

tiempo, su movimiento irreparable y sin fin. El impulso del arte consiste en transgredir esa fijeza, en quebrantar el arrastre temporal mediante el recurso del presente al pasado. Desde ese movimiento el arte abate no sólo el flujo y la consistencia de las cosas, sino sus condiciones, su nexa causal. También el filósofo, frente a un mundo en el que continuamente se pone de relieve la importancia del hombre de acción, es un acumulador, un receptivo que postpone sus respuestas, que retarda la acción y la palabra.

Entramos, pues, de nuevo en el ámbito de la filosofía, terreno éste en el que Colli disputará largamente con Nietzsche. Dos tesis soportarán el peso de toda una concepción del filósofo y la filosofía que encontramos en esta obra. La primera de ellas niega que la filosofía sea un humanismo. La segunda, que sea posible hacer filosofía desconociendo que fue Grecia su cuna y su principio. Renunciar a los griegos es renunciar no a un modo de hacer filosofía, sino a la posibilidad misma de hacerla, de «re-vivirla». Esto último no puede extrañarnos en un pensamiento que intenta poner de manifiesto desde distintas ópticas la importancia del pasado como reencuentro. No se trata de la vuelta a otro tiempo animada e impulsada por la nostalgia, ni siquiera alentada por el deseo de encontrar en lo que fue soluciones a un porvenir más o menos lejano. El pasado no es lo definitivamente perdido, sino lo eternamente vuelto a vivir: la rueda del tiempo pulveriza los tres momentos del tiempo lineal.

Y, sin embargo, Nietzsche, a pesar de sus tesis sobre el Eterno Retorno, no fue capaz de captar todo lo genuino del talante griego: su Zarathustra está demasiado humanizado por la soledad, dice Colli, contaminado por ese vicio que fue desconocido para los griegos. Tampoco reparó en un distanciamiento esencial entre la vida y la palabra. La propia obra comparada con la propia vida es algo que, para un griego, no vale nada. Ahora bien, su mérito indudable, su intuición genial estriba en haber reconocido en la filosofía presocrática no el alba, sino la expresión pura del pensamiento griego.

Estos son algunos de los puntos fundamentales sobre los cuales Colli polemiza con Nietzsche, le ataca, le desafía. La originalidad de esta obra tal vez estriba en el intento de polemizar con un autor en su propio terreno, a su misma altura y con armas idénticas. El estilo aforístico, el lenguaje original, vivo y directo recuerdan al propio Nietzsche. Sus críticas, no desprovistas a menudo de acritud y de dureza, no son obstáculo para reconocer en Nietzsche un pensador profundo, por eso no pretende redimirlo, pasar por alto sus puntos vulnerables. Porque criticar y atacar a los grandes, escribe Colli, sin por ello ignorar ni dejar de decir que son grandes, eleva nuestra posición y amplía nuestro horizonte. Sólo esos hombres pretenden y merecen ser tratados con severidad.

Esta obra demuestra una vez más que sólo tiene sentido dialogar con un pensador en su propio lenguaje, sin «traducciones» que lo desfiguren y lo conviertan en una presa fácil de reducir. Sólo de esta forma es posible ser justos y mantener el respeto y la distancia que merecen aquellos hombres capaces de enfrentarse a su presente sin la necesidad imperiosa de justificarlo.

REMEDIOS AVILA CRESPO

HUSSERL, Edmund: *Meditaciones Cartesianas* (introducción, traducción y notas: Mario A. Presas), Madrid, Ediciones Paulinas, 1979. 276 págs. (Número 6 de la serie A-I de la colección «Filosofía», dirigida por *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, de la Universidad Pontificia de Salamanca.)

La importante serie de las traducciones españolas de las obras de Husserl se ha visto incrementada recientemente con una nueva versión de las fundamentales *Meditaciones Cartesianas*.

Es ésta la primera completa, pues la preparada por don José Gaos¹ no contenía la Meditación final —la quinta—, que quedó perdida en el Madrid frente de batalla de 1936.

El interés del libro ahora puesto, por fin, al alcance de la generalidad de los lectores hispánicos es extraordinario. Constituye el compendio más apretado de los principios de la fenomenología trascendental, a pesar de que su autor no consiguió nunca darle la última forma que lo convirtiera enteramente en la «obra capital» de su vida².

Su curso es análogo al de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes.

