

RESEÑAS

BERMES, Ch., HENCKMANN, W., LEONARDY, H. (hrsg.): *Person und Wert. Schelers Formalismus. Perspektiven und Wirkungen*, Friburgo/Munich, Alber, 2000, 308 pp.

El libro recoge las diversas contribuciones al IV Congreso Internacional de la Sociedad Max Scheler, que tuvo lugar en Ottobeuren los días 26 al 29 de Mayo de 1999 en torno a la obra central de Scheler *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Todas gravitan sobre conceptos-clave de esta obra, como persona, valor, ethos o formalismo, aun cuando unas están más centradas en las intuiciones básicas de Scheler y otras en su contextualización histórica o en su confrontación con otras éticas.

Valor y persona forman esencialmente una correlación (W. Henckmann, «Person und Wert»), que no es meramente abstracta, sino que, por un lado, atraviesa diversas figuras perspectivistas en relación con los valores a lo largo de la historia y, por otro lado, descubre distintas capas —de las más periféricas a las más internas— en el ser unitario de la persona, según el ámbito de valores que mediante el movimiento subyacente del amor se le hacen patentes. Ahora bien, el ethos descriptivo-normativo es lo que pone en comunicación los valores universales con la existencia singular y situada (H.R. Sepp, «Max Schelers Begriff des Ethos»). Ni la absolutización ahistórica de las vigencias culturales ni el relativismo, ajeno al rango que en sí tienen los valores, hacen justicia a la perspectiva objetiva, correlativa del ethos. El complemento entre el ethos en la ética material de los valores y otras formulaciones del ethos, también emparentadas con los valores, como las de A.N. Whitehead, Ch. Taylor y S. K. Langer, es el tema tratado por R. Lachmann («Ethos ohne Ethik? Perspektiven der Wertehik»).

La noción de persona moral es examinada por Scheler sobre todo desde el *ordo amoris*, que esencialmente la caracteriza y que como dirección ético-afectiva representa un prius respecto de los actos de querer. Esta presencia de un orden en las preferencias como motor íntimo de la voluntad

revela un motivo agustiniano en nuestro autor. El *ordo amoris* es para Scheler el factor individualizador al máximo de la persona, y se traduce en que cada una lleva en sí tanto un medio circundante focalizado por los valores por los que se despiertan sus preferencias como una cierta determinación temporal constante (Bestimmung) que cubre las diferentes etapas en la personalización (J. Schaber, «Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus Rezeption»).

La ética de Scheler se mantiene igualmente distante del formalismo kantiano de la intención y de la ética utilitarista relativa a los estados de cosas, que hace depender el valor de los actos voluntarios de las consecuencias prácticas de su eficacia en el mundo en torno (P.H. Spader, «Scheler Ethik versus Ethik of Success»). Lo que esta segunda dirección ética pasa por alto es la diferencia fenomenológica entre la realización de una acción y la previsión de sus efectos. Según Scheler: «Si se considera la acción o su último elemento constitutivo como mera ‘consecuencia causal’ del querer, nos internamos desde el principio en la ruta de una *falsa* ética de la intención; pues mientras que la acción, incluyendo su último elemento, sigue siendo portadora de valor moral, esto no puede ser válido *nunca* para las consecuencias causales» (Formalismus, 137).

El problema de la reconstrucción de los actos personales remite para Scheler a su coejecución incoativa en los movimientos interpersonales, ya que los actos intencionales son tales que no pueden ser objetivados desde fuera en su singularidad ejecutiva, ni tampoco se revelan objetivamente mientras están siendo ejecutados, en la medida en que la diferencia entre actos y objetos no es reversible (M. Gabel: «Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte»).

La correlación entre la persona y sus términos intencionales deja pendiente el problema de la

fundamentación por los dos lados, ya que ni pueden fundarse mutuamente, ni ninguno de los polos es tautológico como para fundarse a sí mismo. R. Spaemann lo plantea como relatividad existencial de los valores («Daseinsrelativität der Werte»). «La cuestión es si la realidad de la persona como centro de actos es aquella realidad absoluta que posibilita las entidades correlativas que son el acto y el objeto del acto. No me parece que sea así. La persona no se manifiesta como fundamento de los objetos aprióricos de sus actos, sino sólo como su centro. Pues los actos tienen ya su fundamento en los objetos» (45). El fundamento reenvía a una realidad absoluta «que contenga en sí la plenitud infinita de todo contenido axiológico» (46).

La identidad y la relación son constitutivos de la persona reconocidos bajo distintos aspectos por Scheler. Mi contribución concluye con aquellas notas de la identidad de la persona que no están suficientemente puestas de relieve en su obra, tales como la potencialidad, propia de un ser que no coincide en acto consigo mismo, y su manifestación actualizada como un yo consciente, separada por Scheler como objeto de percepción interna de la persona como centro activo (U. Ferrer, «Identität und Relation im Begriff der Person»).

¿Está la donación del cuerpo asociada a la donación de la persona mediante sus actos? Es el interrogante de que se hace cargo Ch. Bermes,

contraponiendo los análisis de Scheler con los de Merleau-Ponty («Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty»).

Scheler dedicó sus últimos escritos a la Antropología, manifestando un dualismo en el hombre entre los impulsos vitales y la actividad del espíritu; lo cual es examinado y enjuiciado por E. Kelly («Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler»).

El ámbito de la actividad política está sometido a una serie de mediaciones en sus sujetos y en la realización de los valores comunitarios que como actividad la especifican, planteándose así sus relaciones con la ética tanto al nivel de la persona que está incardinada en el marco de la actuación ciudadana como sobre la base de los valores particulares que se realizan desde el ámbito de la soberanía política (M. Frings, «Politik und Moral»).

Dos contribuciones más versan sobre el formalismo (Ch. Krijnen, «Der Formalismus in der materialen Wertethik Schelers»; H. Leroux, «La valeur européenne du formalismus»). En cuanto al encuadramiento de la obra de Scheler en su momento histórico y en el momento presente, son notables los estudios de E. Avé-Lallemant («Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkrise. Eine Konstante im Werk Max Schelers») y H. Maier («Die Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976-1999»).

Urbano Ferrer Santos

CARBONE, Mauro: *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, G. Olms, 2001, 194 pp.

Cuando parecía que Maurice Merleau-Ponty sólo nos hablaba mediante un lenguaje indirecto, desde su muerte prematura hace más de cuarenta años, cuando parecía que su obra sólo se expresaba mediante voces de silencio —si se nos permite evocar uno de sus célebres ensayos—, de pronto, tanto el autor como su obra nos interpelan de nuevo con sonora voz polifónica a través de *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la Pensée de Merleau-Ponty* (nº 1, 1999). Sus directores —Mauro Carbone (Milán), junto a Renaud

Barbaras (París) y Leonard Lawlor (Memphis)— han logrado tanto con este proyecto, como con las investigaciones que lo sustentan, que resuena de nuevo la voz del autor de *Phénoménologie de la perception*. Fenomenología y ontología, antropología y filosofía política, ciencias humanas como la psicología, filosofía del lenguaje y estética son sin duda las líneas más relevantes de la filosofía de Merleau-Ponty.

La obra de Carbone se ocupa prioritariamente de la estética. Pero se puede leer como un cuadro

en el que también se encuentran pinceladas, más o menos intensas, de las demás expresiones del pensamiento del autor de *L'oeil et l'esprit*. Dos trazos fuertes orientan la mirada de quien se dirige hacia este cuadro. En primer lugar, la línea que permite ir y venir del análisis de la pintura (Cézanne) a la interrogación de la literatura (Proust) en tanto que formas privilegiadas del lenguaje estético, para Merleau-Ponty. En segundo lugar, el trazo que vincula cada una de estas formas de expresión estética con la búsqueda de una nueva ontología. La pregunta por el ser primordial es, como se sabe, la que dirige la interrogación filosófica de los últimos años de Merleau-Ponty. Carbone compone su cuadro, intenso, con especial referencia a esta última etapa del pensador francés. Es la etapa inacabada de la que son muestra expresiva *Signes* y *Le visible et l'invisible*, cuyo eco resuena hasta en el título del libro. Pero el autor, excelente conocedor de Merleau-Ponty y lúcido intérprete de su obra, nos muestra una y otra vez las raíces fenomenológicas tanto de la nueva ontología como de la meditación filosófica sobre el arte de Cézanne o sobre las *Recherches* de Proust.

La referencia a algunos de los problemas estudiados a lo largo de los siete capítulos del libro son buena muestra de la interconexión (*chiasme*, según Merleau-Ponty) de los dos grandes trazos indicados. El análisis de la relación entre el arte y la noción de «pre-mundo» permite observar el nexo entre la expresión artística de Cézanne y la fenomenología de la percepción. Se trata, en ambos casos, de llevar el mundo de nuestra experiencia originaria, el mundo de la experiencia muda, a su consciente expresión. Carbone justifica tal interpretación en una declaración temprana del mismo Merleau-Ponty: «Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema —leemos en el Prólogo a *Phénoménologie de la perception*— no ha sido por azar o impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne, por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente» (p. xvi). De ahí que no sea difícil encontrar motivos proustianos en la obra célebre de

1945, tales como las nociones de «tiempo vivido», «palabra hablante», «palabra hablada». Pues en definitiva, hablar, escribir, pintar no son sino distintas formas creativas de la expresión en las que el sentido mudo de la experiencia vivida se hace manifiesto. De ahí también, la pregunta por el *Origen de la verdad* —título de una obra prevista que no llegó a realizar—, antes de que se haga verdad explícita a nivel del lenguaje, del concepto o del mundo cultural, sea éste por ejemplo pictórico o literario.

Ahora bien, en lugar de elaborar una teoría de la verdad, Merleau-Ponty desplaza su atención hacia la búsqueda de las raíces mismas del ser. De este modo reproduce en su obra, hasta cierto punto, la misma evolución que va de Husserl (con predominio de la teoría del conocimiento) a Heidegger (con énfasis en la ontología). La «necesidad de volver a la ontología», proclamada un año antes de su muerte, traducida la necesidad de rehabilitar la ontología de lo sensible, de aplicar el oído allí donde resuena todo sonido por imperceptible que sea de lo que denomina (con guiño a Lévi-Strauss) «ser salvaje». Se trata de rehabilitar la experiencia irreflexiva —contra la filosofía de la reflexión—, como base ontológica de la expresión del sentido. Si la pintura moderna ha contribuido a una nueva ontología —escribe Carbone—, es porque revela el espacio primordial «en el cual la visión surge y no sobre el cual se inclina» (p. 118).

Pero si la interpretación de Cézanne permite volver a plantear la relación del hombre y el mundo desde la perspectiva del espacio, la visión que Carbone nos ofrece de Merleau-Ponty ante el espejo de la obra de Proust interrogar esa misma relación desde la perspectiva del tiempo: un tiempo vivido interiormente y a la vez buscado míticamente. Ello le lleva además a volver sobre la temporal encrucijada entre las voces de silencio y la expresión del lenguaje, entre lo invisible, lo visible y decible. La comparación, por otra parte, entre las ideas sensibles de Proust y las ideas estéticas de Kant es una de las vías para acceder a la posición estética de Merleau-Ponty.

El libro termina con un estudio de la relación entre «Naturaleza y Logos: el cuerpo humano», pues tal era el plan que Merleau se propuso desa-

rollar no sólo en los últimos cursos el Collège de France, sino también como proyecto de búsqueda de la nueva ontología, que permitiera profundizar en la comprensión del nexo (*entrelacs*) entre el hombre y la animalidad, por un lado, y, por otro, entre el hombre y la creación cultural (pintura, literatura, etc.).

Escrito con estilo sobrio y elegante, muy bien documentado, el libro de Mauro Carbone muestra entre otras cosas la vitalidad de la investigación abierta por Merleau-Ponty en el campo de la esté-

tica. De tal actualidad dan fe las cinco o seis monografías sobre el tema publicadas en este comienzo de siglo, entre ellas, una más del mismo autor con el título: *Thinking of Sensible. The Merleau-Ponty's A-Philosophy* (2004), y otra más de este dinámico profesor italiano en colaboración con D. M. Levin: *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica* (2003).

Eduardo Bello

CHANGEUX, Jean-Pierre y RICOEUR, Paul: *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.

El presente libro es un diálogo entre estos dos autores: el filósofo Paul Ricoeur y el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux. Se trata de una confrontación dialógica entre la Filosofía (Fenomenología y Hermenéutica) y la Ciencia (Neurobiología). En él se pretende descubrir la relación existente entre el cerebro y la conciencia, así como su capacidad para fundamentar o no un discurso sobre la moral y las normas. Es, a mi juicio, un intento serio de integrar las aportaciones actuales de la Filosofía y la Neurobiología.

