

pensamiento, algo de lo que, a mi entender, se contiene en el personal relato de las experiencias de varios filósofos españoles contemporáneos, pero con el objetivo de “llevarle hacia sí mismo”, de que el testimonio de otros le sirva de materia para nutrir lo que, acaso, él tenga que “decirse a sí mismo”».

Ignacio PEDRERO SANCHO

HUSSERL, EDMUND: *Meditaciones Cartesianas*. Introducción a la Fenomenología. (Edición de Miguel García-Baró. Prólogo de José Gaos. Traducción: José Gaos, Miguel García-Baró). Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985. 236 págs.

El Fondo de Cultura Económica ha publicado una traducción completa de las *Meditaciones Cartesianas* que se suma a la ya existente de Mario Presas (Madrid, Paulinas, 1979; reimpresión: Madrid, Tecnos, 1986).

A las *Meditaciones Cartesianas*, igual que a la *Crisis de las Ciencias Europeas*, dio Husserl por subtítulo el de *Introducción a la Fenomenología*. Ambas nacían, en efecto, de la aspiración del filósofo en los últimos años de su vida a lograr una exposición definitiva de la fenomenología trascendental como filosofía primera. Pero si en la *Crisis* prevalece el análisis y la toma de postura ante la situación espiritual de Europa, las *Meditaciones* responden plenamente al interés sistemático. Por ello, la verdadera obra de referencia de ésta es el primer tomo de *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, la gran presentación inicial de la nueva filosofía. Los casi veinte años que separan ambas publicaciones —las *Meditaciones* se editan por vez primera en 1931 en traducción francesa— se reflejan, más que en variaciones doctrinales, en un desplazamiento de la orientación general: las *Meditaciones* están dominadas por la vocación sintética de contemplar el panorama íntegro de la fenomenología trascendental y de fijar las líneas maestras de su interpretación filosófica última. Lo primero resalta tanto en el esfuerzo por determinar su relación precisa con otros saberes —la psicología pura, las distintas ontologías, la metafísica— cuanto en el examen de sus posibles direcciones: fenomenología estática y genética, egológica y de la intersubjetividad, en ingenuidad apodíctica e incorporando una crítica de la experiencia trascendental. Lo segundo se cumple con la conceptualización de la conciencia pura como mónada y de la intersubjetividad monadológica como el ser primero en sí.

Con todo, el cartesianismo anunciado desde el mismo título no es mera gentileza (recuérdese que la obra procede de las conferencias pronunciadas por Husserl en la Sorbona en febrero de 1929). La exposición, lejos de servirse de principios supremos, sólo toma por supuesto el ideal cartesiano de filosofía, la fundamentación radical del conocimiento, ideal del que deriva la necesidad de orientarla subjetivamente, y no a la inversa: quien

aspire a ese ideal ha de partir de una «absoluta pobreza en el orden del conocimiento» (pág. 38), sólo puede admitir de antemano su propia aspiración. De este modo, la justificación de la «Epojé» se aparta de la presentación un tanto cortante de *Ideas* para vincularse exclusivamente a la idea de la filosofía. Es éste uno de los aspectos de máxima importancia de la obra, cuyo tratamiento ocupa la primera meditación.

Las dos siguientes reconstruyen sumariamente los hitos básicos de la teoría de la intencionalidad, entendida ya de punta a cabo como constitución inmanente del sentido (por ejemplo «este cubo») y del ser (por ejemplo «este cubo existente»). La cuarta, sin embargo, se introduce en terreno prácticamente inexplorado y mucho más complejo, cual es el del polo subjetivo de la intencionalidad, el *ego* de la estructura *ego cogito cogitatum*. Esta cuestión, conocida también como la de la autoconstitución, linda en último término con el problema de la génesis pasiva del tiempo interno, que Husserl tenía por uno de los más difíciles de toda la fenomenología.

Aun así, es la quinta meditación, casi tan extensa como las cuatro anteriores, la que, por afrontar el problema inédito respecto de anteriores publicaciones y crucial de la intersubjetividad, ha marcado el destino de la obra. Con él se trata, en efecto, de dilucidar si la única forma coherente de entender el idealismo fenomenológico es el solipsismo trascendental, tal como ilustres comentadores, con T. Celms a la cabeza, habían anticipado. Pues: «¿Cómo puede un verdadero ser, ser para mí de otro modo que como, por decirlo así, punto de intersección de mi síntesis constitutiva? ¿Es, pues, en tanto que concretamente inseparable de ella, algo mío propio?» (pág. 167).

La exposición de la constitución intencional de otros egos que Husserl realiza desvanece, a su juicio, la apariencia, inicialmente inevitable, de solipsismo, sin quebranto de la tesis idealista trascendental «de que todo cuanto es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de mí mismo, de mi esfera de conciencia» (pág. 220). En ella, que parte de una «Epojé» dentro de la «Epojé» (la que entrega por residuo la esfera de lo primordial o de lo mío propio), juega un papel decisivo la constitución del propio cuerpo vivo en tanto fundamento de la asociación parificadora que toma a ese cuerpo que percibo semejante al mío como el de un ego semejante a mí que justo no puede venir a percepción, que es sólo «apresentado» por aquél. Al pasar necesariamente la constitución intencional de otros sujetos por la constitución del propio cuerpo vivo —al no haber comunicación directa entre las mónadas—, Husserl no puede ya, como en *Ideas*, defender la existencia apodíctica de la conciencia pura sobre la base de la pensabilidad de una «aniquilación (teórica) del mundo» (pág. 48), con lo cual pierde Celms uno de sus más fuertes argumentos.

