicia la historia de la *analogia entis*. En este contexto también el no ente adquiere un distinto significado pues no es lo mismo decir que un modo de ser no es que decir que toda la realidad o el ser no es. Los ingredientes últimos de la realidad son las simientes que son infinitas en su variedad. En todas las cosas hay una porción de todo y puede decirse que en todas ellas, sean grandes o pequeñas, hay una misma cantidad de porciones cualitativamente distintas, aunque en cada cosa predomine una cualidad que la hace ser tal cosa. Una cosa puede siempre empequeñecer, pero no alcanza lo mínimo. Lo mínimo no es ni cosa ni es el no ente, sino la mínima realidad pensable.

“La Historia del Concepto de la Nada en la Filosofía Griega” es un recorrido por algunos autores con el fin de descubrir la evolución del concepto de la nada. Meliso siguiendo a Parménides niega la existencia del vacío y de la nada y lo reduce a palabras sin sentido. Los atomistas son los primeros en crear una filosofía sobre la nada, entendiéndola como el espacio vacío de materia que se encuentra junto al Uno. Leucipo llegará a afirmar que “lo que es no es más real que lo que no es”. La nada adquiere el valor de posibilidad del movimiento. Se detiene a estudiar el no ser en el *Sofista* para concluir que no significa lo contrario absoluto del ser sino la alteridad, lo distinto de tal ser, el quinto género en el que todos los seres participan. En Aristóteles el no ser aparece como el sustrato de todo cambio, como la materia que es posibilidad de ser algo distinto, y la distingue de la privación que es la no ser absoluto. Finalmente en Plotino el no ser de la materia retoma la connotación de absoluto no ser al que se le añade el carácter axiológico de maldad absoluta.

En los dos últimos estudios, “Platón y el problema del Error” y “El *Parménides* de Platón” rastrea el autor la evolución del problema del error que no es ajeno al del no ser. La opinión del autor es que el *Parménides* representa un anticipo de los conceptos de participación y de no ser como alteridad, que serán desarrollados más tarde en el *Sofista*. La participación supone la unión de elementos diferentes

que se realiza en la atribución; el sujeto de la atribución es distinto del predicado del que, sin embargo, participa. Aparecen dos Unos: uno que participa de la *ousia* y el otro que no participa. La conclusión es que tanto el uno que participa de la *ousia* como el que no participa, son ambos igualmente existentes. El paso al no ser como alteridad del *Sofista* está a un paso.

Como hemos visto, el gran tema del pensamiento griego, que preocupaba al joven García Díaz, era el del no ser, el cual termina siendo y desempeñando un papel importante en pensadores como los Atomistas, Platón y Plotino. En todos estos estudios se perciben cualidades que acompañarán al autor en toda su carrera filosófica: a) su agudeza analítica en desentrañar conceptos, ocultos a simple vista, en los textos originales; b) su dominio de los instrumentos filológicos, del griego clásico y de los principales idiomas modernos, tan necesarios para moverse con holgura en disciplina tan difícil como la hermenéutica filosófica.

Este libro significa un esfuerzo importante por rescatar el pensamiento de quien fue el fundador y promotor de los modernos estudios formales de Filosofía en el Estado Zulia. Será un material de primera importancia para cualquier estudio sobre la Filosofía en el Zulia en la segunda mitad de este siglo. Son lamentables las deficiencias en la impresión.

Antonio Pérez Estévez

PEREZ ESTEVEZ, A., *La Materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*, EDILUZ, Maracaibo, 1998, 477 págs.

Siempre nos pareció fundamental la filosofía escolástica para conocer a fondo los problemas filosóficos. A los cultores del materialismo dialéctico, por ejemplo, hubiera venido muy bien manejar un poco más a Averroes, el defensor de la eternidad de la materia. Pero si la escolástica es hueso duro de roer, no lo es menos el tema de la materia; pretender conocer lo que -por definición- se presenta como incognoscible tiene ya visos de síntesis de lo antitético. Trasunto de la tensión dialéctica entre el ser y la nada, que daría ocasión a la existencia de los concretos, y que ocupara la atención de los filósofos griegos, la materia se presenta como soporte de toda forma, pero con un ser derivado de ésta; sin ser propio, pero como fundamento de todo cambio sustancial; vehículo inicial y necesario para el conocimiento de los universales, que pretendía obtener la ciencia griega, pero quedando siempre ignota. Osadía la de aquellos filósofos medievales, y la de nuestro autor finalizando el siglo XX, de aceptar el reto de desentrañar y conocer lo incognoscible.