Changeux es un científico con preferencias humanistas. Su humanismo científico se apoya en la Biología molecular, la Neurociencia y los Modelos Formales de Conducta. Por su parte, Ricoeur es también un humanista filósofo, que se apoya en la Fenomenología, la Filosofía de la Comprensión y la Hermenéutica. Ambos autores pretenden superar el dualismo cartesiano para comprender la interconexión cuerpo-mente. Pero, Ricoeur propone una unidad real con dos discursos diferentes, uno para el cuerpo objetivo y otro para el cuerpo vivido. Changeux, por su parte, prefiere hablar de un solo hombre, mental y corporal a la vez.

Changeux se pregunta si hoy se puede acceder de un modo más unitario y sintético al cerebro y sus funciones, como el pensamiento, el sentimiento y los fundamentos de la moral. Ricoeur, por su parte, mantiene que se puede hablar de unidad

pero con discursos diferentes: uno, en la línea de neuronas y conexiones neuronales y, otro, que habla de conocimiento, sentimiento y acción. En definitiva, no se ve cómodo con la frase de que «el cerebro piensa».

En el segundo capítulo, ambos autores intentan unificar el discurso cuerpo-psiquismo. Parten de la descripción cerebral de Descartes, que Changeux denomina «un primer modelo conexivo de la organización funcional del sistema nervioso». El cerebro poseería un carácter proyectivo, por el que atribuye significaciones a las cosas. Pero, Ricoeur contesta que esta proyección depende de una actividad de la mente que el sujeto trata de abarcar. O dicho de otra manera: el cerebro viene a ser el sustrato biológico del pensamiento y el pensamiento es el indicador de que poseemos una red neuronal. Changeux no está muy de acuerdo con el término «sustrato» y propone que «la consciencia se desarrolla en nuestro cerebro». A lo que Ricoeur contesta que el cerebro no piensa, soy yo quien piensa.

El capítulo tercero es un intento de hallar un modelo de objeto mental que tenga en cuenta la correlación entre lo psicológico y lo neuronal. Y lo primero que aparece al analizar este modelo es la *complejidad* del sistema nervioso y su *estructura jerárquica* que da lugar a funciones cada vez más complejas y organizadas del cerebro, como la intencionalidad. La tercera característica del S. N. es la *actividad espontánea*, que permite al hombre

abrirse al mundo. El objeto mental se consigue a partir de una asamblea de neuronas interconectadas que poseen una función de indicación o significado. En el capítulo cuarto se trata el tema de la conciencia. Para Changeux, las neuronas controlan los estados de vigilancia y atención. Después los agentes químicos alteran o modifican la respuesta de las neuronas, pero también existen mecanismos de unión que coordinan la actividad neuronal dentro de una coherencia funcional. Todos estos mecanismos forman las bases neuronales de la conciencia. La ubicación de la conexión entre la representación memorizada cognitiva, la huella del conocimiento y la huella emocional asociada se puede situar en las vías de unión del córtex frontal y el sistema límbico: la amígdala. Ricoeur, por su lado, opina que las representaciones sociales y culturales son muy complejas e interactivas y que no parece posible reducir las al simple campo neuronal.

En el capítulo quinto la discusión de ambos autores se centra en el origen de la moral. Para Changeux las predisposiciones neuronales del juicio moral pueden comprenderse desde la evolución de las especies, reemplazando un mundo creado por Dios por un mundo en evolución, sin teleología cósmica ni finalidad. Changeux sigue el neodarwinismo cuando afirma que el sentido moral aparece en el animal en determinadas condiciones. Ricoeur, sin embargo, acusa a Changeux de que sólo resalta en la evolución aquellos aspectos del comportamiento animal que anticipan la moralidad, con lo que muestra un prejuicio consistente en buscar en la evolución biológica lo que prepara la regla de moralidad, formulando previamente esta regla y, después, se definen unas pautas que reconstruimos de los estadios intermedios. La naturaleza, dice Ricoeur, no va en ninguna dirección si la separamos de nuestro cuestionamiento moral. La moralidad es genuinamente humana, paralela a la autoconciencia y a la libertad.

Ricoeur insiste en que, a pesar de que ética y religión son diferentes, sin embargo, poseen un punto de encuentro: la búsqueda del amor y la justicia. Y el amor exige a la justicia que aspire, no sólo a respetar la universalidad, sino también

la singularidad. El amor va más allá que la justicia, porque, si ésta aspira al bien común, aquel trata de desterrar también el interés, el consumismo y el apego al dinero. Changeux contraargumenta que en la historia de la praxis religiosa el amor ha brillado por su ausencia. Ricoeur, a su vez, replica que el discurso antirreligioso ha sido protagonista muchas veces del terror y la intolerancia.

Acaban estos autores su diálogo planteándose de cara al futuro una *Ética de la deliberación* a través de los *comités éticos*. Estos comités están proliferando en el campo de las ciencias de la vida y de la salud. No tienen un poder legislativo, pero pueden ayudar a gestionar los problemas éticos en general desde una posición multicultural. Changeux preside en Francia el *Comité de Consulta Nacional de Ética*. Ricoeur, por su parte, propone una ética donde figuran tres apartados: un nivel aristotélico: aspirar a una vida buena; un nivel kantiano: el de las normas a escala universal; y un nivel práctico: donde la deliberación y la decisión deben responder a situaciones nuevas.

Ambos autores se ponen de acuerdo al final de este diálogo en reconocer el poder co-fundacional de la dimensión estética. El poder emocional de las formas, del asombro, el ritmo y la armonía confieren al arte una dimensión singular. El arte puede ser incluido en la co-fundación de una humanidad libre y fraternal. Y, por ello, permite a los humanos compartir una misma emoción para comprenderse y para comprender el mundo.

Es un diálogo muy interesante, que no llega a conclusiones definitivas, sino que invita a seguir dialogando: «Aunque no contribuya más que a suscitar una mayor reflexión en el contexto de un intercambio sincero entre las ciencias biológicas y las ciencias del hombre y de la sociedad, este diálogo habrá desempeñado una función». Nuestra sociedad de los conflictos, de los avances y retrocesos, de las ideas en discordia y los derechos de las mayorías y las minorías, tendrá salida si acepta la enseñanza de las distintas sabidurías humanas en pro de un proyecto, libre y justo, de civilización universal.

CONILL SANCHO, Jesús: *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2004.

Estamos viviendo un tiempo en el que la economía ha llegado a ocupar un lugar central en las vidas de los individuos y de las sociedades. Tanto, que no sólo parece haberse erigido en la principal forma y fuente de poder, sino que ha invadido —«colonizado»— casi todos los aspectos de la vida. El poder económico llega hasta los más recónditos lugares: allí donde Estados, ejércitos, ideologías o creencias no han conseguido afincarse, los intereses, necesidades y urgencias de carácter económico parecen campar a sus anchas.

A esta situación se ha llegado como resultante de diversos procesos, como por ejemplo la globalización, principalmente del capital y no tanto de las mercancías y de la mano de obra; el neoliberalismo a escala mundial, —el «globalismo», por decirlo con U. Beck— que abandona la toma de decisiones políticas a la «libre» concurrencia del mercado; el cambio axiológico, que propicia una consideración unilateral del ser humano como *homo oeconomicus*, cuando no como *homo chrematisticus*; una concepción mecanicista que positiviza la ciencia económica, naturalizando los mecanismos económicos e imposibilitando que se les apliquen categorías éticas como la de justicia social; y finalmente, la nueva institucionalización propia de la «modernidad social» que favorece la «desresponsabilización moral de los agentes individuales, en favor de los mecanismos institucionales» y amenaza con eliminar los últimos fragmentos del sujeto, al sustituirlo por macroestructuras dotadas de un supuesto funcionamiento autónomo sobre el que no es posible incidir significativamente.

Ante esta situación se plantea la necesidad de una reflexión filosófica estricta. Desde el horizonte de una «hermenéutica crítica» la actividad económica, que es un componente ineludible de la facticidad vital e histórica, no puede aislarse del momento ideal normativo, de la exigencia de idealidad, concebida como dimensión de la racionalidad —que no por olvidada y postergada es menos esencial. Entiende que es este el marco de referen-

cia desde el que el profesor J. Conill formula una propuesta llena de posibilidades, desarrollos y matices: se trata de reinsertar la actividad económica en el ámbito de la dimensión moral de las personas. Esto es, se pretende recolocar el saber económico en el ámbito de la racionalidad práctica, recuperándolo como un campo en el que es posible el ejercicio de la libertad frente a la nuda determinación del cientificismo economicista y de los imperialismos económicos. Con una expresión que va más allá del juego de palabras, se trata de efectuar el paso desde una «ética económica» a una «economía ética». En efecto, aquélla ha venido siendo entendida como una *ética aplicada*, es decir como la necesidad de establecer algunas limitaciones a las diversas actividades económicas, en función de determinados motivos, principios y valores de carácter moral. En el desarrollo de la ética económica, que se analiza detalladamente en el libro tanto en el ámbito angloamericano como en el centroeuropeo, podemos encontrar la prueba del interés enorme que ha despertado la ética aplicada al campo de la economía. Recientemente, se viene extendiendo la convicción de que la ética y la economía no son dos ámbitos estancos e incompatibles entre sí. Ciertamente, cabe la sospecha de que se trate, más que de ética, de *cosmética*, «como si lo importante fuera *parecer* ético más que *serlo*». Por esta, entre otras razones, es importante dar el paso desde la «ética económica» a la «economía ética», sin que esto signifique que haya que abandonar la primera o que pierda ni un ápice su razón de ser.

En este libro, J. Conill nos presenta dicha transición desde la triple referencia que nos proporcionan los orígenes antiguos (Aristóteles) y modernos (Adam Smith) de la economía, así como los intentos actuales de «reorientar la economía mundial desde su entraña ética» (de la mano de Amartya Sen). El estudio de estos tres autores, que se proponen como tres «horizontes de economía ética», constituye el núcleo central de este libro y nos descubre que la economía ha tenido —en la antigüedad y en la modernidad, en Aristóteles y en

Smith— una raíz decididamente ética. Así, al hablar de «economía ética» se quiere aludir a una especie de recuperación de la economía y del saber económico para la razón práctica, es decir, para el reino de la libertad. La operación es, sin lugar a dudas, compleja y admite el calificativo de *giro copernicano* en la medida en que se trata de volver a poner la economía en el lugar del que nunca debió salir. Profundizando en el pensamiento de A. Sen, descubrimos detrás de su «enfoque de las capacidades» —¿equivalente moderno de la *dynamis* aristotélica?— la *eleuteronomía* kantiana. Es decir, el orden de la libertad constituye un principio básico incondicionado que tiene valor y fuerza normativa por sí mismo, lo cual permite apostar por la libertad frente a la eficacia en la comprensión de la economía. Claro que ya no vivimos en el mundo de Aristóteles, ni tampoco en el de Smith, por lo que esta reorientación de la economía no cabe calificarla como añoranza de una realidad social, política y económica que está ya «superada», sino como un intento de comprender y transformar hacia mejor nuestra realidad presente. Por eso es pertinente la reflexión y el análisis de los aspectos más relevantes del mundo en que vivimos —que da la impresión de haberse convertido en una «jungla global» aún antes de haberse realizado y configurado plenamente como «aldea global».

Este estudio transmite la importancia y la urgencia de recuperar todas las dimensiones de la racionalidad que se han perdido en el curso de la historia. Por eso, en la medida en que plantea la

recuperación de la racionalidad económica como integrante de la razón práctica, puede entenderse como parte de un programa más amplio de reconstrucción de la racionalidad. Para ello, se revisan algunas consecuencias de la modernidad que han conducido a la separación y autonomización de diversos aspectos de la vida, que ahora se rigen por sus propias normas específicas y diferentes de otros ámbitos, y que desembocan en el aparente triunfo de una racionalidad preferentemente concebida como instrumental. Se trata del proceso de desmitificación y «desencantamiento» que ha afectado también a la manera de pensar y llevar a la práctica la actividad económica. De forma que la economía se ha convertido en una disciplina científica cuyo objeto es «lo que no puede ser de otra manera» —dicho al modo aristotélico—, lo cual «conduce a que a la acción económica no se le atribuya condición moral alguna».

Se ha producido, pues, una *desmoralización de la economía* que es necesario y urgente reorientar para que en ella tengan cabida la justicia y la libertad, la cooperación (individual e internacional) y la solidaridad, el desarrollo humano pleno y la paz entre los pueblos. Es decir, el autor propone una reorientación de la actividad económica de manera que contribuya a la realización humana de la vida y a la humanización del mundo. Y lo hace con todo rigor y precisión, pero también con claridad que —al decir de Ortega— es la cortesía del filósofo.

