

## Crítica de libros

LEDUC-FAYETTE, Denise: *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*. Du Cerf, Paris, 1996. 396 pp.

¿Por qué Pascal no deja a nadie indiferente frente a su figura? Despreciado por algunos –Voltaire, Cousin, Valéry, etc.–, ha sido objeto de admiración y de estudio por los más. Nuestro siglo, sobre todo, se ha visto incluso fascinado por él. Ahí están, por ejemplo, para confirmarlo, Boutroux, Brunschwicz, Michaud, Gouhier, Blanchet, Balthasar, Chevalier, Guitton, Chestov, Unamuno, Guardini, Valensin, etc., por más que cada uno lo haya contemplado bajo una peculiar perspectiva. Con Leduc-Fayette, como ha dicho X. Tilliette, al presentar a nuestra autora, nos hemos acercado más al «verdadero Pascal». Concretamente, el propósito de este bello, polifónico y documentadísimo libro –con sus timbres de estudio literario, filosófico y teológico– es mostrar que, «clave» de comprensión del «misterio» del mal, Job, «cristiano admirable» a los ojos de Pascal, es también «clave» de interpretación del pensamiento pascaliano. ¿Por qué pudo Claudel afirmar de Pascal haber sido él quien recogiera «el hilo del discurso del viejo Job?» Concretando aún más, la tesis de Leduc-Fayette es hacer ver que –como libro y como personaje– Job es todo un paradigma de organización de los *Pensamientos* pascalianos. Con lo que nadie piense moverse la autora solamente en torno a dichos *Pensamientos*, ya que en su libro ha optado por interrogar a Pascal –tout Pascal– desde su fondo más fondo, a saber, ese «found de la religion» que tan vivamente impactara al autor de los *Pensamientos*, que nuestra autora evalúa más en su perspectiva *teológica* que en su dimensión simplemente *apologética*, a la que se han limitado, por lo general, sus comentaristas.

Job es, a la vez, un paradigmático testigo de la condición humana y una figura profética de Cristo sufriente. La figura bíblica de Job nos abre, así, una puerta a la *teología pascaliana*, en la que la categoría de lo *sacrificial* –tanto en su sentido de inmolación como de oblación– juega un papel verdaderamente central. Tal teología del sacrificio vendría, pues a desligar la idea de sacrificio de la idea de mal, distanciándose así de las teodiceas de los filósofos. Y el rayo más luminoso y más iluminador sería, aquí, el sacramento eucarístico, prolongación última de la Encarnación como anonadamiento de Dios. No olvidemos que el universo pascaliano es esencialmente cristocéntrico. Ni olvidemos que, para Pascal, el Cristo eucarístico es «principio de explicación de todo lo real», como ha afirmado Ph. Sellier. La teología pascaliana –no muy estudiada, por cierto– se organiza en torno a esta intuición focal e iluminadora que le comunica una extraordinaria fecundidad espiritual. No conviene tampoco olvidar que la lógica y teología pascalianas de la Eucaristía han venido a transformar todas las categorías, comenzando por la de la misma causalidad. Todo ello habrá de tenerse

muy en cuenta para entender el contenido y enfoque de las partes primera y segunda de la obra que estamos presentando.

La tercera parte de dicha obra, que reactualiza o resume la vieja controversia sobre el libre albedrío y el concurso divino, viene a darnos la prueba de cómo el libro de Job es un lugar privilegiado para conceptualizar la sutil pero ontológica articulación de la libertad divina y la libertad humana en ese encuentro y ese cruzarse de la Elección, como predestinación, por parte de Dios, y la elección como opción y decisión, por parte del hombre. Se desemboca, así, en una *escatología existencial*, en la que su momento más decisivo es el de la «conversión».

Contribución, pues, importante para la comprensión de la teología pascaliana, tan fácilmente preterida, al subrayar la dimensión apologética de los *Pensamientos*, la originalísima obra de Leduc-Fayette hace, igualmente, suya esa clara y dominante tendencia de la cristología contemporánea, según la cual al «excedente de mal» sólo cabría oponer la paradoja de un «Dios sufriente». Que es lo que, en su obra *La force de l'esprit*, Paris 1986, p. 105, subrayara Claude Bruaire, al decir: «El famoso libro de Job, este grito de angustia y, en ciertos momentos, de noche oscura para la mente, en medio del sufrimiento carente de todo sentido, no tiene más que una y única respuesta histórica: la de un Dios sufriente, y ninguna otra».

M. Díez Presa

TAYLOR, Charles: *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. Loyola, Sao Paulo, 1997. 670 pp.

Profesor anteriormente de Oxford y hoy en la Universidad de McGill, cuenta nuestro autor en su haber con numerosos artículos y varias obras, entre las que, con la presente, merece destacarse la titulada *Hegel e Philosophical Arguments*. La que hoy nos brinda –y que confiesa no haberle sido de fácil alumbramiento– está tratada con amplitud y profundidad, dentro del marco temático por el que, entre otras posibles formas de abordarlo, optara finalmente. Se trata de definir la identidad moderna, a partir de un análisis descriptivo-crítico y bien articulado de su génesis y su consiguiente proceso histórico. ¿Sería posible una autocomprensión de dicha identidad moderna sin llegar a un acuerdo con su historia?