Pero, por más que incognoscible, la materia está ahí, tangible, sin que se pueda negar. La osadía no consiste ni en negarla, ni en decir conocerla. En el caso de nuestro autor, la osadía consiste en que, aceptando que la materia sea incognoscible, se niega a aceptar que sea ininteligible (¿no son acaso los números irracionales

de los matemáticos, los más racionales que hay?). El estudio de Pérez Estévez no es sino el empeño -empeño logrado, a nuestro entender- de demostrar la no sinonimia de ininteligibilidad e irracionalidad, cuando se aplican a la materia. Aunque para ello se obligue a la difícil tarea de un análisis minucioso de los textos escolásticos, expuesto con una claridad y precisión que parecieran incompatibles con lo abstruso del tema.

Como lectores de la obra, nos asalta al final una duda. Entre la materia griega y la medieval franciscana, la extensión que el autor dedica a la última pudiera hacer sospechar de sus predilecciones por ella, sobre la griega. Sin embargo, nos parece que en el autor subyace también la tensión entre ambas. Porque, en el fondo, parece sentir predilección por presentar la materia griega como el elemento femenino relegado por la forma de racionalidad. Mientras que se olvida de poner de relieve que la materia (en versión franciscana), sobre la que se vuelca el Creador, resulta el elemento unificador de la creación. En tal sentido, bien pudo haberse destacado no sólo como raíz originaria de la igualdad de todos los seres humanos, sino incluso como unificadora (y, por tanto, dignificadora por igual) de todos los seres materiales. (Ello hubiera agradado no poco a los ecologistas.)

¿Los defectos de la obra? Son sólo de forma. Aunque pequemos de sibaritismo, pensamos que es una lástima que -a pesar del alarde políglota del linotipista- el autor no haya conseguido quien le transcribiera los textos griegos a plenitud, con los acentos y espíritus que el griego clásico requiere. Por más que los tiempos cambien, sentimos que los autores clásicos han de ser escritos en su griego clásico, sin concesiones a ciertas licencias o eliminaciones facilistas del griego moderno.

Siempre hemos admirado en el Pfr. Pérez Estévez al medievalista; desde que en 1976 publicara, con el mismo sello editorial, su *El concepto de materia al comienzo de la Escuela Franciscana de París*. Por ello, la lectura de esta obra que hoy presentamos nos hace sentir la satisfacción porque el río haya vuelto a su cauce, por la vuelta de su autor a los temas de los que quisiéramos que nunca hubiera salido.

Angel Muñoz García

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diarios secretos*, Alianza Editorial, Filosofía y Pensamiento, Madrid, 1998, 231 págs.

Los *Diarios* vienen precedidos de una Introducción de Wilhelm Baum en la que habla de las distintas interpretaciones a las que ha dado lugar la obra de Ludwig Wittgenstein y saca la conclusión de que no hay una "única, canónica y ortodoxa" interpretación, tal y como la han tratado de imponer los tres administradores actuales del legado wittgensteiniano: Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright y Rush Rhees.

W. Baum les acusa, en concreto, de haber ocultado estos *Diarios secretos* premeditadamente. En 1960 en el tomo I de los escritos del filósofo, publicados por la editorial Suhrkamp, dieron a conocer unos textos que llamaron *Diarios de 1914-16*. Según las propias palabras de los administradores, “del contenido de los Diarios hemos dejado fuera muy poca cosa” y W. Baum dice, “¡Esa muy poca cosa es el libro que el lector tiene en sus manos!”: *Diarios secretos*.

W. Baum preocupado por estudiar con detalle la influencia de Tolstoi en Wittgenstein y su relación con la religión, accede a las fotocopias de los Diarios que Wittgenstein había llevado durante la Primera Guerra Mundial y ello gracias al *Archivo Wittgenstein* constituido en la Universidad de Tubinga, en el cual estaban depositados fotocopias de todos los manuscritos conocidos de Wittgenstein. W. Baum cuenta cómo al acceder a las fotocopias de los Diarios, se dio cuenta de que Wittgenstein no sólo había llevado los diarios de índole filosófica sino que había llevado otros Diarios “secretos” en paralelo y escritos en clave, por cierto muy sencilla. Wittgenstein intercambiaba las letras del alfabeto partiendo de los extremos: *a* equivalía a *z*, *b* a *y*... La esposa de W. Baum, la doctora Wrike Baum, realizó en 1981 una transcripción completa y exacta de la parte cifrada de los tres Cuadernos y les dieron el nombre de *Diarios secretos*.