Norberto Smilg Vidal
IES «Miguel Espinosa». Murcia

DÍAZ ÁLVAREZ, J. M.; LÓPEZ SÁEZ, M. C.: *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED, 2003.

Bajo el título *Fenomenología e Historia* se recogen dieciocho conferencias que, desde la tradición fenomenológica, fueron realizadas en el congreso homónimo celebrado en Madrid los días 24, 25 y 26 de septiembre de 1998.

La irrupción de la «conciencia histórica» en el mundo filosófico ha supuesto para muchos una imposibilidad real de jerarquización y discriminación entre los diferentes ámbitos de significado fini-

tos, la explosión definitiva del *logos* en miradas de discursos y fragmentos incommensurables, el reconocimiento de la diversidad como disolvente de la razón que, redimensionada, anulada o debilitada, desemboca en diversas formas de relativismo cuando no de nihilismo; aquella mirada al mundo que J. Hierro resumía en sus versos: «al final de todo, todo ha sido nada, aunque lo haya sido todo». Frente a esta situación de postración de los principios

fundamentales del pensamiento herido por la conciencia de la temporalidad, a través de las actas del citado congreso el lector atento puede rastrear el esfuerzo hercúleo, honesto y, a la postre, esencialmente humano, de reconducción y reconstrucción de un *logos* común desde el reconocimiento de la historicidad humana.

Siguiendo el orden de las intervenciones, el libro comienza con Guy van Kerckhoven, encargado en esta ocasión de abrir la serie de conferencias desde la aportación de E. Fink. Centrado en el problema de la historia desde la Sexta Meditación Cartesiana, recoge importantes aportaciones de este discípulo de Husserl, insistiendo en el carácter limitado de la reducción fenomenológica.

Por su parte, Jesús M. Díaz Álvarez también toma como referencia al padre de la Fenomenología, si bien en esta ocasión se asoma a su filosofía práctica a partir de las nociones de *historia intencional* y *a priori histórico*, mostrando las líneas maestras de la filosofía de la historia que se desprenden de ellas y refutando así la extendida idea según la cual la Fenomenología de Husserl no se ocupó de la historia.

Heidegger estaba llamado a ocupar un papel destacado en el Congreso. Así la conferencia de Felipe Ledesma replantea radicalmente el horizonte del tiempo para preguntarse por la historia, desde la constitución temporal del *ser ahí* y su estructura existencial analizada en *Ser y Tiempo*.

Jesús Adrián Escudero también realiza su aportación desde Heidegger, si bien en este caso se remonta a su etapa de formación filosófica, mostrando su ontología hermenéutica como intento de fijar la realidad de lo histórico en lo que se muestra como una preestructura que hace posible toda comprensión del mundo, una «textura temporal de la vida» desde la que la historicidad es el proceso de gestación temporal propio de la existencia humana.

El legado conceptual de Ortega y Gasset ocupó la reflexión de José Lasaga Medina, conectando su razón histórica con el debate fenomenológico. Ideas, creencias y revelación se relacionan para articular filosofía y vida en la historia.

Tampoco podía faltar Merleau-Ponty, que según la aportación de María del Carmen Schilardi

mostró respecto a la historia una serie de categorías que abren la puerta a una forma de racionalidad entendida como el ejercicio históricamente situado de la razón. Así la noción de *institución* tratada desde el lenguaje y la ciencia revela una verdad como devenir de sentido para un sujeto que, más que estar dotado de palabra, es palabra.

Continúa M^a. Luz Pintos Peñaranda tratando la obra filosófica de Merleau-Ponty. Como antes ocurriera a Husserl, el descubrimiento de la historicidad humana trascendental no aparta al pensador de la vida empírica diaria, sino que ofrece un fundamento filosófico privilegiado para cuestionar radicalmente el rumbo de la humanidad.

M^a. Jesús Picot Castro cierra la serie de conferencias referidas a Merleau-Ponty, completando desde una perspectiva histórica la interpretación del sujeto en tanto que conciencia encarnada.

La ponencia de Amparo Ariño Verdú parte de los trabajos sartreanos que reconocen la historicidad del sujeto. Se muestra de este modo una evolución desde la idea prácticamente ahistórica de la conciencia hasta el descubrimiento de la temporalidad de la misma, situación que posibilitaría el proyecto existencial como autenticidad.

Edith Stein reivindica un primer plano en las cuestiones tratadas desde la aportación de Urbano Ferrer. La conciencia interna del tiempo o las zonas impenetrables de la subjetividad son tratadas desde esta perspectiva fenomenológica, abierta a la reconstrucción de la historia como enlace de generaciones desde los diferentes horizontes personales.

Que la cuestión de la historia no ha sido ajena al pensamiento de Paul Ricoeur es mostrado por Tomás Domingo Moratalla a través de una serie de claves hermenéuticas. En lugar de una exposición exhaustiva, en este caso se opta por el estudio de conceptos claves como acción, narración, texto, imaginación o experiencia, vías de acceso que posibilitan un pensamiento del tiempo histórico.

Agustín Serrano de Haro nos acerca a Hannah Arendt en sus reflexiones sobre la historia. Distintos conceptos de la historia, clásica y moderna, arrojan luz sobre la acción humana como labor, trabajo y acción o praxis. El hombre moderno, como triunfo del *homo faber*, se enfrenta a una serie de paradojas epocales sobre las que es preciso llamar la atención.

La determinación histórica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer es tratada por M^a Carmen López Sáenz. El ideal del conocimiento objetivo en las ciencias humanas aparece como relación de una herencia que siempre habla, mostrando así la impronta fenomenológica en la hermenéutica gadameriana.

Antonio Domínguez Rey nos acerca al criterio fundamental de la historia de E. Lévinas. La crítica histórica, junto a la crítica de la representación y del conocimiento objetivo adecuado configuran la escatología opuesta a la historia que preside *Totalidad e Infinito*.

Los conceptos de historia y devenir en Gilles Deleuze son tratados en la conferencia de Francisco José Martínez. El postestructuralista otorga un privilegio al espacio respecto al tiempo, así como a la historia natural en relación con la historia histórica. El devenir no es histórico, pero se apoya en la historia y constituye el núcleo generador de sentido.

Las consideraciones de Derrida sobre los sistemas democráticos aparecen en la conferencia de Cristina de Peretti. La posibilidad de presencia y la apertura hacia lo por-venir muestran una historia que no avanza hacia ningún *telos* concreto. Sin doctrinas ni dogmas se llama a un mesianismo desde el que efectuar una crítica a las democracias existen-

tes. El pensamiento deconstructivo se abre de este modo a la auténtica democracia abierta y por venir.

La filosofía para la paz encuentra un espacio con Vicent Martínez Guzmán. Desde la herencia kantiana se relacionan historia y responsabilidad, y se apunta a una recuperación del sentido de la ciencia mediante la posibilidad de atravesar los hechos históricos concretos mostrando la racionalidad latente en el mundo de la vida originario común a todos los hombres de todos los tiempos.

La última de las ponencias, a cargo de Marc Richir, parte de la institución husserliana como esfuerzo por pensar las instituciones simbólicas. Se abre así la posibilidad de una filosofía como búsqueda de verdad superadora de cualquier relativismo y, por lo mismo, vehículo de humanización.

La resiliencia de la filosofía queda perfectamente demostrada a través de estas aportaciones; variadas perspectivas que, en conjunto, muestran cómo la tradición fenomenológica ha sido y sigue siendo hoy un modo de pensar al hombre, al mundo y a los acontecimientos capaz de vencer las tendencias disgregadoras de la pluralidad necesariamente reconocida en el tiempo histórico.

Alberto Cuevas Cuerda
Profesor de I.E.S., Albacete

FERRER, Joaquín: *Filosofía de la religión*, Madrid, Palabra, 2001.

Esta obra constituye un estudio que cabría situar propiamente dentro del dominio de la ciencia mencionada en el título. Pero, precisamente, en la medida en que no existe una sola ciencia que pase por tal denominación, sino un conjunto de disciplinas elaboradas a partir de diversas perspectivas metodológicas, lo primero en Filosofía de la Religión debe ser ciertamente el ajuste de los diversos métodos; su articulación en la reflexión temática sobre ellos, sin la que en rigor no es posible —de acuerdo con un uso amplio del *principio trascendental*— alcanzar la pretensión de rigor en el saber de lo Sagrado.

Tal es el intento de este trabajo, que no sólo pretende la presentación de un elenco de conocimientos, obtenidos a partir de ópticas metodológi-

cas diversas, sino indagar en los criterios mismos con arreglo a los cuales cabe establecer tipologías del conocimiento religioso. Ahora bien, ese propósito sólo puede ser cumplido en la medida en que se dé con el fundamento y, correlativamente, con el saber fundamental desde el que sea posible la integración del resto de los saberes.

Es claro que la discusión sobre la naturaleza del conocimiento religioso y sus modalidades involucra cuestiones de principio, en las que la orientación inicial determina la proyección de los desarrollos. Cabe pensar, de entrada, que la ciencia de los fundamentos del saber de lo Sagrado ha de presentar la forma de una fenomenología. Así ocurrirá en el caso de que se comparta la pretensión de radicalidad fundamentante que Husserl

asignó a la Fenomenología. Nace así la disciplina denominada *Fenomenología de la Religión*, que, a partir de la estructura intencional de la *experiencia de lo Sagrado*, describe la esencia fenomenológica de semejante experiencia, intentando hacer justicia al modo propio de *donación* de su objeto.

Pero es posible, también, pensar con Joaquín Ferrer que la ciencia de los fundamentos del saber dentro del orden natural es la Metafísica, mientras que la Teología sobrenatural constituye, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, la explicación del conocimiento de fe, participado a su vez de la propia ciencia divina. La obra que comentamos se sitúa dentro del marco de la Teológica católica, en el intento de ofrecer al creyente los suficientes elementos filosóficos que le permitan integrar, a partir de ellos, toda la multiplicidad de perspectivas sobre el hecho religioso con las que en la actualidad se cuenta.

Sin embargo, este punto de partida teológico no tiene —precisamente según la doctrina de Tomás de Aquino— por qué ser incompatible con un saber riguroso sobre los principios del conocimiento que se refiere a Dios dentro del orden mismo de la naturaleza humana. Así, la presente obra presenta un acercamiento bifronte a su tema, el conocimiento de lo Sagrado. En el terreno de la metafísica se echan los fundamentos desde los que luego es posible comprender la apertura de la inteligencia —y la voluntad humana— a un saber superior, de orden sobrenatural. Desde el ámbito de la Teología se esclarece el modo de la constitución ontológica de la criatura personal y la especificidad de su conocimiento del Creador. De otra parte, encontramos en el libro una frecuente alusión a que esta totalidad estructural del conocimiento de Dios no es ajena a las disposiciones existenciales de la persona, de acuerdo con las cuales la búsqueda de Dios no queda reducida a mero asunto intelectual.

Las nociones que permiten el tratamiento son tomadas de la tradición tomista, si bien de acuerdo con la interpretación del Neotomismo contemporáneo, particularmente de Cornelio Fabro. El acto de ser (*esse, actus essendi*) de la criatura personal, real-

mente distinto de la esencia creada, no puede pensarse en separación de una relación real —constitutiva para la criatura— con el Ser Subsistente. Ahora bien, por la conveniencia trascendental entre ser y conocimiento, la estructura metafísica de la persona creada ha de hacerse presente de algún modo en los planos noético y existencial. De este modo, cabe hablar de un conocimiento connatural de Dios en la criatura racional y, también, de una experiencia del Creador, ínsita en el *estar natural* del hombre en el mundo y manifestado de modos diversos en las distintas culturas y civilizaciones. Se alude particularmente a la filosofía de Zubiri, según la cual en la experiencia del *poder de lo real*, el hombre *trasciende hacia Dios* justo a través del mundo creado.

El orden de *participación trascendental* del ser constituye al ente creado según la índole de un *todo de orden*, cuyo principio de articulación viene a ser la *analogía entis*. El ente, iluminado internamente por su ser, es también el objeto propio del entendimiento humano, de manera que puede decirse que existe una inclinación natural de la inteligencia creada hacia la explicitación del Fundamento trascendente del orden creado. Esta inclinación es la que se traduce en el saber explícito de Dios constituido por la Teología Natural, y, también, de otro modo, en las diversas modalidades del saber religioso y de lo Religioso. De hecho, la tesis metodológica principal del autor se resume en que no cabe separar las perspectivas aludidas sin desproveer en tal separación, a la Filosofía de la Religión, de su necesario fundamento ontológico.