Con la expresión «identidad moderna» viene a designar nuestro autor todo ese conjunto de interpretaciones –con frecuencia tan excesivamente desarticuladas– de lo que significa ser «agente humano»: los sentidos de interioridad, libertad e individualidad, así como el saberse inmerso en la naturaleza, tan familiar todo ello en nuestro Occidente moderno y que viene a moldear de alguna manera nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra misma filosofía del lenguaje, por más que no siempre lleguemos a darnos de ello demasiada cuenta. Tal fotograma de nuestra identidad no busca sino servir de punto de partida para una renovada y renovadora comprensión de la modernidad. Llegar a una comprensión de las más importantes metamorfosis por las que han pasado nuestra cultura y nuestra sociedad en los tres últimos siglos, para darles, de

alguna manera, perspectiva, no deja de ser algo todavía merecedor de atención. Las obras de los principales pensadores contemporáneos, como Foucault, Habermas o McIntyre, vienen aquí a iluminar ese aspecto.

Ante la constatación de cómo las filosofías morales concretamente hoy dominantes tienden a oscurecer la relación entre *self* y moral, el autor inicia su análisis con una sección orientada a inculcar la necesidad de volver a plantear con todo rigor dicha relación. El núcleo del libro va minuciosamente examinando el cuadro de la identidad moderna en su proceso evolutivo, adoptando un método combinatorio y simbiótico de los aspectos analítico y cronológico. Y se estudian, al mismo tiempo, las estrechas relaciones entre los sentidos del *self* y las concepciones morales, así como entre la identidad y el bien.

Considerado en su unitaria totalidad, no deja de ser el presente estudio una buena propedéutica para la comprensión de los fenómenos de la modernidad con una visión menos undimensional de lo acostumbrado y más fecunda. En efecto, esa identidad moderna emergente es con respecto a fuentes morales mucho más rica de lo que piensan sus detractores.

Más que por la cantidad de sus páginas, calificaríamos pues, el presente de gran libro por el espectro temático que con todo rigor científico-filosófico se va abordando, por la apertura y el amplio diálogo con los principales pensadores modernos y contemporáneos, así como por su interés para con la humanidad y su positiva valoración de la misma. Pocos libros sobre temas como los aquí abordados son tan envolventes como el que estamos presentando, en el que claramente se nos hace ver cuánto resta todavía por aprender sobre esa simbiosis entre grandeza y riesgo, entre grandeza y miseria, que caracteriza la modernidad. Descubrir la plena complejidad y hasta la riqueza de la identidad moderna es ver cuán inviscerados, gestados y alumbrados nos encontramos en ella, a pesar de todos los empeños por repudiarla. Sin tal toma de conciencia sobre el particular, pecarían de excesivamente unidimensionales y hasta de superficiales todos los juicios que sobre dicha modernidad llegaran a emitirse. Para Taylor, comprender adecuadamente la modernidad viene a ser un «ejercicio de restauración», ejercicio que él trata de mostrar lo importante y hasta lo urgente que sigue siendo todavía.

Está dividida la obra en cinco partes con los siguientes temas de fondo: «La identidad y el bien» (pp. 13-146); «Interioridad» (pp. 147-270) o sentido de nosotros mismos como seres dotados de profundidades interiores, con la concomitante idea de que somos un *self*; «La afirmación de la vida cotidiana» (pp. 271-391), tal y como se desarrolla a partir de los inicios del período moderno; «La voz de la naturaleza» (pp. 393-500), como fuente moral interior; «Lenguajes más rigurosos y ajustados» (pp. 501-664). Se cierra el libro con un índice de autores (pp. 664-670).

M. Díez Presa

- ALESSI, Adriano: *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*. LAS, Roma, 1997. 384 pp.  
*Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. LAS, Roma, 1998. 366 pp.  
*Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*. LAS, Roma, 1998. 378 pp.

1. El hombre de hoy, tal vez más que el de otras épocas, se halla atezado por una crisis profunda y globalizadora: crisis de identidad, dentro de la cual corre el peligro de perderse a sí mismo, si es que no se ha perdido ya, al perder el sentido último de su existencia y la conciencia de su más genuina esencia. Dado que tal pérdida de sí propio va esencialmente ligada a la pérdida de Dios, tras haber decretado y proclamado el hombre su «muerte», el autor del primer aludido volumen va describiendo con pasos firmes, seguros y luminosos el camino a recorrer por el hombre para un reencuentro consigo mismo: el *itinerarium hominis in hominem* es, fundamentalmente, un *itinerarium hominis in Deum*, el único camino por el que, en o con actitud *ex-tática* o de «salida de sí mismo» y de auto-trascendimiento, podrá el hombre volver a encontrar, por una parte, sus más hondas raíces y a satisfacer, por otra, sus más hondos anhelos de salvación. «¿Es seguro –pregunta, dentro de este contexto, Levinas– que la inmanencia es la gracia suprema?». «No creáis –advierte, por su parte, Michel Foucault– que, habiendo dado muerte a Dios, habéis construido un ser humano que se mantenga mejor en pie». Con razón, pues, se insiste hoy en que la *alteridad* es factor constitutivo de la *identidad*. El otro –aquí, el gran OTRO– no es el enemigo, el intruso, el *alienus* que me aliena. Como bien han mostrado Ricoeur y Levinas, el otro es justamente el que, por su misma alteridad y por su misma trascendencia, me interpela y me obliga, así, a salir de mi ensimismamiento y a autotranscenderme. Las nuevas filosofías sobre la alteridad lo han comprendido. Para ellas, el otro no es el agresor, sino el fundador. ¿No será, pues, verdad que cuanto más elevado sea mi otro más confirmada quedará mi identidad? Es ésta la única forma de reencontrar y no volver a perder el hombre su identidad. Es Dios –el OTRO– quien me lleva de la mano por los *senderos* de mi identidad, liberándome, así, de la pérdida y de la alienación de mí mismo por mí mismo, que es la peor de las pérdidas y de las alienaciones: alienación interna en la que me hundo y me muero. Muy bien, pues, pudo afirmar, en este contexto, Hannah Arendt que «la cuestión de la naturaleza del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios». El rechazo de Dios; los testimonios o manifestaciones del Absoluto; por los senderos de Dios; las vías existenciales de la interioridad; las vías del devenir y de la eficiencia; las vías de la contingencia y del orden; la inefabilidad del ser divino; Dios, realidad infinita de amor creador y providente; la realidad trascendente y personal de Dios: he ahí los nueve densos capítulos en los que, merced al pedagógico método adoptado por nuestro autor, profundidad y claridad expositivas se dan en todo momento la mano. Tras el recorrido de estas páginas queda claro que el ser humano no sólo no muere al contacto con el Absoluto, sino que en ese contacto es como se conquista o puede conquistarse. Una amplia introducción y otra no menos amplia conclusión vienen a iluminar el ámbito, por una parte, y el horizonte, por otra, del temario, enrique-