W. Baum explica cómo la prestigiosa Revista *Zeitschrift für Katholische Theologie*, presionada por los administradores del legado de Wittgenstein, se vio obligada por primera vez en su historia, a dejar un hueco entre las páginas 440 a 459 del tomo 107 (1984), indicando que correspondía al artículo del Dr. Baum titulado: “Los Diarios secretos de Wittgenstein. Nuevas fuentes para la visión del mundo del gran filósofo”. El profesor Baum tuvo la ocasión de publicar íntegros los *Diarios secretos* en una edición bilingüe, en la revista *Saber* de Barcelona (nº 5, setiembre-octubre de 1985 y nº 6, noviembre-diciembre de 1986), con la ayuda del profesor Andrés Sánchez Pascual y de los tres directores de la Revista. La aparición de estos Diarios fue todo un hito en la historia de los estudios wittgensteinianos. Tras la lectura de estos Diarios, muchos rasgos del carácter de Wittgenstein aparecen con más claridad que antes. Así según W. Baum, “no hay ahora duda acerca de las raíces religiosas del silencio más elocuente de nuestro siglo. El famoso silencio que aparece al final del *Tractatus* es un silencio sobre algo” y, concluye W. Baum, “es teología negativa”.

Los *Diarios secretos* consisten en tres Cuadernos de apuntes. En total sumaban siete y se han perdido cuatro de los mismos. No obstante, a pesar de su carácter fragmentario, son clave para la interpretación del *Tractatus*. En esta nueva edición de Alianza Editorial, se da a la vez el texto alemán, tal y como está en el manuscrito del autor, sin quitar ni añadir nada.

A continuación de la Introducción, se encuentra el Cuaderno primero que abarca del 9 de agosto al 30 de octubre de 1914. En este Cuaderno aparece la preo-

cupación de Wittgenstein por el trabajo. Por trabajar, entiende el trabajo intelectual, el pensar los problemas lógico-filosóficos. Asimismo muestra lo duro que le resulta convivir con la abyección de sus camaradas. Habla también de sus problemas sexuales y del estado de su sensualidad. Lee también en esa época los comentarios de Tolstoi a los Evangelios, repitiéndose las palabras del propio Tolstoi: “El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu”. “¡Ojalá que el espíritu esté en mí!” dice Wittgenstein.

En el Cuaderno segundo, del 30 de octubre de 1914 al 22 de junio de 1915, dice que “es realmente una suerte tenerse a sí mismo y poder siempre refugiarse en uno mismo”. Habla incluso de la gracia del trabajo. En esta época su estado de ánimo tiende a la depresión y a la angustia ante el futuro. Se entera de que a través de Suiza puede escribir a sus amigos, Bertrand Russell y David Pinsent, a los que echa de menos. En su trabajo intelectual es consciente de que se halla muy cerca de la solución de las cuestiones más hondas, “¡pero justo ahora mi espíritu está sencillamente ciego para verla!”, y sigue afirmando: “tengo la sensación de hallarme junto a la puerta de la solución, pero no consigo verla lo suficientemente claro como para poder abrirla”.

Curiosamente, en su trabajo Wittgenstein apela a Dios, como por ejemplo cuando dice: “no olvidarse de Dios, es lo único”. Cuando se encuentra sin saber cómo seguir, expresa cosas como ésta: “sólo si *desde fuera de mí*, me es quitado de delante de los ojos el velo. Tengo que entregarme completamente a mi destino”... “¿¿¿Cuándo volverá a ocurrírseme algo??! ¡Todo ello está en manos de Dios!”. Acaba este Cuaderno haciendo hincapié en lo mucho que trabaja a pesar del entorno hostil que le rodea.

En el Cuaderno tercero, del 28 de marzo al 19 de agosto de 1916, su vida se vuelve más difícil, incluso habla de tortura, de que es un hombre desdichado. Aparecen frases de carácter religioso como ésta: “Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con toda tu fuerza y al hacerlo ¡conserva la alegría! pero ¿cuánta fuerza se necesitará para uno mismo y cuánta para los demás? ¡Es difícil llevar una vida buena! Pero la vida buena es bella. ¡Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya!”. Vuelve sobre la limitación e incluso la maldad de la gente que le rodea y llega a exclamar: “Dios es lo único que el ser humano necesita”. “Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amén.”