Desde un punto de vista más formal, puede decirse que nos encontramos con una obra que, constituyendo, en un sentido, un curso completo de Filosofía de la Religión, no renuncia, en otro, a una especulación filosófica original desde la que se pretende la síntesis de un buen elenco de lecturas. Entre los autores citados, además de los ya aludidos, destacan los personalistas, los fenomenólogos de orientación cristiana, y la obra de Newman. Resulta interesante subrayar que el autor se hace eco del cambio de actitud de la contemporánea teología católica frente al conjunto de los saberes empíricos sobre las Religiones, a par-

tir de la influencia de autores como el propio Newman, y, asimismo, como consecuencia del espíritu ecuménico característico del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, del mismo carácter escolar de la presentación de la obra pueden derivar algunos aspectos menos positivos: así, el que en ocasiones se eche en falta un tratamiento más pausado de los puntos de mayor dificultad especulativa, o, contrariamente, que puedan resultar reiterativos ciertos recorridos histórico-filosóficos. En ocasiones pue-

den llamar también la atención algunas expresiones formales del autor, cuyo tono un tanto excesivo no casa bien con la moderación intelectual de fondo que caracteriza el conjunto de la obra. Se trata, sin embargo de defectos, insisto, inherentes a la condición de curso escrito. Por ello, resultará muy útil su lectura al estudiante que desee obtener una panorámica general sobre la problemática de los saberes de la Religión.

Fernando Haya

FERRER SANTOS, Urbano: *Desarrollos de ética fenomenológica*, Albacete, Moralea, 2003 (2ª ed.), 200 pp.

Este nuevo libro del profesor de la Universidad de Murcia Urbano Ferrer, constituye un enorme trabajo de recopilación de pensamiento e incluso de traducción, en algunos casos, de textos de los principales autores de la fenomenología, hasta hoy prácticamente inédito en lengua castellana. A una indudable coherencia interna hay que añadir un inestimable valor didáctico, mejorado, aun si cabe, en su segunda edición, con la inclusión de nuevos contenidos tales como la fundamentación ontológica de los valores y el argumento axiológico o de acceso a Dios a través de los valores (capítulo VI), así como la teoría de la persona moral (capítulo VII).

Uno de los méritos añadidos del trabajo, que nos sugiere el esfuerzo y gran conocimiento de la materia que se recoge en sus páginas, es la ordenación y exposición del pensamiento de los autores en torno a unidades temáticas. No es sólo la coherencia interna lo que cabe destacar del libro. Su lectura y/o estudio nos puede hacer experimentar una sensación de lucidez extraordinaria, fruto, sin duda alguna, tanto de su contenido como del modo de exponerlo.

En el capítulo I, titulado *La línea Brentano-Husserl en torno al valor*, Urbano Ferrer comienza rastreando los orígenes de la investigación ética husserliana. Como es sabido, fue Kant el primero en referirse de modo recurrente al *valor* en sus escritos sobre ética, identificándolo prácticamente con la *dignidad* humana. Sin embargo, el carácter

formal del *valor* kantiano no era del todo satisfactorio. Así pues, Brentano prelude la fenomenología en la medida en que busca encontrar el origen de *lo bueno, lo digno de ser querido*, basándolo en un criterio objetivo que supere el criterio formalista. Ahora bien, toda vez que Brentano considera que el origen del concepto de *lo bueno* se basa en una mera percepción interna, sin reconocer la existencia de entidades objetivas, no llega a sobrepasar el psicologismo. Será Husserl quien centre la atención no en el acto de valorar, como hacía Brentano, sino en la *objetividad*, es decir, en el correlato del acto de valorar. En dicho correlato encontramos el *valor*. Por lo tanto, en el origen de la construcción fenomenológica husserliana se halla una crítica y una superación del psicologismo de Brentano: el *valor* no es algo psíquico sino que se puede considerar como una objetividad fundada. Sin embargo, Husserl desplazará su reflexión, en un segundo momento, de *una ética de valores a una ética de fines*. En este sentido, el concepto de *renovación moral*, tomado de Fichte, pasará a un primer plano. Puesto que cada hombre persigue un fin en su actuación, desde esta nueva perspectiva, la vida ética consiste en la unificación de los fines particulares desde un fin último que preside toda la vida humana.

En el capítulo II, titulado *Valor y deber en la axiología posterior a Husserl (Scheler, Hartmann, Von Hildebrand)*, se profundiza en el estudio del *valor*, que Husserl dejó pendiente, mediante la

exposición del pensamiento de los autores citados. La lectura de dicho capítulo nos infunde una gran esperanza intelectual. Pese a las diferencias con Husserl, Scheler compartirá con él la crítica a la insuficiencia de la intuición sensible, al modo kantiano, para acceder a los fenómenos. Es célebre la crítica scheleriana al formalismo ético kantiano en la medida en que nos lleva al vaciamiento de la materia pura de la ética, los valores, conduciendo al *fariseísmo*. Como dice Urbano Ferrer: «Scheler restablece la índole fundante de los contenidos axiológicos en relación con el deber, los cuales diversifican a este en tantos deberes como realizaciones posibles de valor hay» (p. 40). En cuanto a la relación entre *valor* y *deber*, aparece tematizada con perspicuidad en la obra de Hildebrand: «Cuando estamos ante un valor moral, su realización se asienta sobre los tres escalones siguientes: a) el reconocimiento del contenido valioso que lo define, b) la forma imperativa del deber y c) un estado de cosas pretendido por la voluntad, según este orden. Son los tres grados que escalonan ordenadamente la motivación moral» (p. 47). La atención que Hildebrand concede a la respuesta al valor nos pone en el camino del estudio del siguiente capítulo.

En efecto, el capítulo III aborda *el componente disposicional en la aprehensión moral*. Urbano Ferrer escribe a este respecto: «la fenomenología ha concedido un papel de primer orden en la moralidad a las disposiciones de ánimo, que están a la base tanto de las virtudes adquiridas como de la propia aprehensión moral. Ya Aristóteles señalaba que “según es cada uno, así le parece el fin” (“qualis unusquisque est, talis finis ei videtur”, lo traduce Tomás de Aquino)» (p. 55). La claridad expositiva y el incalculable valor didáctico se muestra en la exposición de la *caracterización psicológico-fenomenológica de las disposiciones anímicas (Pfänder)*. De nuevo, la esperanza de un renacimiento filosófico recorre el maltratado espíritu de los amantes de la auténtica filosofía. Ferrer sintetiza magistralmente los tres caracteres descriptivos de la *Gesinnung*, es decir, de las disposiciones anímicas, según Pfänder: «las esencias psíquicas no consisten en meras regularidades empíricas, sino que contienen un conjunto de rasgos necesari-

rios, con necesidad a priori, que permiten el encuadre de los hechos psíquicos (...). Los tres caracteres descriptivos de la *Gesinnung* son: a) la dirección inmanente centrífuga, b) su afluencia a partir de un sujeto activo (a diferencia de lo que tan solo ocurre o sucede en él) y c) su carácter bipolar, según el cual revisten al objeto del índice polar positivo o negativo. Estas características responden a que nos dirigimos a las personas y objetos de nuestro entorno, desde la centralidad de nuestro ser, con una predisposición favorable o contraria» (pp. 56-57). Asimismo, la *Gesinnung* patentiza su *esencia intencional* en su dos efectos característicos: el *acercamiento* o alejamiento psíquico al término querido o desdeñado, respectivamente, y la *afirmación* del ser amado, «legitimadora de su existencia, no con posterioridad al acto de amarle, a modo de una constatación posterior, sino como efecto de la disposición de ánimo favorable a él» (p. 59). Esta primera descripción a nivel psicológico-descriptivo nos permitirá advertir las disposiciones anímicas en su relación con las respuestas morales (Hildebrand, que considera que la respuesta en mayor grado afectiva es el *amor*) y con las decisiones orientadas por el sentido objetivo (H. E. Hengstenberg, que distingue dos niveles de la libertad, *pre-decisional* el primero y de las *elecciones singulares*, el segundo, constituyendo aquélla la decisión básica de apertura o rechazo al bien objetivo).

Estos tres primeros capítulos son básicos en la medida en que, para aquél que felizmente se acerca a la ética fenomenológica, es decir, a la ética heredera de la auténtica filosofía (la que no reniega de su sentido originario), son la clave para entender y profundizar en el resto del libro sobre la temática que allí se expone. Así, en el capítulo IV se tematizan las *conexiones entre fin, libertad, valor y deliberación práctica*. La ética se funda en valores que se expresan en el *deber* (cap. II). Asimismo, la *Gesinnung* está en la base de la apreciación o reconocimiento del *valor* (cap. III). En el capítulo IV se muestra cómo el *valor* se convierte en fin directriz de una acción a través de la obra de Reinach y Reiner, fundamentalmente.

Como decíamos al principio, otra de las novedades de esta segunda edición es la exposición de

la teoría de la persona moral. Una de las mayores contribuciones es la teoría de la persona de Stein. A diferencia de Scheler, lo que para Stein identifica a la persona es su *carácter*: «la transformación de las potencialidades inherentes a la persona en hábitos es lo que Edith Stein denomina *carácter*, indisoluble de su personalidad singular y que siempre sobrepasa las realizaciones activas procedentes de él» (p. 158). Parafraseando a Stein, la persona podría concebirse diciendo: *yo soy mi cuerpo, mi psique y mi espíritu*. Frente al cartesianismo, no hay una dualidad de sustancias. La persona se despliega a través de dichos estratos entre los que existiría una racionalidad afectiva. Según el autor: «la persona se despliega, en su inconfundibilidad individual, a través de distintos estratos, desde los más periféricos a los más interiores, en correlación con los diversos valores objetivos, jerárquicamente dispuestos (...). Hay una racionalidad afectiva que pone en relación los niveles del ser personal con los órdenes axiológicos: en este sentido, sería irracional que alguien que pierde un bien material fuera afectado en lo profundo, o, a la inversa, que quien funda una comunidad interpersonal lo experimentara como una vivencia transi-

toría o pasajera» (p. 158). Por último, hay que decir que se puede encontrar un paralelismo entre dichos estratos o niveles de la persona y los centros vectoriales de la persona de Hildebrand, esto es: el centro concupiscente de Hildebrand se relacionaría con el cuerpo, el orgullo hildenbrandiano con la psique y el centro reverente o voluntad moral con el espíritu steiniano.

Finalmente, en el capítulo VIII, *Significados éticos*, se aborda un fértil diálogo con destacados representantes de la filosofía analítica tales como W. D. Ross, que nos muestra la alianza de la fenomenología con los analíticos del lenguaje ordinario a la hora de tratar los significados de los términos morales «bueno», «deber» y «correcto».

En conclusión, cualquiera que se acerque al libro de Urbano Ferrer podrá descubrir un mundo filosófico nuevo, remozado y esperanzador. Al margen de estériles discusiones y absurdas controversias, el objetivo del libro es enseñar. Y a fe que lo consigue.

Ángel D. Román

Profesor de Enseñanza Secundaria
(Ciudad Rodrigo)

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso y HUESO PAGOAGA, Rafael: *Richard Knapwell y la controversia sobre la unidad de la forma*, Murcia, Ediciones Isabor, 2003, 175 pp.

Tenemos entre las manos la primera monografía que jamás se ha publicado sobre el pensamiento y la vida de Richard Knapwell (1250?-1288). Podría esto llevar a pensar que se trata de un oscuro y desconocido autor de Oxford de la segunda mitad del siglo XIII. Tenemos, sin embargo, un pensador de una gran agudeza de ingenio, una notable capacidad polémica y una novedosa visión de la filosofía, que hicieron de él el más terrible adversario para los partidarios de una filosofía tradicional. Fue Knapwell, en su momento histórico, el enemigo que había que perseguir y abatir. Y eso fue lo que ocurrió: tras escribir el *Correctorium corruptorii Quare* (1244), en defensa de la nueva filosofía según la modulación de Tomás de Aquino, todas las miradas se dirigieron hacia él y

comenzaron los ataques. Y así, cuando Knapwell expuso públicamente la *Cuestión disputada sobre la unidad de la forma*, la máxima autoridad del momento el arzobispo de Canterbury, Juan Peckham (con el apoyo del Rey de Inglaterra) excomulgó a Ricardo, lo expulsó de su cátedra universitaria, y amenazó con condenas a todo el que le ayudara o apoyara en modo alguno. Intervino, incluso, el Papa Nicolás IV, pero en contra de Knapwell, pues lo redujo a perpetuo silencio y le prohibió toda enseñanza pública o privada, oral o escrita.