cido y avalado con una amplia y rica bibliografía. Alumnos y profesores tendrían aquí un magnífico texto de «introducción a la teología filosófica».

2. Frente a los últimos y más radicales interrogantes que se le plantean al hombre, suele éste reaccionar con repuestas teóricas o con actitudes vitales de muy diferente signo. Lo cual viene a comprobarse más palmariamente en ese, a la vez, misterioso y fascinante ámbito de la religión y de lo sagrado. ¿Qué realidades hay que lleguen a despertar tan encontradas reacciones como el fenómeno religioso? Bien es cierto que hoy parece haberse atenuado tal contraste de reacciones, dada esa reinante indiferencia de quienes consideran la fe religiosa como una dimensión «in-significante» en el plano teórico y «sin influjo» en el de la práctica. Más que motivo de satisfacción, no dejaría de ser tal atenuado contraste de reacciones una fuente de preocupación, ya que tal indiferencia o insensibilidad religiosa es síntoma de *enfermedad mortal* y no precisamente de progreso en humanidad. Porque –se quiera o no– siguen imponiéndose con peso insistente los interrogantes en torno a los destinos ultraterrenos del hombre, y con ellos la radical e insoslayable pregunta sobre el *valor* efectivo de la aceptación de Dios, de la que depende el logro de su plenitud o de su fracaso por parte del hombre. Bajo este aspecto –y aun sin dejar de ser un universo complejo–, es significativamente coincidente y revelador el mundo de las religiones. Con lo que se plantea, a su vez, el problema sobre la relación entre las diversas experiencias –y vivencias– de fe, ya que, si todas las religiones son portadoras de valores y de todas ellas se puede aprender algo sustantivo, con todas se puede también emprender ese común itinerario de conversión que, por los *senderos de lo sagrado*, llegue a desembocar en la realización de esos nuevos ideales de comunión fraternizadora. Dentro de este contexto y marco antropológicos se van sistematizando los siete densos capítulos del igualmente aludido segundo volumen: una clara, profunda y pedagógica «introducción a la filosofía de la religión», que alumnos y profesores, sin duda, agradecerán como texto en sus centros superiores de estudio.

3. Solamente reconociendo la radical insuficiencia de los puros «datos de hecho», puede reiniciarse el serio retorno a la metafísica, tras la crisis que ha venido ella experimentando. En efecto, jamás el intelecto humano queda ni puede quedar radicalmente satisfecho con el puro *Vorhandensein*, es decir, con lo simplemente al alcance de la mano. Acuciado por el ansia de comprensión de sí mismo –y del mundo en y con el que ha de descubrir y dar sentido a su vida–, el hombre va buscando siempre una *verdad última* y de fondo: una búsqueda exigente que lo enfrenta, insoslayablemente, con la pregunta y la respuesta por el significado y el sentido mismo del existir y del yo existente. Pero tal ansia de comprensión no representa ningún punto final, ya que no agota sus virtualidades en el más inmediato acceso que pueda dar a una «cosmovisión» o «antropovisión» teóricamente satisfactorias. ¿No es, incluso, un hecho de experiencia que las aspiraciones del hombre van más allá de su mismo conocimiento? Razón y voluntad, capacidad de comprensión y potencialidad transformadora no están sino al servicio del hombre y de sus destinos últimos. En nombre, pues, del mismo ser humano y de su promoción integral e integradora es como viene a imponerse la búsqueda de la verdad: no menos sediento de absoluto que deseoso, por ejemplo, de justicia, el hombre está necesitado de razones tanto y más que

de pura eficiencia pragmatística. Es en esa búsqueda y en ese hallazgo de la verdad donde logra aunar el hombre su dimensión histórico-temporal con la aspiración a la eternidad que necesita toda existencia humana para sustentarse y subsistir como personal y personalizadora. Pues bien, entre una amplia introducción y otra no menos extensa conclusión, dentro de ese aludido contexto existencial se van desarrollando con todo rigor especulativo, con profundidad y transparencia conceptual y con su bien cuidado método didáctico los siete densos capítulos del tercer volumen relativos a la fundamentalidad del «existir» y al primado del «existente» en su camino hacia la plenitud. También aquí encontrará el estudioso una selecta y extensa bibliografía. Y, por lo que el libro tiene ya de metafísica, al proyectar luz meridiana sobre los *senderos del ser*, ahí tendrán, igualmente, profesores y alumnos una bien lograda *introducción a la metafísica*.