Sigue con sus reflexiones filosóficas pero es incapaz de unir lo divino y lo humano con sus razonamientos matemáticos, pero está convencido de que esa conexión llegará a establecerse.

Wittgenstein acaba pidiendo a Dios que le ayude a soportar la ordinariez que le rodea.

Al finalizar los Cuadernos aparece un amplio e interesante comentario de los mismos por parte del profesor Isidoro Reguera, que lo hace reflexionando sobre la

filosofía y la vida, unidas en Wittgenstein; sobre su vida antes de la guerra, en la guerra como voluntario y por temáticas: la gente, el ánimo, el espíritu, Dios y el trabajo.

Se trata de un libro sugerente e interesante de leer, pues descubre una nueva luz sobre la figura de Ludwig Wittgenstein.

María del Carmen Dolby Múgica

JAUREGUI, R., *Ensayo sobre el cristianismo*, ULA, Mérida, 1998

Es difícil para mí, agnóstico radicado en la Filosofía de la Religión, emitir un juicio ecuánime y acertado de esta obra de Ramón Jáuregui.

La obra se inicia con un estudio antropológico como base de sustentación para ulteriores conclusiones. El problema inmediato radica en que el autor no estudia directa e independientemente al hombre como un *ser-ahí*, como objeto de existencia, sino que de una vez presupone al hombre *tal y así*, de acuerdo a un contexto dado y transmitido, en gran parte, por la religión y a instancia de la teología. En consecuencia, éste no es un hombre estudiado, sino al inicio concluido; no derivado de su dinámica y progresiva acción, sino ya hecho. Por añadidura, conceptos de entredichos como *esencia*, *alma*, *espíritu*, se introducen como elementos de carácter ético y no hipotético. *La esencia humana común* en que se avala el autor es un factor tan débil y confuso, que está sujeto en última instancia a la antropovisión dualista-espiritualista o monista-materialista en que se tome el discurso. Porque no existe una definición universalmente satisfactoria de la esencia del hombre. El grave error de la Filosofía y Teología, que aquí repite Jáuregui, ha sido partir de la esencia para derivar la existencia, en vez de proceder a la inversa.

Asimismo, tratar de obtener conclusiones privilegiadas, apelando al *orden y armonía* del universo, por oposición al *caos*, carece de sentido: el hombre no deja de ser *lo-que-sea*, a merced del orden o del caos. El hombre es *lo-que-es*, ya sea producto de la necesidad (causas) de leyes fijas e inmutables, ya sea fruto de la contingencia accidental (acontecimientos fortuitos y circunstanciales). Lo que no podemos hacer es elegir y decidir a priori un prototipo de hombre prefabricado y en concordancia con el ser ideal que personalmente propugnamos.

El recurso al orden moral tampoco logra esclarecer el problema, y menos, al advertir que el autor no tiene en cuenta la diferencia entre ética y moral. Indistintamente toma la moral (diversa, variable, histórica) como sinónima de la ética. La moral es una praxis (normativa); la ética es una ciencia acerca de la moral. La ética se construye sobre la historia de la moral activa, es decir, sobre la naturaleza y calidad de los fenómenos morales.

En principio, el autor trata de construir su discurso en base a un proceso filosófico-natural, que parte de la *esencia común de la especie humana*, considerada a nivel físico, intelectual y moral. Mas, de pronto, abandona bruscamente el hilo conductor y, en lugar de remitirse a los alcances y consecuencias del discurso previo, introduce a contrapelo y sin antecedente justificación un ingrediente nuevo: la fe (y precisamente la fe judeocristiana). Lo incoherente es el salto sin asidero que supone introducir -poco menos que *a priori*- un concepto nuevo por la apremiante necesidad de lograr acceso al orden sobrenatural y superracional. Porque la fe es “virtud teologal”, “*donum Dei*” (Ef. 2,8), ante lo cual todo soporte racional previo pierde sentido. En consecuencia o nos adherimos al ámbito científico-racional y soslayamos el alcance de la fe, o decididamente optamos por la fe y toda pretensión filosófica está demás.