En filosofía es ante todo necesario el radicalismo, la libre decisión de no dejar valer como verdad nunca una sola proposición que no se pueda justificar hasta el fin, es decir, de la que no pueda el filósofo responsabilizarse absolutamente. Este es el decisivo principio que tiene que orientar la elaboración del método y la busca del punto de partida, sin que se dé siquiera por supuesta la posibilidad real de encontrarlos. De acuerdo con él (y el problema de su justificación no es de los menores que la filosofía tiene ante sí), todas las convicciones en que sin examen riguroso se está deben quedar en suspenso y, por tanto, también las ciencias todas, incluida la lógica misma. La idea de la filosofía como ciencia estricta no admite, por ejemplo, que la lógica formal sea empleada como hilo de Ariadna que permita la construcción del cuerpo de la filosofía; al menos no lo tolera antes de que haya sido sometida a una crítica radical.

El radicalismo filosófico orienta inicialmente la investigación, tanto hacia las condiciones que ha de cumplir la ciencia auténtica, extraídas puramente de su idea, cuanto hacia los problemas que este procedimiento trae consigo. Surgen así los fundamentos de una teoría de la evidencia, gracias a la cual es posible luego dirigirse a las presuntas evidencias para distinguir las auténticas y en sí primeras, que sean capaces de quedar establecidas como punto de partida de la ciencia universal.

Husserl afirma, como es sabido, que sólo la evidencia apodíctica, aunque parcialmente inadecuada, de mi propia existencia como subjetividad trascendental es el suelo buscado para la filosofía: la conciencia pura y sus puros fenómenos.

Quien se adentra por primera vez en esa esfera del ser debe, ante todo, recorrerla de modo similar a como el geógrafo explora un país enteramente desconocido. El objeto de la indagación son constantemente las estructuras universales de esa región y, por consiguiente, es necesario añadir al método que nos instala en ella (la reducción trascendental) otro nuevo —no por ello libre en absoluto de relaciones con el primero—: la reducción eidética, que nos enfrenta a esencias.

Esa exploración está guiada en todos sus pasos por el reconocimiento del carácter universal básico de la conciencia: la estructura trimembre *ego-cogito-cogitatum* (la intencionalidad). El análisis intencional recorre todos estos miembros trascendentalmente reducidos, en todas direcciones y en su relación. Así, la Meditación segunda está dedicada a la aclaración de estas cuestiones generales y a las primeras que hacen referencia a los lados noético (*cogito*) y noemático (*cogitatum*), tomados muy ampliamente. En ella se pone de relieve que todos son problemas «constitutivos», últimamente enraizados en la constitución del tiempo interno.

La Meditación tercera estudia la constitución en general, pero como constitución de lo verdadero o lo falso, lo efectivamente real o lo no existente, lo posible

¹ Edmundo Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (prólogo y traducción de José Gaos), México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

² Cfr. Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Hrsg. von Roman Ingarden, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968 (*Phaenomenologica* 25), pág. 59 (carta de 19-III-1930).

y lo imposible, y vuelve, pues, más profundamente, sobre los problemas de la evidencia y la verificación (los que Husserl llama problemas de la razón).

La Meditación cuarta emprende el análisis de la constitución del miembro básico de la intencionalidad aún desatendido: el *ego*. En su marco se anuncia la necesidad de hacer seguir a la «fenomenología estática» —con sus descripciones «análogas a las de la historia natural» (pág. 132 de la traducción comentada)— otra de grado superior: la «genética»; puesto que, de una parte, todos los problemas constitutivos están abarcados en el de la constitución para sí mismo del *ego* monádico, y, de otra, esta autoconstitución tiene el carácter formal de una génesis según leyes (en última instancia, las del tiempo interno).

La Meditación quinta —la más extensa y difícil— defiende a la fenomenología trascendental del reproche de solipsismo, y tiene como objeto mostrar que «el ser en sí primero... es la intersubjetividad trascendental» (pág. 233), si bien la primera ciencia filosófica tiene que ser una egología solipsista. Incluso hace ver que tal egología primera no puede confundirse con la que desarrollan las Meditaciones anteriores —hasta tal punto no es apropiada la acusación de solipsismo dirigida a ellas—, porque todavía el problema estático y genético de la constitución de la alteridad no puede plantearse correctamente más que practicando una nueva reducción dentro de la reducción, que me retraiga verdaderamente a la esfera de mi propiedad o de lo auténticamente primordial en el orden complejísimo de las constituciones. Mientras no se lleva a cabo esta reducción de nuevo cuño, no se abandona la ingenua e injustificada suposición de la alteridad y, en consecuencia, no se está en el único terreno desde el que se la pueda justificar.