M. Díez Presa

Edmund HUSSERL, *Filosofía primera (1923/24)*, Colección Cara y Cruz, Editorial Norma, Bogotá, 1998.

El libro recoge la traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau de la primera parte de las lecciones de Husserl sobre “Filosofía Primera”, la historia crítica de las ideas, tomada de Husserliana, Band VII, Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil, Haag, M. Nijhoff 1956, pp. 1-199. Además, como acostumbra el Grupo Editorial Norma en esta colección, por la otra cara del libro se encuentran, junto con algunas citas sobre Husserl, una buena cronología y una bibliografía, dos ensayos: “Husserl y los griegos” de Klaus Held, y “La ética fenomenológica” de Guillermo Hoyos.

Se trata en conjunto de una publicación sumamente útil desde el punto de vista pedagógico. Faltaría naturalmente complementar esta traducción con la de la segunda parte de “Filosofía Primera”, la “Teoría de la reducción fenomenológica” (Husserliana Band VIII) y eventualmente de algunos de los anexos más significativos de estos dos tomos de la Husserliana. Todo esto mientras se logran unificar en una edición homogénea la traducción de las principales obras de Husserl dispersas actualmente en diversas editoriales de habla hispana: “Obras de Husserl en español”.

El significado de las lecciones sobre “Filosofía Primera” en el conjunto de la obra de Husserl radica seguramente en lo expresado ya en el título: se busca mostrar que la fenomenología como método se constituye en filosofía primera, volviendo precisamente a la idea acuñada por los griegos al descubrir la filosofía y las ciencias. En esta tradición tiene Husserl en cuenta no sólo a Sócrates, Platón y Aristóteles, como los descubridores de la idea misma de una filosofía primera, sino también a los “dos grandes sofistas **Protágoras y Gorgias**” (p. 103), a cuyo subjetivismo originario se debe en la historia de la filosofía occidental “por así decirlo, **la inmortalidad del escepticismo**” (p. 102): éste es la hidra que engendra siempre nuevas cabezas; es decir, siempre que en filosofía se pretende refutar objetiva y lógicamente la *skepsis* sin ir a su raíz en el mundo

de la *doxa*, reaparece el escepticismo. Se trata ahora, como pretende Husserl en este texto, “de acertarle en el corazón”, es decir, de reconocer su verdad, la de las opiniones, la de lo subjetivo–relativo–situativo del mundo de la vida, para que la *skepsis* en lugar de antifilosofía sea fundamento de la fenomenología como filosofía primera.

Nos encontramos pues ante la rehabilitación de la *doxa* gracias a un descubrimiento temprano de la subjetividad por los primeros sofistas. Pero será sólo Descartes quien se apodere de la subjetividad misma como principio de la filosofía primera, así su tematización del *cogito* lo lleve a substantivarlo en su empeño por hacer de la filosofía una ciencia objetiva. El radicalismo cartesiano sirve a Husserl para caracterizar el yo trascendental de la fenomenología, pero liberándolo del solipsismo gracias al despliegue de la intencionalidad como *cogito–cogitatum*. Es por ello que Husserl puede reconocer en el entido de “experiencia interna”, desarrollado por el empirismo inglés desde Locke hasta Hume pasando por Berkeley, el descubrimiento mismo de la intencionalidad. Esta se constituye en la mejor respuesta a la *skepsis* al develar el mundo de las vivencias subjetivas como campo de análisis del sentido y validez del mundo de la experiencia.

Sin embargo, también los empiristas pierden la intencionalidad descubierta al ser ciegos para el sentido de lo *formal*, que se manifiesta y se da en la experiencia interna: en ella se constituyen lo mismo que lo concreto de las experiencias del mundo de la vida, las idealidades de las ciencias y de la filosofía misma. Pero para los empiristas la experiencia interna, la intencionalidad misma es sólo campo de análisis p icofísico, comparable con el análisis causal que permite la experiencia externa para las ciencias positivas. Este malentendido de la experiencia interna es el que lleva a Kant a confundir el empirismo con una genealogía causal del entendimiento humano, sin poder reconocer en él más bien una génesis del sentido del juicio en la experiencia. Con ello pierde también Kant la posibilidad de descubrir el mundo de la vida como base de todo conocimiento y de toda práctica humana, al no superar su concepción de la experiencia la de la ciencia moderna.

Sin poder entrar aquí en un análisis detallado del desarrollo de estas intuiciones fundamentales, baste con destacar el papel que tienen los descubrimientos de estas lecciones con respecto a la obra de madurez de Husserl. La filosofía primera como fenomenología es método descriptivo de la vida de conciencia, en cuyo fluir las vivencias dan el sentido mismo de la experiencia y la posibilidad de constituir intencionalmente a partir de ella la objetividad misma del mundo de la vida y de los juicios que sobre él puedan proferirse, y de responsabilizarse de la praxis humana.

Guillermo Hoyos Vásquez

GARCÍA-BARÓ, Miguel: *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Editorial Trotta, Madrid, 1999.