La adhesión favorable y privilegiada del autor por la personalidad de Cristo y la primacía del cristianismo en el contexto de las religiones no deja de ser relativa y restringida a la posición particular y visión subjetiva del mismo. Porque, en primer lugar, las religiones no se clasifican en “verdaderas” y “falsas” y, en segundo lugar, las religiones no deciden “lo bueno” y “lo malo” (que son *valores* morales); y religión y moral son, de por sí, independientes. La religión es *credo*, es un *dato* de fe; la moral es un *valor* y es un *deber*.

Ahora bien: cuando el autor, a partir de la página 49, se centra definitivamente en la Cristología y a su luz interpreta el sentido del mundo y del hombre, entonces empieza a ser en rigor consecuente y coherente. Es obvio que los fundamentos en que estriba son teológicos y circunscritos al ámbito y alcance de la fe; pero el procedimiento es lógico y racional. El *quid* de la cuestión está en la aceptación o no de sus premisas; pero, en caso afirmativo, las conclusiones a que dan lugar son del todo procedentes. Y como esta obra se orienta al creyente cristiano en vías de transformar, reinterpretar y revivir el mensaje eterno del Cristo viviente, su contenido adquiere relevancia y actualidad, a la vez que enaltece el propósito del autor de ofrecernos un cristianismo vivo, fiel a su modelo original y consustanciado con la dinámica del mundo y del hombre actual.

Sintetizando y reiterando lo expuesto debo significar que, al margen de las 48 páginas iniciales de contenidos antropológicos carentes de sustentación y de universal aceptación, el autor debiera haber partido de la Cristológica en cuanto tal y sin preámbulos; y, centrándose en ella, exponer la perspectiva cristocéntrica del hombre con la consistencia y solidez que efectivamente pone de manifiesto.

Este libro es una obra de fe, dirigida al creyente; y en este sentido reviste positiva actualidad. Lo otro: pretender “hacer creer” y “tener que creer” mediante recursos y razones de índole filosófico, lejos de lograr adhesión, carece de sentido y fundamento. Es vano y contradictorio el empeño por racionalizar la fe. Y esta obra tiene valor desde la perspectiva de la fe teológica; porque como propuesta filosófi-

ca dice muy poco. Con ello la fe no decae a lo *irracional*, sino que se postula *a-racional*, al margen y diferente del dominio natural de la razón.

Angel Martín S.

WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, Editorial Trotta, segunda edición, Madrid, 1998, 209 págs.

Simone Weil nació en París en 1909 y murió en 1943 en Ashford, cerca de Londres. Simone, debido al hecho de tener que vivir en Neufchâteau, tuvo que presenciar los horrores de la primera guerra mundial, y esta visión la marcó definitivamente y para siempre de manera tal, que toda su vida fue una reflexión constante sobre la miseria humana. Ella es autora de varios libros, entre los que se encuentran *Pensamientos desordenados acerca del amor de Dios*, *Echar raíces*, *A la espera de Dios*, *Las intuiciones precristianas*, *La fuente griega*, etc.

La gravedad y la gracia -la obra que nos ocupa- fue publicada originaria y póstumamente en francés, en 1947, y reeditada en castellano en 1998. Esta obra está constituida básicamente por una serie de reflexiones aparentemente aisladas -que ella anotaba en sus *Cuadernos*- y que posteriormente se convertirían en los temas esenciales de sus ensayos. En este texto, su autora afirma que la luz y la gravedad son los principios fundamentales sobre los que se sustenta la realidad humana; lo que la lleva a decir que “dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad” (p. 53).

Ante este planteamiento, todo su esfuerzo lo dedicó a encontrar el punto de unión entre la perfección de Dios y la desgracia de los hombres. Ella sabía que la desgracia era el gran enigma que oscurecía la vida de los hombres -desgracia que conoció muy bien-, de manera que dispuso que su conciencia social, su trabajo manual e intelectual estuviera siempre al servicio de los vencidos, de los desposeídos; porque ella había padecido todos los sufrimientos del mundo y había combatido todas las injusticias de la tierra y sabía que “el sufrimiento [era la] superioridad del hombre sobre Dios [y que] fue precisa la Encarnación para que esa superioridad no resultara escandalosa” (p. 119).