Como es evidente, todo esto truncó la actividad científica de Knapwell, que, según parece, se volvió loco y murió trágicamente en 1288, antes de cumplir los 40 años. A pesar de su corta vida,

este autor nos legó un conjunto de escritos, que aún están en gran medida por investigar, pero que, apenas han comenzado a ser estudiados, han revelado la notable importancia histórica y especulativa de este autor. En concreto, la actividad universitaria y literaria de Knapwell fueron claves para el triunfo de la nueva filosofía de corte aristotélico-averroísta, que tendría una importancia decisiva en la ruina del viejo pensamiento teocéntrico y en el nacimiento del mundo moderno.

La investigación realizada por García Marqués y Hueso Pagoaga pretende, por un lado, presentar la figura histórica de Knapwell y, por otro, analizar su obra principal, la mencionada *Cuestión disputada sobre la unidad de la forma*. Los aspectos históricos son tratados en los dos primeros capítulos. Se expone ahí el estado del pensamiento filosófico y teológico de la primera mitad del siglo XIII, tras la entrada de un Aristóteles leído con los ojos de Avicena, y la posterior formación de la nueva filosofía, que tiene como base la lectura que Averroes hace del *corpus Aristotelicum*. Tras exponer el contexto histórico general, los autores se centran en la actividad académica y literaria de Knapwell. Minuciosamente dan noticia de todas sus actividades y publicaciones, lista de sus obras, fecha de composición, líneas generales de su contenido, etc. Por supuesto, también dan cuenta de los avatares de la vida de este autor hasta su trágica muerte. De estas consideraciones emerge un Knapwell vivo, en una evolución constante en su afán por la búsqueda de la verdad: desde sus posiciones iniciales, ligadas a la vieja filosofía teocéntrica, a la asunción del pensamiento de Tomás de Aquino (vinculado a la nueva filosofía) y, por último, su toma de posición como un maestro con perfecto conocimiento de esa nueva filosofía, de sus fuentes, sus desarrollos y sus implicaciones.

Los otros tres capítulos están dedicados al estudio de la mencionada *Cuestión*. En primer lugar, la analizan formalmente: estudio del género literario, estructura de la *Quaestio* de Knapwell,

comparación de los dos códices que contienen el texto, concatenación de argumentos y respuestas, etc. Luego pasan a la exposición detallada del contenido filosófico, para lo cual se remontan tanto a las fuentes (Aristóteles, Averroes, Tomás de Aquino) como a los fundamentos teóricos subyacentes a las tesis de Richard. Pero también se expone el debate de este autor con sus contemporáneos defensores de las viejas tesis. De este modo queda clara la toma de posición de Knapwell dentro de la nueva filosofía y la enorme distancia que lo separa de la posición tradicional.

Los temas filosóficos tratados por Knapwell son abundantes, pues no sólo atañen a cuestiones metafísicas, sino que también se exploran sus consecuencias en el campo de la gnoseología, la antropología e incluso la teología. Temas que, por otro lado, son de sorprendente actualidad, pues han sido debatidos nuevamente por la contemporánea filosofía analítica (por ejemplo, relaciones entre pensamiento y objetos) o por la actual bioética (estatuto ontológico del embrión humano).

El estudio publicado se cierra con unas conclusiones claras y precisas, numeradas y clasificadas, de tal forma que el lector puede hacerse cargo fácilmente de los aspectos históricos y teóricos de la filosofía de Knapwell. Las citas a lo largo de la obra son abundantes (más de 400 en las 175 páginas del texto), hasta el punto que pueden entorpecer la fluidez de la lectura; no obstante, constituyen un aparato riguroso con continuas referencias a las fuentes históricas y filosóficas, que realmente vale la pena conservar. La bibliografía es extensa, más aún teniendo en cuenta que se trata de un autor no muy estudiado, y da cuenta de las numerosas obras manejadas (fuentes históricas, textos filosóficos, estudios modernos, etc.). Se trata, en suma, de un trabajo de extraordinario valor para conocer una época histórica, sus debates filosóficos y sus repercusiones posteriores.

Lourdes Gordillo y Klaus Schriewer

HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Introducción de Guillermo Hoyos Vázquez, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos, 2002, 106 pp.

Los cinco ensayos que integran el libro son los mismos ensayos que fueron propuestos a Husserl entre 1922 y 1923 para la revista japonesa *Kaizo*, término que significa precisamente renovación. Son de extensión desigual, y sólo los tres primeros vieron la luz en aquella revista. Su publicación alemana fue incluida en el volumen 27 de la *Husserliana* en 1989 a cargo de Thomas Nenon y Rainer Sepp (*Aufsätze und Vorträge, 1922-1937*). El leitmotiv de la renovación, respectivamente en cada uno de los ensayos, se proyecta sobre la cultura europea en crisis en el ínterin entre las dos grandes guerras, sobre la ciencia apriórica de esencias y su método de libres variaciones, sobre la noción ético-antropológica que está a la base de toda renovación posible, sobre la extensión de la renovación a la humanidad como colectividad, y en el último se estudia históricamente el desarrollo de la creencia en la divinidad hasta la Revelación consumada en Cristo como forma plenamente humana de religión, en tanto que comporta el asentimiento libre de la razón.

Los aspectos más originales son, a mi modo de ver, los que se refieren a la nueva dirección que en la obra adquiere su concepción de la Ética. Sus lecciones éticas anteriores proceden de los cursos que había dictado en Gotinga en los Semestres de invierno de 1908/1909 y de verano de 1911 y 1914. A ellas dedicó la Serie Husserliana el volumen 28 en 1988 con el título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, editado por Ulrich Melle (comenté estas lecciones en sus líneas generales en *La Ética en Husserl*, Revista de Filosofía, IV (1991), 457-467). Allí destacaba Husserl el momento axiológico-material y el momento posicional que caracterizan a los actos valorativos, poniendo el acento en la diversidad cualitativa, no reducible a diferencias de grado, en los valores; igualmente, aparecía la vivencia del valor como el momento previo a la proposición de fines con que se inicia la actuación voluntaria.

En el nuevo enfoque se atiende al momento finalista de la moralidad, relegando el valor a un

segundo plano. Queda resaltada la toma de posición procedente del sujeto, y no tanto la representación axiológico-objetiva que le sirve de soporte. Como antecedentes de este planteamiento están las Tres Lecciones dedicadas a Fichte que Husserl dio en Friburgo en Noviembre de 1917 (recogidas en el vol. XXV, editado en 1987), así como una serie de textos pertenecientes al Grupo E de los Manuscritos.

El concepto de fin permite a su vez a Husserl rebasar la toma de posición en acto, unificando series volitivas actuales y posibles desde su dirección finalista común, implícita en ellas. Más aún: el telos no es sólo el fin consciente pretendido explícita o implícitamente, sino que responde asimismo a una tendencia unitaria subyacente a los fines particulares. «Al contemplar en conjunto su posible vida futura y al valorarla, la persona puede cerciorarse de que los valores de un determinado tipo, que en todo momento puede elegir como metas de su acción, tienen para ella el carácter de valores incondicionalmente anhelados, sin cuya continuada realización no sabría encontrar contento alguno en su vida» (p. 28). Hay en ello una alusión a las tendencias finalistas primordiales, más acentuada en los Manuscritos.

Pero la universalidad del fin no está sólo en relación con su habitualidad, implicada en distintos actos conscientes, sino también con la voluntariedad humana, en tanto que la voluntad se alza sobre la inmediatez de los condicionantes, estableciendo la racionalidad de los motivos universales en sus decisiones singulares. «El hombre tiene la peculiaridad esencial de *'actuar' libre y activamente* desde sí mismo, *desde su yo-centro*, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos... El 'simple animal' actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias por ejemplo, pero carece de *voluntad en la forma de la generalidad*. El animal desconoce lo que el hombre expresa en las palabras: 'Quiero en general actuar

de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo *en general* a los bienes de esta índole por valiosos' « (p. 24-26). Me parece discutible que la traducción de «Allgemeinheit» por «generalidad» refleje en este caso mejor el pensamiento husserliano que su transcripción como «universalidad».

Otra implicación apunta a que la versión del imperativo categórico que resulta de la unidad entre la razón teórica y la razón práctica —más allá de la escisión kantiana entre ambos usos de la razón— habrá de remitir simultáneamente a la

serie motivacional anudada por la razón y a la decisión voluntaria singular, y se expresa en la fórmula «actuar según la mejor ciencia y conciencia» («nach bestem Wissen und Gewissen handeln»).

Por último, y con referencia a la forma expositiva, tanto el estilo de Husserl como la fluida traducción hacen que la lectura de estos ensayos, no sólo no resulte sobrecargada y difícil como en algunas de sus otras obras más conocidas, sino que por momentos se haga grata y literaria.

Urbano Ferrer Santos

LOMBA FUENTES, Joaquín: *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, 2002, 639 págs.

¿Podrá evitar la fuerza de la cultura el choque de civilizaciones? La realidad de los hechos muestra claramente que hay fuerzas interesadas en promover el choque, bien para destruir al contrario (Oriente Medio), bien para tenerle dominado (Irak) o bien para tenerle simplemente de aliado marginado (Turquía). Europa, en estos casos con mayor lucidez que EE.UU. en los últimos años, prefiere construir o reconstruir puentes culturales en lugar de destruirlos. No sólo ha denunciado la vergüenza del muro que levanta el gobierno de Sharon o la unilateralidad de la guerra de Irak, sino que ha reconstruido el simbólico puente de Mostar que une a musulmanes y serbios de Bosnia, y se atreve a plantear la conveniencia de construir nuevos lazos políticos con la cultura musulmana abriendo un diálogo serio con Turquía con vistas a su posible incorporación a la UE.

En este contexto actual, a la vez trágico y esperanzador, el libro de J. Lomba bucea en los fondos culturales de una Europa en la que judíos y musulmanes, por una parte, y éstos con los cristianos por otra intercambian producciones científicas, filosóficas y literarias. Bien es cierto que este experto en cultura semítica se atiene a una época acotada en el espacio y en el tiempo. Pero también lo es que se trata de una época muy significativa para la historia del viejo continente (véase su libro: *La raíz semítica de lo europeo*, Madrid, 1997). Desde la perspectiva temporal el libro se atiene, en el mar-

co de la instalación de los árabes en la Península Ibérica (711-1492), al desarrollo específico de la cultura musulmana y judía en el valle del Ebro en su más amplio sentido. Desde el punto de vista geográfico, en efecto, la región aludida comprende además del actual Aragón, Cataluña y el Sudeste de Francia. Ciertamente, desde que los árabes llegan a la llamada Frontera Superior de Al-Ándalus, en 714, la época más brillante y de máximo apogeo de dicha región —entendiendo el concepto de «frontera», en este caso, no como línea de demarcación administrativa sino como espacio flexible de lucha e intercambio— la época más brillante de la Frontera Superior, escribe Lomba, «fue cuando se convirtió en reino de Taifas independiente (incluida la breve dominación almorávide) que va de 1018 a 1118, en que es conquistada Zaragoza por Alfonso I. Durante este período se registran más de doscientos nombres de personajes ilustres, musulmanes y judíos, algunos de ellos de primerísima fila en la historia de la cultura y del pensamiento» (p. 79).

Pero la intención del autor no es tanto llevar a cabo una investigación exhaustiva de la cultura de la época, cuanto registrar la producción más significativa en principio, abrir nuevas vías a otras investigaciones posibles y, sobre todo, dejar constancia de un aspecto metodológico relevante en este proyecto, a saber: poner énfasis en el incansable intercambio cultural entre musulmanes, judí-

os y cristianos, por una parte, y, por otra, entre la Península Ibérica y el resto de Europa. Tal es, sin duda alguna, el propósito metodológico que J. Lomba ha formulado en el título de la monografía: *El Ebro: Puente de Europa*. ¿Se reproduce, acaso, en la Frontera Superior la convivencia arquetípica de las tres culturas que se suele referir a Toledo? ¿Tiene tal vez Zaragoza, en esta época, el poder de irradiación cultural que sin duda se reconoce a Córdoba? Es cierto que los cristianos del valle del Ebro reproducen la hostilidad hacia la cultura musulmana que, en líneas generales, tiene lugar en el resto de Al-Ándalus. Pero también lo es que, ante la evidente superioridad de la cultura musulmana en el valle del Ebro, algunos cristianos cultos como Raimundo Martí, Arnau de Vilanova y sobre todo Ramón Llull, «asimilaron de una u otra forma la herencia musulmana». Un caso muy significativo del intercambio cultural es el del judío oscense Moseh Sefardí que, convertido al cristianismo con el nombre de Pedro Alonso, contribuyó decididamente a la transmisión de la filosofía y ciencia árabe a Europa.