Miguel García-Baró es un pensador sobradamente conocido del público español interesado por la filosofía. Durante los últimos quince años se ha prodigado como autor de excelentes monografías científicas (sobre todo en el terreno de la fenomenología), como traductor y divulgador de textos filosóficos y teológicos de máxima calidad, y como profesor y conferenciante. Además de todo esto, García-Baró es el creador y constante animador de un círculo fenomenológico radicado en Madrid, cuyos frutos están ya a la vista de todos (cf. por ejemplo la espléndida colección de ensayos: A. Serrano de Haro [ed.], *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997).

El libro que presentamos pretende ser a la vez una introducción general a la fenomenología (lo que en la intención del autor equivale a una introducción a la filosofía) y una exposición de su personal modo de entender, y llegado el caso criticar, esta escuela de pensamiento. En lo esencial, García-Baró se mantiene fiel a los planteamientos de E.Husserl, a quien considera el mayor filósofo del siglo que ahora se extingue, si bien mira también con gran simpatía las novedosas aportaciones de E.Levinas y M.Henry.

El subtítulo de la obra ("La práctica de la fenomenología") anuncia ya el estilo expositivo elegido por el autor. Puesto que la fenomenología no es un sistema sino una actitud, el único modo posible de introducir a la fenomenología consiste en animar a la adopción de esa actitud y a la ejercitación de su método peculiar.

A lo largo de las primeras páginas y con ayuda de algunos ejemplos sencillos de análisis fenomenológico, García-Baró va familiarizando al lector con las distinciones más básicas de la disciplina: la diferencia entre objetos reales e ideales, entre objetos físicos y psíquicos, entre estados de cosas contingentes y necesarios, entre el conocer y sus condiciones de posibilidad, entre la conciencia originaria y las distintas formas de la re-presentación. De acuerdo con el espíritu de la fenomenología, se evitan con todo cuidado las definiciones dogmáticas y las clasificaciones sugeridas por un prematuro afán sistemático; antes bien, se trata de poner ante la mirada del principiante los datos que exigen y justifican hasta las más menudas decisiones teóricas. Poco a poco las distinciones se van acumulando y, casi repentinamente, el lector se ve sumido en el análisis de un caso de empatía ("veo la alegría de mi hijo"), que ya no es tan sencillo y que exigirá a su vez la introducción de nuevas consolidaciones terminológicas: nóesis, sentido, constitución, cuerpo vivo, cumplimiento, etc. El autor hace a estas alturas un pequeño alto para ocuparse de algunos rasgos generales de la psicología descriptiva de F.Brentano, matriz histórica de la fenomenología de Husserl. A continuación la exposición cobra un ritmo implacable, de intensidad creciente, que no abandonará hasta la última página y llevará al lector a adentrarse en los parajes del análisis noemático, la reflexión trascendental y la conciencia del tiempo interno.

No es posible resumir en términos breves el denso y apasionante argumento del libro. Consólemonos pensando que tampoco sería demasiado útil, ya que no hay atajos en fenomenología, actitud espiritual que se somete al imperativo de

la paciencia: uno mismo ha de enfrentarse a los problemas, traer a donación originaria todos los datos, asistir en persona a la génesis de cada sentido. Digamos, eso sí, unas palabras sobre el núcleo teórico más importante del libro.

La recta inteligencia del sentido de la fenomenología pasa, a juicio de García-Baró, por la comprensión adecuada del sentido de la reducción fenomenológica como superación definitiva de la "actitud natural". Tan decisivo es este paso, que la entera biografía intelectual de Husserl puede ser descrita como un tenaz y prolongado esfuerzo por ganar claridad sobre estas cuestiones. La actitud natural —en la que se haya misteriosa, inmemorialmente inserto el hombre de la calle— concibe el mundo como realidad primera y fundamental a partir de la cual se ha de interpretar toda otra realidad, incluida la vida subjetiva, que no es sino una porción de mundo. La actitud natural ha encontrado su expresión suprema en la ciencia moderna, para la que el mundo consta de estados de cosas materiales, tan contingentes como exactos. La ciencia físico-matemática se define precisamente por su aspiración a atrapar en sus redes teóricas esos estados de cosas.

La fenomenología alcanza clara conciencia de su propia identidad con el descubrimiento de que la actitud natural, inspiradora de la ciencia moderna, es puro prejuicio, obstáculo en el camino hacia la lucidez y la responsabilidad absolutas. Ni el mundo se presenta como una realidad cerrada, ni las cosas que lo pueblan exhiben una determinación exacta, ni la conciencia es una de esas cosas del mundo. Nada de esto está dado. Lo dado es la correlación de la vida subjetiva y el sentido objetivo por ella constituido, la tensión primordial entre dos polos que se reclaman mutuamente sin superar nunca su diferencia. La conciencia no es una cosa, sino que para ella hay cosas, sentidos siempre en vía de corroboración, reconstrucción, ampliación. Tampoco el mundo es una cosa, sino el horizonte abierto, siempre inalcanzable, en el que se inscribe nuestra experiencia de las cosas.