En términos generales, podemos decir que este texto de Simone Weil está impregnado de doctrinas gnósticas, maniqueas y estoicas, junto a un profundo misticismo. Esto hace, desde luego, que su lectura se torne un tanto difícil, ya que el hermetismo atraviesa toda su lectura.

Ermila M. Pinto Yépez

WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, segunda edición, Madrid, 1996, 155 págs.

Simone Weil, de origen judío, nace en París en 1909 y muere en Inglaterra en 1943. Educada en el mayor agnosticismo, fue discípula de Alain y Le Senne. En 1931 comienza su carrera como profesora en filosofía y griego, la que abandona para trabajar como obrera en la fábrica Renault de París. En 1936 se alista como brigadista en el frente de Aragón durante la guerra civil española. Su estancia en: Portugal en 1936, Asís en 1937 y Solesmes en 1938, evidencia una religiosidad que la marcará definitivamente y que se objetivará en muchos de sus textos; entre los que se encuentra *A la espera de Dios*.

A la espera de Dios, publicado inicialmente en francés en 1949 y reeditado en castellano en 1996, es el texto que reseñamos. Este texto está constituido básicamente por *Cartas* y *Ensayos* que contienen una diversidad de temas filosóficos y religiosos que fueron escritos entre los meses de enero y junio de 1942 y que el sacerdote dominico J. M. Perrin publicara póstumamente en 1949. Las *Cartas* y los *Ensayos* reflejan el análisis que la autora realiza sobre distintos tópicos, entre ellos: la voluntad y la misericordia de Dios, la naturaleza de los sacramentos y su indecisión a aceptarlos, la Iglesia como realidad social, como hecho social relacionado con los sentimientos colectivos, y sus dudas a ingresar a la Iglesia por no separarse de los no creyentes; así como también son objeto de sus reflexiones el tema del amor a Dios, el sufrimiento, la desdicha, las ceremonias religiosas, la belleza del universo, la amistad, etc.

En este libro que podría definirse como *la vigilia del sirviente atento al regreso del señor*, la autora muestra su especial interés por los filósofos griegos y por los grandes místicos; y, más que ello, su solidaridad por el hombre, solidaridad nacida de su paso como obrera en la fábrica Renault; por ello afirma: "allí recibí para siempre la marca de la esclavitud, como la marca a hierro candente que los romanos ponían en la frente a sus esclavos más despreciados. Después, me he considerado siempre como una esclava" (p. 10). En consecuencia dice: "Tengo la necesidad esencial, la vocación... de moverme entre los hombres y vivir en diferentes medios humanos, fundiéndome con ellos, adoptando su mismo color... desapareciendo con ellos, a fin de que se muestren tal como son, sin que tengan que disfrazarse para mí. Quiero conocerlos para amarlos tal como son. Pues si no los amo como son, tal como son, no es a ellos a quienes amo y mi amor no es verdadero" (p. 28).

En términos generales podemos decir que el libro está mediatizado por una experiencia mística que expresa una reflexión filosófica profunda sobre la vocación religiosa de la autora y sobre la condición del hombre. Esta meditación la lleva a un compromiso y una identificación solidaria con los marginados, con los vencidos y con todos los hombres. Para concluir, creemos oportuno expresar, primero, que esta obra es importante porque, dentro del campo de la filosofía, la filosofía de la reli-

gión o la filosofía ético-religiosa todavía tiene mucho que aportar; y segundo, queremos expresar nuestra complacencia por el rescate, traducción al castellano y reedición de los textos de esta autora y, lógicamente, la lectura y análisis de estas obras que hasta ahora no habían tenido una difusión suficiente.

Ermila M. Pinto Yépez

TRABULSE, Elías, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 181 págs.

A pesar de que cada vez aumenta más la información acerca del período hispánico en América, aún reinan prejuicios sobre un pretendido atraso de la ciencia española en los siglos pasados. Los hechos y las fuentes prueban que -al menos en el siglo XV- España, así como Portugal, eran las naciones más preparadas de Europa en el plano técnico y científico, para intentar la hazaña de descubrir y explorar nuevas tierras.