Las consideraciones finales de la obra discuten las implicaciones metafísicas —entendiendo por tales las cuestiones últimas y supremas— de la fenomenología trascendental y su peculiar monadología. Y notan todavía que el estado de la ciencia que las Meditaciones exponen es sumamente imperfecto, ingenuo en cierta medida [con «ingenuidad apodíctica» (pág. 227)], no levantado al nivel definitivo que sólo puede ser alcanzado en una crítica del conocimiento trascendental en general, infinitamente reiterable, aunque desde su primer estrato plenamente científica.

El señor Presas ha tomado como texto base para su trabajo la edición crítica publicada en *Husserliana* como volumen primero³. No ha incluido las *Conferencias de París* (el texto leído en la Sorbona por Husserl el 23 y el 25 de febrero de 1929), origen de la obra mayor, pero sí las observaciones críticas de R. Ingarden que Strasser seleccionó, y que parecen ser las que Husserl más apreció entre las que le fueron enviadas por su fiel discípulo polaco inmediatamente después de la primera publicación del libro⁴.

Otros anejos muy útiles de la versión española (adecuados a las reglas de la cuidada colección en que figura) son la introducción, la bibliografía, las notas y los índices.

En la bibliografía encuentro ciertos detalles corregibles: respecto de las obras de Husserl en español, es necesario citar: E. H., *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (trad. Luis Villoro), México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, y señalar que la traducción de Gaos de *Ideas relativas a una Fenomenología*

³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (hrsg. von S. Strasser), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Segunda edición, a cargo de R. Boehm, en 1962.

⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie* (trad. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas), Paris, A. Colin, 1931.

Pura y una Filosofía Fenomenológica (México, Fondo de Cultura Económica, 1949) conoció una segunda edición en 1962, en que sí figuran los suplementos todos de *Husserliana* III tal como aparecieron en 1950, aunque, naturalmente, no los editados por primera vez en alemán en 1976⁵; en cambio, la traducción de Langfelder⁶ no lo es de *Husserliana* X, sino de lo aparecido en el Anuario de Husserl en 1928⁷ (luego carece de los suplementos publicados en 1966).

Respecto de los trabajos acerca de la fenomenología husserliana, creo que hubiera sido muy conveniente mencionar los debidos a ciertos españoles e hispanoamericanos (Ortega, Gaos, Zubiri, Millán, entre otros).

La traducción misma es sumamente minuciosa, muy estrechamente atendida a la literalidad alemana. Ello permite subsanar algún pequeño error del trabajo de Gaos, pero debo decir que conduce a que se eche de menos, en parte, la alta calidad literaria de la versión anterior, e incluso a que disminuya en algunos casos la claridad del sentido. Es conveniente algo más de libertad frente a la letra y a un número no pequeño de fútiles características del estilo de Husserl, precisamente en nombre de la integridad o, siquiera, de la mejor conservación del significado al trasladar su expresión. Baste un ejemplo: nada se gana, sino que se pierde bastante, si se traduce *die leitende Zweckidee*, en vez de por «la idea directriz» (Gaos), por «la idea-fin directriz» (págs. 41 y ss.).

Ciertamente, sería difícil encontrar un libro que presente más problemas a su traductor; pero quizá debieron conservarse ahora algunos evidentes hallazgos que ya traía, en mi opinión, la traducción antigua, y cuya validez no puede quedar en tela de juicio por el hecho de que Gaos se sirviera de un texto que quizá difiriera ligeramente del establecido por Strasser y Boehm (pues es fácil controlar dónde estarían los desacuerdos). Veamos algunas de esas acertadas traducciones propuestas por Gaos que no recoge Presas, y que han sido sustituidas, a mi modo de ver, desventajosamente. Por ejemplo: *Meinung* y *Vermeinung* no pueden distinguirse en castellano si no se recurre a un expediente como «asunción» y «presunción» —no libre, por cierto, de insuficiencias—; *Erfüllung* puede verse mucho más elegantemente por «cumplimiento» o «impleción»⁸, o, también, por «confirmación», que por «plenificación»; muchas veces el par *Sein-Sosein* significa «existencia» y «esencia», mejor que «ser» y «ser-así»; *Leistung* no tiene que ser casi por sistema traducido por «efectuación», porque de lo contrario se da lugar a expresiones apenas inteligibles, que se aclaran si escribimos «obra» (Gaos), «rendimiento», incluso «efecto», o algún giro equivalente.