En su deseo de atenerse estrictamente a lo dado, la fenomenología pone entre paréntesis la realidad del mundo y se vuelca en el estudio de su sentido y en la reflexión sobre las condiciones transcendentales de su constitución. Esta actitud ha sido entendida a menudo como una forma de idealismo metafísico, y el propio Husserl calificó de "idealismo transcendental" su sistema maduro. García-Baró, en cambio, insiste una y otra vez en que la fenomenología no comporta idealismo de ningún tipo, sino que se encuentra más acá de la disyuntiva entre realismo e idealismo. En beneficio de la claridad debería hablarse de "rebasamiento" más que de reducción (término este último que connota pérdida), pues lo que se intenta describir es el paso de la realidad al círculo *más amplio* del sentido, y de éste al círculo *aún mayor* de la vida transcendental. Lo decisivo es ver que este rebasamiento no es una opción teórica entre otras, sino la única posible para quien, habiéndose propuesto la meta del conocimiento riguroso, se niegue a aceptar supuestos infundados como punto de partida de su reflexión. No hay razones de peso para pensar que el mundo no exista, que sea sólo un sueño particularmente profundo, del que nunca se despierta. Si las hay, en cambio, para recordar que las leyes a las que está sometido el mundo son entidades noemáticas, constituidas por una vida transcendental e incapaces, por ello mismo, de explicar esa vida. Esta comprobación señala en la dirección de

una asimetría decisiva en la correlación noético-noemática. Ambos términos se reclaman mutuamente, pero la verdad primordial es la verdad de la vida, sólo a partir de la cual cabe restituírle también al mundo su verdad. Tanto la vida como el mundo existen realmente, pero de distinta manera: el concepto de la existencia real no es unívoco.

Y no sólo ocurre que la acusación de idealismo no alcanza a la fenomenología, sino que se vuelve contra quienes la lanzaron. Quienes parten de la realidad primordial del mundo se ven forzados a explicar nuestra experiencia perceptiva como ya lo hicieron Descartes o Locke: postulando una huella o imagen que las cosas dejan en nuestra sensibilidad, huella que ha de parecerse al original, si es que ha de cumplir la función que se le encomienda. La ciencia moderna postula también una huella o rastro de las cosas en el aparato cognoscitivo característico de cada especie, pero renuncia a la condición de la similitud, poniendo en cambio el acento en la funcionalidad del conocimiento considerado como mecanismo de adaptación al medio. García-Baró no sólo mostrará la arbitrariedad de la doctrina lockeana de las imágenes en el plano descriptivo, sino que mostrará que su versión moderna, conforme con el canon científico, es de hecho idealismo por suponer la inaccesibilidad al conocimiento de la realidad en sí.

La elaborada concepción de la fenomenología propuesta por García-Baró suscita numerosos interrogantes en la mente del lector. ¿Realmente no es esto una forma sutil –y por ello tanto más insidiosa– de idealismo? ¿No son pensables formas de realismo que escapen al absurdo de explicar el conocimiento mediante ideas lockeanas? ¿Es imprescindible la reducción fenomenológica para caer en la cuenta de la irreductible heterogeneidad de conciencia y mundo? La insistencia con que estas y otras preguntas asaltan al lector es indicio de que el libro ha logrado su propósito: hacer pensar sobre los problemas primeros de esa “cosa olvidada” que es la filosofía.

Para facilitar el seguimiento de la exposición, el texto ha sido purgado de todo aparato de notas y referencias bibliográficas que pudiera distraer la atención del lector de la consideración de las cosas mismas. Esta decisión parece afortunada. Se echa de menos, en cambio, un registro de términos al final del libro que permitiera localizar rápidamente los pasajes donde se introducen o explayan los numerosos conceptos y problemas abordados.

En muchas ocasiones a lo largo de la obra se advierte de la necesidad de prolongar la investigación en distintas direcciones. Unas veces se acotan regiones de problemas intactos en los que sería preciso demorarse. Otras veces se ofrecen breves excursos que, como en una visión fulgurante, nos ayudan a situar a la fenomenología en el contexto amplísimo de la historia de las ideas. La necesidad de avanzar hacia la meta propuesta de ofrecer una interpretación general de la fenomenología es responsable de que el autor, con buen acuerdo, renuncie a decirlo todo de una vez. Pero él mismo anuncia nuevos libros que completarán el presente. En ellos habrán de hacerse explícitas, entre otras cosas, ciertas discrepancias o rectificaciones últimas a la fenomenología, que en *Vida y mundo* sólo asoman muy tímidamente. Ojalá podamos leer esos libros, y ojalá sean tan vigorosos como éste.

Leonardo Rodríguez Duplá

### Sobre la próxima publicación de *Ideas III*, de Edmund Husserl

El año próximo verá la aparición en México de la primera versión española del Libro tercero de la magna obra de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Este tercer libro, titulado *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* —conocido simplemente como *Ideas III*—, es el último de estas célebres *Ideas*, y su publicación en español viene a completar la de la obra entera. La traducción del primer libro, único de la obra publicado en vida de Husserl, fue hecha por José Gaos y publicada hace justamente cincuenta años por el Fondo de Cultura Económica;<sup>1</sup> la del segundo, *Ideas II (Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución)*, hecha por el autor de esta nota, fue publicada el año antepasado por la Universidad Nacional Autónoma de México.<sup>2</sup>

Tanto el tercer libro como el segundo formaban parte —según el plan original de la obra que Husserl detalló en la Introducción publicada en el Libro primero— de un “segundo libro”, en el cual “tratamos a fondo algunos grupos de problemas, particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias de la naturaleza física, la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las demás ciencias apriorísticas”.<sup>3</sup> Es la *aclaración* de esas *difíciles relaciones* lo que, en términos generales, se contiene en estas *Ideas III*, debido a las modificaciones que ese plan sufrió en el curso de los años. Continuación y afianzamiento de las investigaciones de *Ideas II*, en él se perfila el puesto fundacional que la fenomenología trascendental definida en *Ideas I* ocupa en una clasificación germinal del conocimiento científico.<sup>4</sup>

En esta clasificación destaca desde luego el tratamiento que da Husserl a la relación de fundamentación que la fenomenología tiene, por un lado, con la psicología, y por otro lado, con las diversas ontologías como “doctrinas eidéticas” de las diversas “categorías de objetos”. Ambas relaciones se exponen por vez primera en esta obra en forma sistemática, pero ambas siguieron ocupando un lugar importante en las elaboraciones posteriores del pensamiento de Husserl. Puede decirse incluso que una buena parte del prolongado esfuerzo que

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Introducción + Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura + Epílogo), Trad. de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. 1949.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Presentación, traducción y glosario de Antonio Zirión, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Filosofía contemporánea), 1997. *Ideas III* será publicado dentro de esta misma colección.