España había sido receptora en Europa de la ciencia de Oriente (la medicina griega perfeccionada por los doctores árabes y judíos, la astronomía, la matemática, y los demás conocimientos que el Islam había llevado desde medio oriente, y aun desde la India y China a Europa), así como de muchísimos otros productos y contribuciones del Asia, sin los cuales la hazaña del Descubrimiento no podría haber sido concebida. España fue a su vez la mediadora de los muchos aportes que América hizo a la economía y la ciencia europeas. Y como señala Trabulse en el prefacio de su obra, América no sólo fue receptora de la ciencia hispánica y europea, sino también transformadora de esa ciencia y de la tecnología que le llegaba del viejo continente (p. 9); a su vez, la difusión de la labor científica en América -sobre todo en ciertas áreas del conocimiento- hizo que en América se propagaran las tesis mecanicistas de la Revolución Científica, encuadrada netamente en el espíritu de matematización de la modernidad. Como dice Trabulse: "Este fenómeno de recepción y difusión de la ciencia moderna en América en la época colonial se dio en la misma línea del conocimiento científico que en Europa, es decir, en el campo de las ciencias físico-matemáticas, no en el de las ciencias de la vida" (p. 10). Por ello, el enfoque del autor comienza con el examen de los aportes y logros geográficos del nuevo continente.

Desde un inicio, todavía en el siglo XIV -como lo señala Trabulse al comienzo de su obra- ya se advertía el deseo de las autoridades europeas de conocer datos geográficos concretos, como la posición, derroteros, distancias, climas, flora, fauna, recursos, gentes, lenguas y nombres de las nuevas tierras. Más de un siglo antes de Bacon, los Reyes Católicos ya comprendían que de alguna manera "el conocimiento es poder", es decir, que antes de emprender la conquista de un territorio, había que examinar, a través de una información lo más exacta y coherente posible (es

decir, a través de una información científica) si dicho territorio poseía recursos que justificaran la empresa, y si la misma era factible. Esta actitud de la Corona española era propia del Renacimiento, y radicalmente diferente a la actitud medieval, tan precientífica, que descuidaba hasta los mismos detalles logísticos imprescindibles en toda empresa de exploración y conquista. Ejemplo clásico de esta falta de preparación e impericia fueron las Cruzadas.

El libro de Elías Trabulse constituye una interesante introducción al quehacer científico en la América hispana, desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. El autor hace un recuento de muchas obras de ciencia que llegaron a nuestro continente e influyeron en la elaboración de estudios científicos en el Nuevo Mundo. La obra de Trabulse está estructurada según la relevancia y volumen de las áreas de mayor producción intelectual. Como ya se ha señalado, el libro comienza con un examen de las principales realizaciones y descubrimientos en geografía, así como de las obras en que se expusieron dichos logros. El autor, a medida que va desarrollando su estudio, realiza una continua ilación entre los avances en las exploraciones y las técnicas, y el engrandecimiento del conocimiento geográfico, de modo que podemos seguir como en un hilo causal el desenvolvimiento de la ciencia geográfica en América durante los siglos mencionados, así como las principales características tecnológicas de dicho desenvolvimiento.

Trabulse seguidamente dedica un capítulo a otra ciencia importantísima y de fértil producción en la historia de América: la cartografía. Dicha cartografía a la larga se hizo cada vez más especializada en detalles técnicos de carácter humano, físico, hidrográfico, etc. Asimismo, ella nos ha dejado una fiel descripción de las principales ciudades de la América española y su crecimiento demográfico. Trabulse señala, a lo largo del capítulo, que existía la preocupación constante por parte de las autoridades de la Corona, de disponer de mapas y planos lo más exactos posibles. Ello se tradujo en la elaboración de cartas cada vez más ajustadas a coordenadas astronómicas correctas. Es de señalar que, una vez adquirida la independencia, la mayor parte de las naciones americanas no volvieron a tener planos y mapas tan fieles como los españoles sino ya entrado el siglo XX (en Venezuela, el trazado de mapas confiables fue una de las labores iniciales y más importantes de las primeras compañías petroleras). Asimismo, la medición de tierras particulares fue otra preocupación constante de la Corona, debido en gran parte a las irregularidades y abusos que existían en este ámbito. Dicha preocupación se correspondía, claro está, con un objetivo de control de las provincias, sus territorios y su población. Y como dice Trabulse: "a la solución de este problema [la medición de tierras] se dedicaron los mejores matemáticos, geógrafos y astrónomos hispanoamericanos de los siglos XVII y XVIII" (p. 65). Y parece que esta actividad era común en la América anglosajona también, puesto que muchos de los prohombres de Estados Unidos, como George Washington, por ejemplo, realizaban desde su juventud labores de agrimensura.