Estructurado en dos partes simétricas, el libro desarrolla sucesivamente el *Pensamiento musulmán y judío*, como muestra el subtítulo. La simetría consiste en que las dos partes recorren un itinerario cronológico y teórico paralelo. En primer lugar, en el marco general del islam o del judaísmo, el autor presenta en síntesis la filosofía musulmana o la judía. En segundo lugar, ofrece un estudio panorámico de la filosofía en Al-Ándalus. Y, en tercer lugar, en el contexto general del pensamiento musulmán y judío, J. Lomba diseña y expone con mayor detalle el mapa cultural en la amplia región del valle del Ebro, esto es, el estudio de los autores y obras en las que se ha cultivado tanto las ciencias sagradas, tanto la literatura y las ciencias más en auge (medicina, matemáticas, astronomía, por ejemplo) así como el pensamiento filosófico, sobre todo. Avempace (Zaragoza 1085-Fez 1139) e Ibn Paquda (Zaragoza 1030-1110), son los filósofos, musulmán y judío respectivamente, que representan la cima a la que llegan las respectivas culturas. Y en torno a ellos, al lado de ellos, más allá de ellos, todo un legado de hombres de ciencias y/o de letras, impulsando los más

variados saberes. Quizá se deba a J. Lomba la recuperación de este pensador judío, Ibn Paquda, de la sombra proyectada por Ibn Gabirol y Maimónides, al cual atribuye un saber no encerrado en su comunidad cultural sino abierto a un horizonte universal. Ibn Paquda «leyó obras de todo tipo: judías, árabes, griegas y cristianas, y ello en todos los órdenes del saber: religioso, filosófico, literario, científico e histórico» (p. 397). La celebridad de Avempace, a su vez, le viene no sólo de haber sido el primer introductor de Aristóteles en todo el occidente musulmán y cristiano —siendo en ello un claro predecesor de Averroes—, sino también de su propia producción filosófica y científica. Ambas razones le ha llevado a ocupar un lugar relevante tanto en la historia de la Frontera Superior como en la historia de la cultura en general.

En el capítulo final se justifica la tesis básica de esta excelente monografía: «*El puente de Europa*: las traducciones y el paso de la cultura musulmana y judía a Europa». La exploración de las traducciones del árabe al latín, el estudio de las vías y modos de transmisión cultural de los judíos a Europa, y la descripción de tres escuelas o corrientes de traducción entre los respectivos idiomas —latín, árabe y hebreo— constituyen la base de la tesis a favor de la alianza de las civilizaciones, frente a quienes apuestan por el choque.

Un libro llamado a ser, por lo tanto, un clásico en su tema, porque además del mapa bien trazado sobre el pensamiento musulmán y judío, proporciona valiosos instrumentos de trabajo para emprender viajes exploratorios por territorios ya marcados o simplemente sugeridos. Me refiero a la amplia Bibliografía —unas 40 páginas— y a los dos Índices —onomástico y de lugares— con los que finaliza la monografía.

Es cierto que Joaquín Lomba, profesor Emérito en la Universidad de Zaragoza desde hace un año, no es un fenomenólogo. Pero ha sabido explorar el «mundo de la vida» (intelectual) entre musulmanes y judíos en una época en la que la convivencia con los cristianos atravesó distintas etapas históricas. Ha sabido buscar en el pasado determinadas raíces de la cultura europea, con el fin de contribuir no sólo a la construcción de la nueva Europa, sino también a la creación de nue-

vas alianzas con otras culturas, sobre todo con la cultura árabe, de la que Europa ha sido opresora colonialmente (Jean Daniel). Es lo que le lleva a afirmar que, por lo que se refiere a España, somos musulmanes como somos romanos, visigodos o cristianos. Una tesis que defiende en una entrevista reciente, con ligera variación, el escritor judío

Amos Oz: «Existen muchos genes judíos en las culturas ibéricas, y muchos genes ibéricos en la cultura judía». Es la tesis que busca bases para la alianza entre civilizaciones, en lugar de apostar por lo conflictivo entre ellas.

Eduardo Bello

SOLANA DUESO, J.; BURGOS DÍAZ, E.; BLASCO AZNAR, P. L. (eds.): *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza / Institución «Fernando el Católico», 2004, 691 pp.*

No siempre se tiene ocasión y, sobre todo, la motivación suficiente para sumarse al homenaje a una persona por el papel jugado en la sociedad. En el caso presente, la ocasión se me brinda al poder adherirme al reconocimiento que del profesor Joaquín Lomba Fuentes, expresan los colaboradores de este libro. Y en cuanto a la motivación, se trata de una razón emotiva por el recuerdo de quien fuera excelente profesor mío, cuando estudié Filosofía —cuya especialidad él acababa de crear— en la Universidad de Murcia.

El hilo argumental que une a los diferentes trabajos que configuran el libro no es otro que la línea o líneas de la actividad docente e investigadora de J. Lomba, a saber: «La filosofía antigua y medieval, con especial dedicación a la filosofía árabe y judía de Aragón, y a las consecuencias de este pensamiento para la formación de la cultura europea». Esta es la pauta señalada por los editores, como puede leerse en la «Presentación», a los colaboradores de la publicación, en reconocimiento a la actividad desarrollada por el profesor. Buena muestra de ello lo constituye la «Bibliografía de Joaquín Lomba» (pp. 679-687), que figura al final del libro. De los ciento treinta artículos y ponencias y de la amplia veintena de libros cabe destacar al menos dos que indican con insistencia la línea antes señalada. Me refiero al libro reseñado en las páginas que preceden a éste, *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío* (Zaragoza, 2002) y a otro anterior, *La raíz semítica de lo europeo* (Madrid, 1997). Pero como las raíces históricas de lo europeo no son sólo semíti-

cas, J. Lomba tampoco ha olvidado los genes griegos que lo constituyen. De ahí otro libro, actualmente en prensa: *El mundo, tan bello como es. Filosofía del arte griego*. Una línea de investigación que inicia en los años ochenta, cuando publica varios trabajos como por ejemplo: *El oráculo de Narciso. Lectura del poema de Parménides* (1985, 2ª ed. 1992).

La estructura del libro gira, pues, en torno al hilo argumental, que va siguiendo las diferentes fases de la historia de la filosofía. Se complementa este criterio cronológico con otro sistemático, para dar entrada a trabajos sobre filosofía del arte y, finalmente, sobre filosofía moral y política. Referidos a la filosofía antigua, se escribe sobre la contestación a la teoría platónica del arte figurativo (S. Echandi), Prometeo en la antigua Grecia (E. Frutos), el tiempo en Agustín (R. Gabás), el ser en Aristóteles (A. García Marqués), el tiempo del sabio en Séneca (I. Méndez), *Medea* o la filogenia de Eurípides (J. Solana) y la filosofía eléctico-socrática (S. Vegas). Sobre filosofía y cultura medieval: la ciencia experimental en Bacon (D. Aísa y F. Bartol), el corpus marsiliano (B. Bayona), una muestra del *kalam* cristiano (J. P. Monferrer), Ibn Masarra gnóstico y místico (R. R. Guerrero), Ibn Badjdja y la farmacología (J. Ricordel), mártires mozárabes aragoneses (W. Rincón), Cristiandad, Islam y Judaísmo (C. A. Segovia).

Desde la perspectiva de la filosofía moderna el lector encuentra estudios como Judaísmo e Islam en Servet (A. Alcalá), la realización de don Quijote

te (J. Chozza), razón y fe en Maimónides y Spinoza (E. Gómez), el uso de Séneca en Bruno (M. A. Granada). Desde la contemporánea: de la lectura habermasiana de Heidegger (J. L. Arce), mujer y cristianismo en Nietzsche (E. Burgos), una explicación científica de la subjetividad (A. Carreras), la mirada crítica de la filosofía (D. Innerarity), la paradoja del conocimiento histórico (I. Izuzquiza), la sombra del eclecticismo (A. Longás), una lectura orteguiana de Husserl (R. Lorenzo), sobre la *Lectura el Poema de Parménides* (M. Martínez Gamarra), Renan como perspectivista (Jaime de Salas).

El epígrafe «Filosofía del arte» contiene ensayos sobre cosmos, música y mundo digital (L. Colomer), el teatro de Schönberg (E. Fubini), el arte en clave fenomenológica (M. C. López), la música absoluta en Schopenhauer y los románticos. Sobre «Filosofía moral y política»: la invención de la democracia (E. Bello), Eudaimonía, Beatitud, Saad, Felicidad (P. L. Blasco), la rehabilitación de Aristóteles por H. Jonas (J. M. Gómez-Heras), la Utopía libertad en Russell y Rawls (J. L. Rodríguez).

Ante la dificultad de espacio para mostrar la aportación de cada trabajo o ensayo, creo que la relación de autores y temas constituye un mosaico, bien organizado por los coordinadores del libro en cuanto a la composición de colores y líneas, muy expresivo del justo reconocimiento tanto a la figura como a la obra del profesor Joaquín Lomba. Acerca de la actitud de éste con relación a los alumnos y colegas que se le han acercado en demanda de orientación o consejo, escribe Javier Delgado unas páginas, sinceras, afectuosas, reconocidas —que otros podríamos ratificar con nuestra firma igualmente—, que titula «*Joaquín Lomba y el acogimiento intelectual*». Séame per-

mitido transcribir algunos párrafos: «Joaquín Lomba es un hombre que practica una virtud que yo llamaría *virtud del acogimiento intelectual* [...]. Mi impresión es que esta virtud que practica Joaquín Lomba tiene mucho que ver con un tipo de disponibilidad intelectual que se nutre de una gnérica disponibilidad cordial, más que del cálculo (por otra parte, perfectamente aceptable) del intercambio académico.

«Gracias a esa virtud he encontrado siempre en Joaquín Lomba respuestas concretas a mis búsquedas en el mundo de la espiritualidad judía y musulmana, sin otro requisito previo que mi propio interés por esos temas. Respuestas de las que incitan verdaderamente a estudiar y a profundizar en un asunto, no de esas otras (no inusuales entre los especialistas) que tienden sutilmente a disuadir al imprevisto interlocutor de una aproximación mayor al objeto [...]. Es por eso la *virtud del acogimiento intelectual* una virtud cuya práctica requiere una delicadeza moral que apenas queda expresada con la noción de *generosidad* y para la que acaso sirva más el término *desprendimiento*. Quien la practica es, esencialmente, una persona *desprendida*: no espera nada a cambio de lo que entrega, lo que convierte esa entrega (en este caso información u orientación intelectual) en un regalo» (pp. 675-6).

Un regalo para sus alumnos ha sido la dedicación docente del profesor Joaquín Lomba, un regalo también ha sido para sus colegas su actividad investigadora. Los ensayos publicados en este libro, formulados como obsequio de reconocimiento en ambos casos, se convierten asimismo en un regalo inesperado para los lectores.

Encarna Moya

SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1998, 154 pp.

«El resentimiento en la moral» es publicado en su versión definitiva es 1915, pero no aparece traducido en español, por la editorial Caparrós, hasta 1933; es felizmente reeditado en 1998. Esta obra es considerada una obra menor de Max Scheler,

pero solo podemos decir eso en cuanto a su extensión, pues constituye una obra de crítica de gran profundidad y finura intelectual en la comprensión no solo del fenómeno psicológico del resentimiento — y sus consecuencias — y el error de Nietzsche

al aplicarlo a la moral cristiana, sino sobre todo de las bases morales de la Modernidad.

Este ensayo se articula frente a la acusación de Nietzsche de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano «son la más fina flor del resentimiento». Scheler felicita a Nietzsche por su profunda aportación al origen de los juicios morales de valor, reconoce que ha comprendido perfectamente la esencia de resentimiento, pero que ha errado de lleno al situarlo en la raíz del amor cristiano.

Una vez planteada la cuestión, Scheler se centra en el análisis de la «unidad de vivencia» que designa resentimiento. La represión de ciertas emociones y afectos, normales en sí mismos y propios de la naturaleza humana, como son el impulso de venganza, el odio, la envidia, la ojeriza... por el sentimiento de impotencia resultante de no poder darle cumplimento, ya por debilidad ya por temor, conducen al enconamiento de esos sentimientos negativos en el interior del sujeto, dando lugar a un grave error del sujeto —individual o colectivo— en la aprehensión de valores —y su jerarquía— y en los juicios de valor.

Scheler hace un magistral análisis de los procesos de formación del resentimiento a partir de las emociones y afectos anteriormente citados. Sin duda aquí el autor se gana el respeto del lector, por si cabía alguna duda; analiza ciertas formas típicas de «peligro de resentimiento» ante las que no cabe otra cosa que asentir. También describe algunas situaciones que tienen en su raíz el resentimiento, como «todo modo de pensar que atribuye una fuerza creadora a la mera negación y crítica», o algunas tendencias de las «almas románticas»; actitudes y discursos que expresan la estructura formal del resentimiento: «Se afirma, se pondera, se alaba algo: A, no por su íntima calidad, sino con la intención —que no es verbalmente expresada— de negar, de desvalorar, de censurar otra cosa, B. A es esgrimido contra B» (p. 45).