<sup>3</sup> Versión citada de Gaos, p. 11.

<sup>4</sup> La temática del que fue originalmente planeado como “tercer libro” de las *Ideas*, el cual habría de dedicarse a la idea de la filosofía, pasó a formar parte de las lecciones sobre *Filosofía primera* que Husserl impartió en 1923-1924 y que fueron publicadas póstumamente en los tomos VII y VIII de *Husserliana*.

para Husserl significó la edificación de una fenomenología trascendental, consistió, por un lado, en deslindar su campo de estudio y sus métodos de trabajo respecto del campo y el método de una “psicología racional”, fundamento a su vez de la psicología empírica, y por otro lado, en establecer las complejas relaciones de su nueva disciplina con las múltiples disciplinas ontológicas que fue postulando a lo largo de la marcha y que también fueron consideradas siempre como fundamentales a su vez para las ciencias positivas o empíricas.

Aunque la presentación que hace Husserl en *Ideas III* de la primera de esas relaciones —entre la fenomenología y la psicología— expone con agudeza los problemas que hay en el fondo de su inusual paralelismo, y aunque los trazos principales de la posición esbozada habrían de ser mantenidos por Husserl en su obra posterior, la exposición tiene sin embargo un carácter preliminar y esquemático y carece todavía del apoyo de la distinción explícita entre la reducción fenomenológica y la reducción trascendental. Aquí hay que recordar los enriquecimientos posteriores que trajeron las lecciones sobre *Psicología fenomenológica*, de 1923-1927, y más tarde el artículo escrito en 1927 para la *Encyclopaedia Britannica*. El tema llega tan lejos, y tiene tanta importancia para la definición misma de la fenomenología trascendental, que Husserl le dedica una nueva reflexión —una vuelta de tuerca más que lo complica y renueva— en su última obra publicada, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), donde entra en crisis la misma distinción entre las dos reducciones y queda sometida a revisión la naturaleza de una psicología fenomenológica como ciencia separada de la fenomenología trascendental.

Algo semejante ocurrió también con la segunda de las relaciones mencionadas. Inicialmente cuestión sólo —en el libro que nos ocupa— de fijar la demarcación y el carácter fundamental de la fenomenología respecto de las ontologías regionales y de la ontología formal, disciplinas ya anunciadas en el Libro primero de *Ideas*, ya en aquel curso de *Psicología fenomenológica* el panorama se extiende hasta abordar la posibilidad de una “ontología de la experiencia inmediata” desde la cual se delimiten las esferas ontológicas propiamente dichas. Y una vez más, finalmente, esta problemática culmina en *Crisis*, donde esa última “ontología” se transforma en una “ontología del mundo de la vida” cuya relación con la fenomenología trascendental llega a ser también considerada como clave para la definición misma de esta ciencia filosófica.

Pero sea como haya sido, todo ello vino a comprobar que los análisis y exposiciones de *Ideas III* sobre estos temas y otros afines y colaterales —la delimitación misma de las distintas esferas de la realidad objeto de las distintas ontologías, y en particular el de las relaciones entre las esferas corporal y anímica, así como el del sentido mismo de la *aclaración* fenomenológica de todas las llamadas *ciencias dogmáticas*— no contenían solamente una gran riqueza de ideas y de intuiciones profundas, sino que abrían rutas y motivos decisivos a la reflexión posterior. También, pues, en relación con este Libro tercero puede confirmarse la ya extendida apreciación según la cual *Ideas* representa, en el conjunto total de la obra de Husserl, un gran crisol en el cual se halla la matriz —cuando no incluso la primera formulación— de la mayoría de las preocupaciones teóricas alrededor de las cuales giraron sus investigaciones durante el resto de su vida.

Es digno de nota el hecho de que, a diferencia de lo que ocurrió con el texto del Libro segundo de *Ideas*, que fue tocado y retocado a lo largo de por lo

menos dieciséis años por el mismo Husserl y sus asistentes, Edith Stein y luego Ludwig Landgrebe, la redacción del contenido de lo que acabaría siendo el Libro tercero se haya mantenido intacta desde su primer esbozo de 1912.<sup>5</sup>

La traducción ha sido hecha por Luis Eduardo González, quien ha trabajado en estrecha coordinación con el autor de esta nota y ha tomado en cuenta la terminología utilizada por éste en *Ideas II*.

Sirvió de base a la traducción, naturalmente, la edición del tomo IV de *Husserliana*,<sup>6</sup> incluyendo sus anexos y aparato crítico, pero excluyendo el "Epílogo" que Husserl escribió para la versión inglesa de *Ideas I* y que en español fue incluido ya en la versión de José Gaos de este libro.

Antonio Zirión Q.