Trabulse dedica dos capítulos (III y IV) a las Ciencias Exactas en la Hispanoamérica colonial. El primero de los dos abarca desde los orígenes hasta 1750. El segundo trata específicamente sobre la astronomía desde 1750 a 1821. Trabulse llama a esta última época "uno de los períodos más brillantes de la historia de la ciencia hispanoamericana, tanto por la calidad como por la cantidad" (p. 98). El autor destaca la labor de importantes sabios pertenecientes a las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, para quienes los siglos XVII y XVIII (previos a su abolición y expulsión) fueron su época de oro como impulsores de muchas de las grandes mentes del iluminismo. El estímulo al saber que existía en el siglo XVIII, con el ascenso del despotismo ilustrado de los Borbones a la Corona española, llevó a la fundación de muchas instituciones, academias y universidades donde se estudiaron y difundieron las ciencias "desde el cálculo, hasta la medicina, pasando por la astronomía, la botánica, la zoología, la geología y la misma mineralogía" (ibid). De esa misma época data, incidentalmente, la creación de nuestras primeras universidades venezolanas.

La incorporación de las nuevas ideas astronómicas y cosmológicas del siglo XVIII en los estudios universitarios coloniales es materia que desde hace años viene estudiándose con ahínco, no sólo en México y Perú, sino en muchos otros países de Hispanoamérica, incluyendo a Venezuela. Varios de estos estudios realizados demuestran que no sólo se conocían en América las ideas científicas modernas, sino que se intentaba sintetizarlas con el escolasticismo que, aun moribundo, seguía reinante en las academias, si bien, no con imperio despótico o meramente dogmático. Es de señalar que en Europa empezaba a efectuarse, hacia fines del siglo XVIII, una renovación académica, y una nueva orientación teórica, y dichos fenómenos se iban dando casi simultáneamente en la América hispana, mientras que en los siglos posteriores, nuestro continente ha solido ir a la zaga de Europa, haciéndose cada vez más difícil estar actualizados en ciencia, arte y técnica. A tal respecto, y comparando lo que se realizaba en Hispanoamérica, y concretamente en nuestra Venezuela, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en campos como la aerostática y la electricidad, así como en música, José Antonio Calcaño llegaba a preguntarse: "¿Estaríamos, entonces, más al día, en los tiempos coloniales que en los albores de este siglo?" (José Antonio Calcaño: Estudio Preliminar a *Arca de Letras y Teatro Universal*, de Juan Antonio Navarrete, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962, p. xvi).

Culmina la obra de Trabulse con un capítulo dedicado a la exposición de los estudios en minería y metalurgia. Siendo el móvil principal de la conquista y la colonización, la obtención de riqueza en metales preciosos como el oro y la plata (lo que se corresponde al modelo mercantilista de la primera época de la colonia), la técnica de ingeniería de minas fue un estudio esencial para la explotación de esos recursos. Varios procedimientos, como el uso de bombas de desagüe, y los malacates (palabra de origen nahuatl) permitían combatir el viejo problema de la inunda-

ción de las minas por aguas subterráneas. El cuestionamiento de los métodos tradicionales desde unas bases científicas, como señala Trabulse (p. 157), testimonia la penetración de la mentalidad moderna mecanicista en los técnicos e ingenieros del último siglo colonial. Por otro lado, un aspecto colateral a la explotación del subsuelo, fue el de la elaboración de una prolija ley de minas, que inclusive en este siglo pudo ser utilizada por países como Venezuela, al comienzo de su época petrolera.

La labor minera era -y siempre ha sido- excepcionalmente dura. Los salarios eran míseros, el trabajo era agotador, la mortalidad era alta y no había compensaciones por accidentes o muerte. Trabulse cita al respecto algunos testimonios vívidos de la época, en los cuales se compara el trabajo en las minas a las penas del infierno (p. 170).

La obra de Trabulse se despliega como una síntesis de meritoria realización, porque supone resumir la labor científica que se realizaba en todo el vasto continente que constituían los dominios de la Corona española en América, labor que era mayor en unos centros y provincias que en otras. El autor trata particularmente sobre la amplia producción intelectual del México colonial, no sólo por ser la nación desde donde realiza su investigación (con lo cual tiene mayor acceso a las fuentes y datos de su estudio), sino porque dicha producción misma fue una de las más ricas de la América hispana.

Luis Vivanco