En cuanto a la versión de *Einfühlung*, creo más exacto el término «intrafección» (Gaos, en *Ideas...*) o «introafección» que «impatía» (Presas), aunque prefero el grecismo «endopatía»⁹.

Para *Leib, Körper y Leibkörper* ofrece Presas un interesante ensayo de tra-

⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (neu herausgegeben von K. Schuhmann), 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (*Husserliana* III, 2).

⁶ Cfr. Edmund Husserl, *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente* (trad., O. E. Langfelder); más: Ivonne Picard, *El Tiempo en Husserl y en Heidegger* (trad., E. Tabernig), Buenos Aires, Nova, 1959).

⁷ «Edmund Husserl's Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausgegeben von Martin Heidegger», en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (hrsg. von E. Husserl), Bd. IX, Halle a. d. S., 1928, págs. 367-498.

⁸ Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* (trad., Manuel G. Morente y José Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1929.

⁹ Cf. su introducción y defensa en: E. Meumann, *Sistema de Estética* (trad., Fernando Vela), Madrid, Calpe, 1924, págs. 97 y s.

ducción, próximo al que Dorion Cairns adoptó en inglés¹⁰: «cuerpo orgánico», «cuerpo físico» y «cuerpo físico-orgánico», respectivamente. Quizá estas expresiones necesitarían aún revisión, pues hay organismos que no son *Leiber* (cuerpos vivientes) y, en cambio, no hay cuerpos orgánicos que no sean también físicos.

Son escasísimos los errores en la nueva traducción. Me parece uno de ellos una palabra en pág. 251, línea 30 —«tales», en vez de «ciertas» o «algunas»—, que cambia el sentido de una importante observación de Ingarden. Asimismo la interpretación demasiado constante de *Fremderfahrung* como «experiencia del extraño» creo que da lugar a equívocos, incluso quizá a errores (véase página 156), puesto que en ocasiones parece indudable que lo correcto sería escribir «experiencia de lo extraño» o «de lo ajeno».

Sí considero erróneas, por otra parte, algunas traducciones, que se encontraban ya en otros trabajos. *Momento* no son «momentos» —así, Morente y Gaos en el libro citado—, sino «elementos», «notas» (Gaos, en *Meditaciones Cartesianas*) o «aspectos»; *das innere Zeitbewusstsein* no debería traducirse por «la conciencia del tiempo inmanente» (como aparecía en el título mismo de la mencionada versión de Langfelder), sino por «la conciencia interna del tiempo».

El traductor recurre también con frecuencia a la invención de neologismos. No niego que algunos estén justificados en vista de la exactitud, pero, en mi opinión, otros son superfluos y excesivamente duros. Por ejemplo de estos últimos: «predadidad», «autodadidad», «dadidad», «consciencialmente», «mediatidad», «vivenciar».

Merecen una discusión algo más detenida dos expresiones que sugiere Presas por primera vez: ha traducido *Paarung* siempre por «apareamiento», y *Sachverhalt*, por «objeto lógico».

En cuanto a la primera, creo absolutamente preferible «parificación» (de *parificatio*), y no sólo estilísticamente. *Paarung*, como Husserl mismo pone de manifiesto, no es únicamente la formación de una pareja o par, sino, además, la de un grupo de pariguales o pares.

Acerca de la segunda, aunque no tenga por demasiado buenas las versiones habituales («situación objetiva» —quizá, la preferible—, «estado de cosas», «hecho») y no sepa proponer otra mejor, creo que tampoco es justa la introducida por Presas. Ante todo, el *Sachverhalt* es, ciertamente, lo juzgado; pero no es la proposición, el juicio lógico (*Satz*), sino su correlato objetivo. No es el sentido del acto de juzgar, sino su objeto¹¹. Es ésta una diferencia descriptiva fundamental en las *Investigaciones Lógicas*, que ya se encuentra en el párrafo 6 de los *Prolegómenos a la Lógica Pura* y que, por ejemplo, se repite por todas partes en la Investigación primera (*Expresión y significación*)¹².