GORDILLO ALVAREZ-VALDÉS, Lourdes, *La libertad que nos hace auténticos*, Editorial Fundación para la Creación de Empleo, Colección Fundcrea, Alicante, 1998, 108 págs.

La autora aborda en este libro un tema de singular importancia, el de la libertad, y lo hace desde la racionalidad práctica e histórica, es decir desde la posición aristotélica. Resalta la importancia que tiene para la vida del hombre, el dirigirse por la razón práctica, en un momento de desarraigo y desorientación.

El libro se dirige a quienes deseen profundizar en la libertad y sus consecuencias prácticas. La profesora Gordillo presenta en él las distintas dimensiones de la libertad humana e intenta mostrar el problema que plantea una libertad alejada de la vida (realidad) y de la relación con los otros.

El primer capítulo comienza con el estudio de la libertad fundamental u ontológica, constitutiva de nuestra condición humana y a la que llama libertad trascendental. Esta libertad está caracterizada por tres rasgos: la apertura, la posibilidad y la singularidad.

La libertad como apertura significa que la libertad es algo intencional, referida a algo fuera de uno mismo, que es también una libertad situada en un espacio y tiempo determinados y, por tanto, una libertad requerida por algo distinto de ella misma: el mundo y las otras personas. La libertad es también la posibilidad de ser uno mismo y ante esta experiencia aparece según Kierkegaard la angustia de la libertad. Por último, la libertad es la que hace que mis acciones sean singulares, distintas de las otras, creativas, únicas en el momento en que se realizan. Como conclusión de estos rasgos la autora señala que los seres humanos necesitamos de la relación con el mundo y con los otros seres humanos para constituirnos libres. No se puede lograr la libertad de un modo exclusivamente individual, al margen de los otros. Por el contrario la libertad se conquista y actualiza en el mundo que es de los otros y mío.

<sup>5</sup> Sobre el plan original, la historia de su modificación posterior y otros detalles editoriales, hay que recurrir a la "Introducción del editor" (Marly Biemel), publicada en *Ideas II* (en la versión española citada, pp. 19-26) pero que "vale tanto para el libro II como para el III".

<sup>6</sup> Concretamente, la reimpresión de 1971 de Nijhoff (La Haya), hoy Kluwer Academic Publishers (Dordrecht).

El capítulo segundo plantea el problema de la elección y del proyecto que cada persona se propone, por eso se señalan los impedimentos que este tipo de libertad suscita. Es la llamada libertad psicológica o de elección.

La profesora Gordillo señala que es la persona entera (afectos, ideas...) la que se determina por algo y en razón de un proyecto. El proyecto debe asumir los condicionamientos personales (temperamento, carácter, edad) y a partir de ellos orientar la proyección futura de la persona.

Todo individuo debería actuar en la dirección que le proporcione un sentido: el de la realización personal, el poder llegar a ser uno mismo. Esto implica el desarrollo de las facultades y la persecución de un proyecto que debe de estar acorde con las facultades: inteligencia, voluntad, conocimiento y amor, donde habría que incluir toda nuestra vida afectiva. Resumiendo, la verdadera libertad consistiría en actuar según las exigencias auténticas del ser humano.

Pero además de tener un proyecto vital de autorrealización, la libertad supone un proceso de liberarnos de todas aquellas ataduras que no nos permiten ser libres, especialmente de aquellas que amenazan nuestra relación con los otros, por ejemplo el afán de poder. La única atadura libre que nos une a los otros es el amor, la autodonación voluntaria que se ejerce en las relaciones auténticamente personales, en la relación de persona a persona, donde la intimidad de ambas entra en juego.

Finalmente, en el último capítulo, expone la experiencia de la libertad, la vivencia y realización de la libertad por medio de las relaciones personales. Para la autora, la vida en común incrementa nuestra acción libre, en cuanto nos capacita para convivir e intercambiar nuestras acciones libres con los otros, siempre y cuando estas relaciones sean auténticas, es decir, relaciones de persona a persona. En este sentido, cabe afirmar que la conciencia de existir en un mundo de relaciones es condición imprescindible para la realización de la libertad. La comunicación es una necesidad existencial para la configuración de un sujeto libre. A este tipo de comunicación entre personas lo llamó Scheler "comunidad de personas espirituales" y acaece cuando por el acto de amor nos es dada una persona. Scheler considera que esto sólo es posible si se es capaz de trascender lo humano: es decir que únicamente en Dios las personas existen unas para otras.

Por la comunicación y, a través de la comunicación personal, me constituyo en un "sí mismo" libre que se realiza con el otro. En otras palabras, la libertad implica ser "mi mismo" y actuar desde "mi propio", con conocimiento y, esto sólo puedo conseguirlo con-viviendo con los otros.

De ahí que la autora saque como conclusión que el fomentar las relaciones de amistad, de diálogo y de comunicación entre los hombres sea incrementar su libertad.

El problema de la libertad consiste en saber conjugar inmanencia y trascendencia. Se necesita conjugar lo propio y lo ajeno, haciendo propio lo ajeno y ajeno lo propio.

En este libro, la profesora Lourdes Gordillo ha logrado tratar el tema de la libertad aunando diversas tradiciones filosóficas. Aunque enfocada desde la perspectiva del realismo aristotélico-tomista ha sabido aprovechar lo que han dicho sobre ella tanto el existencialismo de corte espiritualista como las aportaciones de la moderna antropobiología.

Se trata de un libro elaborado con rigor y de una temática siempre presente en nuestra vida.

María del Carmen Dolby Múgica