Una vez caracterizado el resentimiento, este se ve claramente como una de las causas de los juicios morales falsos, fundados a su vez en errores de valoración. El conflicto entre el «querer» realizar un valor y la impotencia de «no poder» adquirirlo hace surgir una tendencia en la conciencia a

«rebajar» ese valor querido, negando el valor positivo de ese bien; este proceso psíquico no es más que la historia de «*la zorra y las uvas verdes*», como no puedo conseguir las uvas, pues digo que no están tan buenas, están verdes. Nótese aquí que no hay una «falsificación de los valores», sólo un desvaloramiento cuyo motivo puede ser evitar la burla o rebajar nuestra desgracia. Pero hay, según Scheler, otro motivo más profundo y con consecuencias más importantes, y es que así se resuelve ilusoriamente el conflicto entre el apetito y la impotencia; y así baja el grado del «dolor» ante ella, pareciéndonos motivado nuestro deseo. Esta nueva forma de sentir nos lleva a cambiar nuestro discurso y sobre todo nuestro juicio. De esta forma, el resentimiento unido a esta ley psíquica de «*la zorra y las uvas verdes*» nos lleva a 1) una imagen objetiva del mundo, 2) un odio a la existencia de dichos valores positivos no conseguidos y 3) un error en el sentimiento valorativo, lo que Nietzsche llama «falsificación de la tabla de valores», que no es otra cosa que la inversión de los valores, esta es la «sublime venganza» de la que habla Nietzsche, el rico, el noble, justo ya no son objeto de envidia, sino de lástima...

Llegados aquí, se revela el efecto principal del resentimiento: cuando «se convierte en el definidor de toda una moral», y es cuando Max Scheler hace la pregunta central del Libro: «¿En qué medida ha cooperado el resentimiento primero en la estructura de la moral cristiana y, luego, en la de la moral moderna burguesa?». Las tesis de nuestro autor que demostrará en los dos capítulos siguientes respectivamente son, por un lado, que «los valores cristianos son susceptibles con extraordinaria facilidad de transformarse en valores de resentimiento» y lo han sido de hecho, «pero que la semilla de la ética cristiana no ha germinado sobre el suelo del resentimiento», y por otra parte «que la semilla de la moral burguesa, que comenzó a desplazar a la cristiana desde el s. XVIII hasta que llevó a cabo su acción suprema en la Revolución Francesa, tiene su raíz en el resentimiento» (p. 59).

Scheler nos deleita con un extenso análisis del «Eros» griego y del amor cristiano y de cómo estas concepciones repercuten en los sistemas

metafísicos respectivos. Sólo me fijare aquí en el aspecto esencial para no alargarme demás. Mientras que el «Eros» es un «apetito», una «necesidad», de la esfera sensible, el amor cristiano se encuentra en cuanto al valor por encima de la razón y es «una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida impulsiva natural» (p. 62), más la diferencia específica del amor cristiano —lo que constituye el escándalo para los griegos— es la inversión de la dirección motriz del amor, esto es, que para los griegos el amor es una tendencia desde «lo inferior» hacia «lo superior», del «no ser» al «ser», del «amante» al «amado», mientras que el amor cristiano es un descendimiento de «lo superior» a «lo inferior», de «lo noble» a «lo innoble», de «lo rico» a «lo pobre», y es precisamente en esta humillación, en este abajamiento, en este perderse a sí mismo donde se gana la vida, en contraposición a ese miedo a perder la vida en la Antigüedad. Este es el escándalo: que Dios muera en la cruz por el hombre. El amor entendido así, no es una necesidad, ni un aspirar, sino una donación gratuita. El acto de amor es el valor mismo. Esta concepción del amor se refleja en la idea de Dios, este ya no es el «ser perfectísimo que se piensa a sí mismo» y mueve al mundo porque es querido por él, sino un Dios personal creador que ama al mundo. De esta forma, se rompe el viejo axioma de amar a los buenos y odiar a los enemigos, todos son dignos de amor, es más: el verdadero amor se muestra en el amor al enemigo.

Scheler no encuentra aquí ningún tipo de resentimiento, causa de esta inversión. Pero continúa comparando dos formas de producirse este «descendimiento» a «lo inferior», por un lado, la cristiana, como un desbordamiento de la propia vida, como una superabundancia de vida que se pierde a sí misma para encontrarse, y por otro lado una forma de descendimiento que halla su punto de partida en la «fuga de sí», «la angustia de contemplarse a sí misma y ver su inferioridad, le empuja a entregarse a otro, solo porque es *otro*, y no por causa de sus valores positivos, porque meramente es un *no-yo*» (p. 74), esto es el altruismo. También caracteriza dos formas de ascetismo rastreando resentimiento en ellas, este es encontra-

do en aquella forma que resulta de la impotencia de alzarse con unos valores deseados, y por tanto se renuncia a ellos; esta forma no es la cristiana, como lo pone de manifiesto Scheler.

La obra llega a su madurez definitiva cuando se enfrenta con Nietzsche: Nietzsche se equivoca porque ignora la esencia del amor cristiano y porque comete un error filosófico: mide con una falsa medida valorativa.

Lo primero ocurre por el cristianismo fuertemente degenerado en el que vivió, y por confundir al cristianismo con el sucedáneo moderno de este: la filantropía universal. Ignora que el «hombre cristiano» y la «comunidad cristiana» están radicadas en el *reino de Dios*, por lo que el amor y los demás preceptos van dirigidos al hombre como miembro de éste, y de esto se sigue que desbordan los ordenes de la vida humana. La vida vale en cuanto «constituye una escena para la aparición del *reino de Dios*». Nietzsche, al medir (la medida de máxima cantidad de vida) los valores cristianos con algo que ellos rechazan expresamente, yerra por completo; además, apunta Scheler, la idea de bien no puede ser reducida a un valor biológico.

Finalmente, analiza largamente el fenómeno de la «moderna filantropía universal», y es aquí donde la crítica de las bases morales de la modernidad se torna más feroz: la filantropía moderna se articula como protesta frente al amor de Dios —y por tanto a la unidad entre amor de sí mismo y amor al prójimo—, el amor se dirige al género humano abstracto, como «ente colectivo», dejando de ser el amor un acto y un movimiento para convertirse en un sentimiento estático. Cambia también el valor del amor, de la salvación del alma amante —como miembro del reino de Dios— y su dirección a la promoción del bien común. Scheler coincide con Nietzsche en señalar este amor como expresión de una vida decadente, «el núcleo del movimiento moderno de la filantropía universal se funda en el resentimiento, es un contraimpulso contra las minorías dominantes en posesión de los valores dominantes, la *humanidad* es meramente un pretexto esgrimido contra el objeto odiado. La filantropía es la expresión de una reprimida repulsa frente a Dios». Scheler se extiende en demostrar

estas polémicas tesis, analizando a su vez distintas tendencias modernas, como el amor a la patria, ideas ilustradas, máximas morales... y, en particular, lo que él llama «desviaciones de los valores en la moral moderna». En definitiva, Scheler sigue a Nietzsche en la crítica de la moral moderna, como

una «falsificación de la tabla de valores», pero se aleja de él en la identificación de aquellos con la moral cristiana y en el supuesto origen de aquellos en estos.

José Miguel López Molina-Niñirola

STEIN, Edith, *El problema de la empatía*. Prefacio, traducción y notas de José Luis Caballero. Madrid, Trotta, 2004, 141 págs.

Esta obra de Edith Stein, recientemente traducida por vez primera a nuestra lengua con gran precisión terminológica por José Luis Caballero, corresponde a las partes II, III y IV de su Disertación doctoral «El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su consideración fenomenológica», que fue leída en la Universidad alemana de Friburgo en Agosto de 1916 bajo la dirección de Husserl; la parte I, no conservada, es la que trataba del desarrollo histórico.

El interés de la joven Edith por el problema de la empatía le vino del Semestre que Husserl dedicó al tema «Naturaleza y Espíritu», a lo largo del cual advirtió ella alusiones dispersas al respecto (como también se encuentran en el primer Volumen de *Ideen* de 1911), sin llegar a su tematización expresa. Sin embargo, entiende que el tratamiento de la donación fenomenológica de las vivencias ajenas es sumamente fecundo para poner de manifiesto la constitución del individuo psicofísico-espiritual y para cimentar la metodología comprensiva de las Ciencias del Espíritu, lo cual habría de marcar la trayectoria posterior del pensamiento de Edith Stein. El maestro aprobó con agrado el título de la Tesis, que logró una brillante defensa. Más adelante el propio Husserl dedicaría al tema una mayor atención en el II Volumen de *Ideen*, que entregó a su Asistente E. Stein para su revisión, en la V de las *Meditaciones cartesianas* y en los tres volúmenes sobre *Fenomenología de la intersubjetividad*.

Era una cuestión recurrente ya en autores contemporáneos, como Lipps, Scheler o Múnstemberg, en contextos primariamente estéticos o bien epistemológicos, pero en todo caso restringiendo indebidamente el fenómeno a otros fenómenos afines o

no expresivos de su esencia, aun siéndole eventualmente concomitantes. Nuestra autora opone a los anteriores planteamientos el carácter originario de la empatía, que nada sabe de la amalgama entre la vivencia propia y la ajena (Lipps), ni de la indiferenciación de las vivencias antes de atribuírselas a uno u otro sujeto (Scheler), ni de su limitación a los actos voluntarios (Múnstemberg). Este carácter originario del fenómeno implica un saber inmediato —todavía no objetivado ni expresado mediante un concepto abstracto— de la vivencia ajena como ajena y a la vez la autoconciencia irreductible a ese saber y asociada a él.

En la empatía concurren simultáneamente en el otro un movimiento corpóreo, un acto o un estado anímico y su identidad como sujeto. No son tres capas separables, sino una única realidad subjetual que se dispone en tres círculos concéntricos, desde el yo puntual, arraigado en su sí mismo, a las vivencias en las que se manifiesta y a las exteriorizaciones corpóreas, congregadas a su vez en el yo. Justamente la disposición de los tres niveles en torno al yo es lo que asemeja al otro presente en la empatía al propio yo que empatiza, pero es también lo que los hace inconfundibles. Esta singularidad del yo lo aleja a la vez del sujeto trascendental moderno, entendido como mero punto subjetivo de unidad indiferenciada, ya que es un yo que *es* antes de comparecer conscientemente como primera persona, que *posee un carácter individuante*, psíquica y ontológicamente diferenciado, tal que impregna todas sus vivencias, y que *convierte al cuerpo en subjetividad viviente*, no reduciéndolo a su cara física externa, como un cuerpo entre los otros.

Por otra parte, el lado no manifiesto en la empatía se diferencia del lado oculto en las cosas externas en que no es reversible con el lado manifiesto. Así, el cuerpo vivo está ya en movimiento cuando lo percibo, sin que pueda asistir a su hacerse viviente; su temporalidad psíquica anuncia que su presente viene precedido de un trasfondo psicofísico y vivencial, que no puede venir a presencia, y el yo ajeno, que se hace presente como un tú, está anclado en una ipseidad, que no se revela en tanto que tal. En esta no transparencia del otro —distinta de la no transparencia de las cosas mundanas— reside la imposibilidad de su objetivación *qua talis*.

Comparecencia y no transparencia que Stein traslada del individuo a la comunidad, la cual, al no ser una realidad sustantiva, se va formando en el curso de la empatía interindividual, pero, a la vez, al no agotarse en su hacerse presente, funda unas pertenencias constitutivas para los sujetos antes de volverse conscientes. Se prefiguran, así, las características de la persona, que serán el eje de las obras posteriores. La comunidad ofrece ciertamente a las personas ámbitos de desenvolvimiento que ellas por sí solas, dispuestas en serie, no podrían hacer aparecer, pero, a la vez y paradójicamente, la comunidad no es sin las personas de las que se nutre.

Otra implicación de la empatía es que a través de ella se revelan los valores en los que se basan personalmente el querer y el obrar del otro. «Toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimental; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato

de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuras» (p. 126). Así pues, cada dominio axiológico está en correspondencia con un estrato distinto de la persona, distinto jerárquicamente de los otros en duración, altura o profundidad. Y también el arraigo de la comunidad varía según el nivel personal implicado en la vivencia de valor que la funda; ocurre, de este modo, que la jerarquía de los valores se mide por su aptitud para fundar desde ellos la vida en común. La influencia de Scheler es patente en este punto, aunque Stein destaca más explícitamente la inseparabilidad entre la conciencia axiológica y la constitución de comunidad.