De otra parte, aunque una interpretación distinta de lo dado justificara enteramente llamar «objeto lógico» en sentido propio al *Sachverhalt*¹³, quedaría en pie una segunda objeción fundamental: no sería nunca «el» objeto lógico, sino

¹⁰ Cfr. Dorion Cairns, *Guide for Translation Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 (*Phaenomenologica* 55).

¹¹ Aunque ambas cosas, cuando se vuelve sobre ellas, quizá deban aproximarse en algún sentido, como se ve, especialmente, en *Meditaciones Cartesianas*, párrafo 4, y en *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, párrafo 45.

¹² Véase expresamente de qué se ocupa la lógica pura en el capítulo final de los mencionados *Prolegómenos* husserlianos, o en el párrafo 29 de la Investigación primera. Sólo en cuanto ontología formal estudia las «situaciones objetivas».

¹³ Cfr., por ejemplo, Adolf Reinach, «Zur Theorie des negativen Urteils», en: A. R., *Gesammelte Schriften* (hrsg. von seinen Schülern), Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1921, páginas 81 y ss.

uno entre los objetos lógicos, junto a, por ejemplo, los conceptos y las argumentaciones; es decir: el resto de «significaciones ideales».

Estos reparos críticos no sabrían en modo alguno ser objeción al mérito de la en general pulcra y exacta labor, tan erizada de dificultades, del traductor de las *Meditaciones Cartesianas*. Ya sólo la versión de la última de ellas merece las mayores alabanzas. El conjunto del trabajo rinde un gran servicio a la filosofía en lengua española y se hace acreedor al agradecimiento general.

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

ORTEGA Y GASSET, José: *Sobre la razón histórica*. Revista de Occidente en Alianza Editorial. Madrid, 1979. 237 págs.

Una colección de *Obras de J. Ortega y Gasset* ha aparecido con la publicación de una nueva edición de *La rebelión de las masas*, completada con textos inéditos adicionales, así como el proyecto de publicar ediciones semejantes de *La idea del principio en Leibniz y la Evolución de la teoría deductiva* y de *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. Sin embargo, la novedad más importante es, sin duda, el presente libro *Sobre la razón histórica*, que recoge dos cursos inéditos de Ortega, uno más amplio de 1940 y otro de 1944. En el primero puede apreciarse el camino que lleva a Ortega de obras anteriores, como *Qué es filosofía* —cuyo tema fundamental es la vida como realidad radical y las implicaciones de ello para el pensamiento—, al concepto de razón histórica tal y como se formula en *Historia como sistema*, que enmarca la vida personal dentro de una trayectoria histórica. Por ello se comprende que el autor aluda a *Ideas y creencias* por una parte y a *Apuntes sobre el pensamiento* por otra, donde Ortega desarrolla sus posiciones sobre estos temas. Aunque Ortega vuelva en esa obra sobre temas ya tratados previamente con cierta amplitud, resulta de interés esta formulación nueva de sus posiciones con respecto a cuestiones como el concepto de filosofía, las relaciones ciencia y filosofía, la radicación de la razón en la vida, o las relaciones entre Yo y circunstancia. Por otra parte, subrayaríamos la referencia permanente de Ortega a la historia de la filosofía, particularmente a la filosofía griega, y a Descartes, al que se somete a una notable y pormenorizada crítica desde posiciones vitalistas.

J. S.

MERLEAU-PONTY, M.: *Posibilidad de la filosofía*. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960. Traducción, estudio y comentarios de texto por E. Bello Reguera. Narcea, Madrid, 1979.

Bajo el título *Posibilidad de la filosofía*¹ aparece esta nueva traducción de los Resúmenes de los cursos dados por Merleau-Ponty en el Collège de France desde 1952 a 1960, y que fueron póstumamente editados por C. Lefort en 1968. Con esta segunda versión castellana se pretende no sólo corregir algunos de los errores de la primera traducción (la de Hugo Acevedo, Proteo, Buenos Aires, 1969), sino también ofrecer una introducción al filósofo francés capaz de orientar una lectura actual de su obra.

¹ Como el propio traductor expresa, ha escogido el título puesto por C. Lefort al resumen del curso 1958-59, que, en los resúmenes inéditos originales, carecía de título alguno.