Por último, también el papel básico de la empatía da un nuevo giro a la metodología de las Ciencias culturales e históricas —de acuerdo con la temática inaugurada por Dilthey—, en tanto que el significado que caracteriza al objeto de estas Ciencias procede fenomenológicamente de la penetración en las vivencias ajenas, expresivas de una fuente personal, y de la formación subsiguiente de las comunidades de pertenencia. Pero lo que aquí aparece como un corolario de la tesis central será tratado monográficamente en la obra steiniana, no traducida, de 1922 *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Contribución a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu).

Urbano Ferrer Santos

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio: *Historia de la Fenomenología en México, Morelia (Michoacán), Jitanjáfora M° Relia Editorial – Red Utopía A. C., 2003, 479 pp.*

Constituye un verdadero placer sostener entre las manos este pequeño tomo de esmerada confección artesana y recorrer sus páginas, bellamente editadas con numerosos detalles de sencillo gusto, aprovechando las últimas tecnologías; en verdad, la obra nos entra por los ojos y, casi, por las yemas de los dedos. Pero es, sin duda, su lectura lo que más

satisface, cuando se comprueba que en tan cuidado volumen cumplidamente se nos ofrece lo que el título, rotundo, promete en la cubierta. Esta *Historia de la Fenomenología en México*, cuyo autor, por suerte para nosotros, habla desde dentro mismo de lo que nos cuenta, es un trabajo que merece ser recomendado vivamente por varios conceptos.

A quienes se interesan por la filosofía contemporánea o las corrientes actuales de la filosofía en general y a quienes interesa la fenomenología en particular; a quienes se acercan a la filosofía o el pensamiento como una forma cultural entre otras y a quienes se ocupan con ella por algo más que eso; a quienes conciben la *historia* de la filosofía ante todo como filosofía y a quienes en ella no buscan sino informaciones contrastadas y una exposición fidedigna de los hechos; a quienes consideran que la filosofía en español o el pensamiento hispánico merecen, al menos, tanta atención como la que prestamos a la que se elabora en otras lenguas; a quienes creen, a este respecto, que es de un pensamiento hispano-americano de lo que se trata y a quienes prefieren hablar de una filosofía latinoamericana; o a quienes, sencillamente, les atrae el rico y complejo mundo cultural del México reciente, este libro tiene algo que contarles, pues algo de todo ello podemos encontrar en esta exposición amena y rigurosa que Antonio Ziri3n hace de lo que, a lo largo de d3cadas, ha ido dando de s3 en M3xico ese nuevo estilo de hacer filosof3a que tuvo su arranque en los comienzos del siglo XX con la obra de Edmund Husserl.

Se pueden situar los inicios efectivos de la fenomenolog3a en M3xico en torno a dos nombres destacados de la filosof3a mexicana: uno, en positivo, Antonio Caso (1883-1946), y otro, en negativo, Jos3 Vasconcelos (1882-1959). En la fenomenolog3a, Caso vi3 ante todo un magnifico aliado en su lucha contra el positivismo, que era algo as3 como la filosof3a oficial del r3gimen en M3xico, y esto, aparte algunas lagunas en su conocimiento, llev3 a Caso a una visi3n unilateralmente cartesiana y trascendental de la fenomenolog3a. En cambio, Vasconcelos no se mostrar3a menos contrario a la fenomenolog3a, a la que rechaza por intelectualista, que al propio positivismo. As3 que son, por eso, otras figuras, como Samuel Ramos (1897-1959) y Jos3 Romano Mu3oz (1893-1967), del grupo reunido en torno a la revista *Contempor3neos*, quienes van poniendo las bases del establecimiento, m3s o menos firme, de la fenomenolog3a en los 3mbitos acad3micos de M3xico antes de la llegada de los exilados espa3oles. En lo que a Samuel Ramos se refiere, no es en *El perfil del hombre y de la cultu-*

ra en M3xico (1934), considerada su obra fundamental para la justificaci3n de una «filosof3a nacional» mexicana, sino en su gran esbozo de una antropolog3a filos3fica, *Hacia un nuevo humanismo* y en algunos de sus *Estudios de est3tica* y en la *Filosof3a de la vida art3stica*, en donde se puede considerar que hay genuinos y originales planteamientos fenomenol3gicos, en los que se traslucen influencias de Scheler, Ortega, Heidegger o Hartmann. Posteriormente, en el amplio grupo de disc3pulos de Antonio Caso, destacar3 Eduardo Garc3a M3ynez (1908-1993), por la presencia que tiene Husserl en sus importantes trabajos sobre l3gica jur3dica.

En tanto que *filosof3a en espa3ol*, pensamiento hisp3nico o hispano-americano, esta *Historia de la Fenomenolog3a en M3xico* nos brinda la ocasi3n de recontar y reconsiderar, desde el original punto de vista de su conexi3n m3s o menos directa con el movimiento husserliano, algunos episodios tan destacados de la historia de las ideas en el M3xico contempor3neo como el debate en torno a la «mexicanidad» o la singular experiencia intelectual que propici3 la acogida de un nutrido grupo de escritores y profesores espa3oles exilados tras la derrota de la Rep3blica en 1939. Aunque, como afirma Ziri3n, ni la fenomenolog3a la llevaron a M3xico los exilados espa3oles, ni fue fenomenolog3a todo ni lo principal que llevaron, lo cierto es, desde luego, que sin su contribuci3n 3sta no habr3a alcanzado en M3xico el grado de institucionalizaci3n y de prestigio que lleg3 a tener, dentro y fuera de la cultura acad3mica, ya fuese como una disciplina met3dica rigurosa, m3s respetada que realmente conocida o cultivada, ya como paso obligado hacia las filosof3as existenciales, que, en general, tuvieron una difusi3n mucho m3s amplia. Como contribuci3n a la fenomenolog3a mexicana, la aportaci3n m3s sobresaliente de entre los exilados espa3oles, por su volumen, por su calidad y por el influjo que tuvo, es, sin duda, la de Jos3 Gaos (1900-1969), que acu3n3 para este grupo la afortunada denominaci3n de los «transterrados». Tamb3n cultivaron, o rondaron de una manera u otra, la fenomenolog3a autores como Joaqu3n Xirau (1895-1946), en trabajos expositivos como *La filosof3a de Husserl* y en obras de un pensa-

miento más personal como *Amor y mundo*, y otros miembros de este grupo como Luis Recaséns Siches (1903-1997), Eduardo Nicol (1907-1990) o Juan David García Bacca (1901-1992), que viviría en México tan sólo unos pocos años antes de trasladarse finalmente a Venezuela.

En cuanto a la discusión sobre el «ser mexicano», si hay una corriente que haya desempeñado en ella un papel de primer orden, aunque quizá de una manera un tanto subterránea, ésa es la fenomenología. Aquí es obligado mencionar aportaciones fundamentales de algunos miembros del llamado grupo Hiperión, que, con el impulso de J. Gaos, inicia su andadura en 1948, como Emilio Uranga (1921-1988) y su *Análisis del ser del mexicano*, o Jorge Portilla (1919-1963) con su originalísima *Fenomenología del relajó*, de quienes se suele mencionar más a menudo la influencia de las filosofías existencialistas. También a este grupo pertenece Luis Villoro (1922), con quien, señala Ziri6n, «la asimilaci6n reflexiva de la fenomenología llega a su madurez en México». Un entrecruzamiento éste, el de la fenomenología con la cuesti6n del ser del mexicano, sobre el cual, por entre las múltiples explicaciones históricas posibles, que aluden por lo general a determinados rasgos históricos de la idiosincrasia cultural de la sociedad mexicana, Antonio Ziri6n aventura su propia hipótesis histórico-filos6fica, que apunta, más bien, a razones atribuibles al carácter de «disciplina con amplias y hondas colindancias y coincidencias con “las ciencias humanas o los sectores de la cultura objeto de estas ciencias”», con el que venía ya revestida la fenomenología cuando llega a México. Al fin y al cabo, como se irá viendo en el propio desenvolvimiento del debate, la cuesti6n del ser mexicano no es ni más ni menos que una forma de plantearse la cuesti6n misma del ser humano.

Y en tanto que *fenomenología*, aunque pudiera considerarse que los trabajos de los que esta *Historia* hace un exhaustivo repaso conformarían una contribuci6n más bien local y modesta —pues, en verdad, en muchos casos se trata de textos fundamentalmente expositivos, más que de obras de investigaci6n fenomenológica y, como afirma Ziri6n, tan sólo unos pocos de los autores tratados podrían ser considerados fenomenólogos—, no

obstante, la obra que reseñamos viene a ser una sugerente invitaci6n a entrar en la fenomenología por estos senderos presuntamente periféricos. Así, por ejemplo, cuando se discute el sentido en que «la palabra “fenomenología”» fue, primero, adoptada, y luego, desechada, por Alfonso Reyes (1889-1959) para designar, en *El deslinde*, el instrumento o «método» con que llevar a cabo la previa demarcaci6n de la literatura respecto de la no-literatura, necesaria para esos *Proleg6menos a la teoríá literaria*. En este sentido, la cuesti6n de la equívoca recepci6n de la fenomenología en México como un simple método se convierte, precisamente, en uno de los temas centrales de esta historia, en el que Ziri6n se ve forzado a emplearse a fondo. A decir verdad, aunque no haya faltado quien ha querido explicar esa modestia de la aportaci6n de México a la fenomenología por alguna indisposici6n específica de la cultura mexicana para el arraigo de la fenomenología, lo cierto es, más bien, que las dificultades y los equívocos que han rodeado lo que se podría llamar la «recepci6n» de la fenomenología en México no han sido, en definitiva, mucho mayores ni por completo diferentes de las que han venido acompañando a la obra de Husserl en todo momento, allá donde ésta ha encontrado eco. Por eso, en esta historia de la fenomenología en México habían de tener su lugar también aquellos que muestran un rotundo rechazo, cargado en algunos casos de incomprensi6n, hacia la filosofíá fenomenológica, como el caso de Vasconcelos.

Partiendo de que la misma definici6n de qué sea propiamente fenomenología es una cuesti6n —hasta cierto punto— abierta y de que el movimiento fenomenológico ha mostrado desde sus inicios una pluralidad tan amplia que ha llegado a ser proverbial, Antonio Ziri6n ha tenido muy claro que, sin pretender emitir dictamen alguno sobre este punto, para los efectos de la historia que él se propone contar resultaba indispensable decidirse por algún criterio y que éste tenía necesariamente que ser el de lo *husserliano*, entendido esto, eso sí, en el sentido generoso de todo aquello que, de manera reconocible, pueda remitirse a Husserl como origen. Con ello la obra delimita más estrictamente su ámbito propio, pues se trata, como

remarca Ziri6n, de una historia de la fenomenologfa *husserliana* en M6xico, y al mismo tiempo declara abiertamente la perspectiva desde la que se cuenta la historia. El autor, con una acreditada trayectoria de trabajo en la fenomenologfa como investigador y como traductor, no se limita aquf a una mera revisi6n externa de los trabajos que va reseñando, sino que, desde el decidido prop6sito de atenerse al pensamiento husserliano, arriesga los juicios crficos con que pone en su lugar a cada uno de los protagonistas y los hechos del relato. Asf, con esta visi6n filos6ficamente comprometida de lo que es hacer historia de la filosoffa, este libro se convierte 6l mismo en una contribuci6n de 6ltima hora a la fenomenologfa en M6xico hoy.

Todos los episodios aquf mencionados y otros muchos, pues nada que toque al asunto parece haber escapado al autor, son expuestos en cuatro capfculos, que presentan los hechos en un orden que opta por subordinar el rigor cronol6gico estricto a una agrupaci6n de los autores y obras tratadas m6s bien generacional o por etapas: los

pasos iniciales, el impulso que dan los exiliados espa~oles, las aportaciones del grupo Hiperi6n y otros coet6neos y el panorama m6s reciente. Un quinto capfculo, de conclusiones, pone el punto final, por ahora, de esta historia de la fenomenologfa en M6xico, que si, como afirma su autor, ha sido posible «despu6s de todo», entonces, bien podr6 «con riesgo adecuado» darse de nuevo y llegar a producirse, asf, concluye Ziri6n Quijano, «una asimilaci6n madura de la fenomenologfa a pesar de nuestro car6cter, y a6n dirfa tambi6n que, en un sentido, gracias a nuestro car6cter...».

El libro incluye una tabla cronol6gica de los datos biogr6ficos y editoriales m6s significativos, una lista completa de la amplfssima bibliograffa manejada, asf como un fndice anal6tico de nombres y de conceptos muy detallado, que se agradecen en la medida en que facilitan mucho orientarse en todo momento en la lectura y propician su uso tambi6n como obra de consulta.

Jos6 Marfa Mu~oz Terr6n
Universidad de Almerfa