Esta quinta meditación, en sí misma un modelo de análisis fenomenológico, concluye con un esbozo del horizonte metafísico que trae consigo la tesis de la intersubjetividad trascendental.

No creemos exagerar si afirmamos que esta nueva edición española

honra la calidad teórica y literaria del original alemán. Se basa en la antigua edición incompleta que, también para el Fondo de Cultura Económica, realizó don José Gaos en 1942. Conserva el interesante prólogo que el insigne traductor escribió acerca del sentido de la fenomenología y de su lugar en la historia de la filosofía, así como su versión de las cuatro primeras meditaciones. El responsable de la edición, prof. García-Baró, se ha limitado a corregir ciertos errores, como eran la traducción de *geradegeradehin* por actualmente en lugar de directamente o de explícate por explicitación en lugar de explicata, y a mejorar el final de la cuarta meditación, donde algunas referencias equivocadas del relativo y varias conexiones inadecuadas entre proposiciones deformaban en parte el sentido.

El criterio de respetar lo máximo posible la obra de Gaos ha llevado al editor a mantener opciones dudosas como la de aprehender para el vocablo alemán *erfassen* (págs. 80, 120, 134, 135...). En la concepción de Husserl, la aprehensión se ejerce sobre las sensaciones y para ella se emplea siempre el término *auffassen*, mientras *erfassen*, por contra, se aplica siempre al objeto intencional, que precisamente es captado gracias a esa aprehensión. Así mismo, *verter Erscheinungsweise* como «variante fenomenica» nos parece menos claro que hacerlo literalmente como «modo de aparecer», traducción más próxima a la que el propio Gaos preferirá —«apariencia»— para el término *Erscheinung* en *Ideas*. En ese mismo epígrafe 17 el verbo *erscheint* se traduce por «se presenta», término que, sin embargo, convendría reservar para el aparecer perceptivo.

Son sólo detalles mejorables en un dignísimo trabajo.

Como narra en el prólogo, Gaos perdió su traducción de la quinta meditación al dejar Madrid en 1936. Ha recaído, por ello, sobre el prof. García-Baró la ardua tarea de ofrecer una versión de ella que, siendo fiel al original, resulte comprensible para el lector español. Es nuestra opinión que su trabajo cumple este difícil propósito. A ello contribuye, sin duda, el acierto de sus decisiones particulares. Señalemos, entre otras, la de utilizar «re-presentación» para *Vergegenwärtigung*, que, preservando su oposición específica a «presentación» (*Gegenwärtigung*) dentro del género «re-presentación» (*Vorstellung*) —ahora escrito sin guión—, no incurre en neologismos tampoco aclaradores como «presentificación» introducido por Presas o «actualización» por O. E. Langfelder (*Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente* Buenos Aires, Nova 1959). Su adopción generalizada parece muy aconsejable. Igualmente *Fremderfahrung* cuadra mejor con «experiencia de lo otro» que con «experiencia del extraño», que resulta traducción ambigua. Incluso, en los casos de un otro humano bastaría con decir «experiencia del otro». Las desconcertantes expresiones «esfera de la propiedad» y «aparcamiento», que también utilizaba Presas, son sustituidas con evidente ventaja por «esfera de lo mío propio» y «parificación». Con todo, el verdadero acierto, del que éstos son sólo manifestación, estriba en la asunción, y puesta en obra, de que la única fidelidad auténtica a un texto de esta complejidad lo es a su sentido, no a la

peculiaridad lingüística. Ello brinda la posibilidad de seguir en lengua española el pensamiento de Husserl en este punto decisivo.

Agustín SERRANO DE HARO

MORENO, F., *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm*. F.C.E., Madrid, 1981, págs. 383.

Entre los escasos estudios en lengua castellana dedicados al pensamiento de E. Fromm, merece especialmente ser destacada la obra de F. Moreno, por cuanto en ella se realiza un recorrido exhaustivo por la mayor parte de la abundante producción de dicho autor, acometiendo, desde una perspectiva psicológica, una peculiar forma de tratamiento e interpretación de los temas abordados, que convierte su trabajo en portador de una originalidad e interés extraordinarios para la comprensión, profundización y difusión del mencionado pensador freudomarxista.

Su reflexión surge y está dirigida por la pretensión de elucidar la naturaleza de la interacción entre lo psicológico y lo social. En efecto, a propósito de un trabajo experimental de psicología animal, en el que se concluía la necesidad de afirmar la interacción de las estructuras psicobiológicas y socio-ambientales a la hora de explicar los problemas relativos a la conducta, y, ante la incapacidad de los métodos habituales en psicología del aprendizaje para dar cuenta de ella (pág. 12), la profesora Moreno acude a un campo de observación diferente: el *psicoanálisis social*, y, dentro de él, se centra en el estudio de uno de sus más destacados representantes, en cuya obra efectivamente se consideran los dos polos de dicha interacción como categorías fundamentales: el individuo aislado en su relación con la realidad social.

Por lo que respecta a la estructura de la obra hay que señalar que, aunque consta de cinco capítulos, su autora nos la presenta como compuesta de cuatro partes fundamentales que se corresponden con los cuatro núcleos temáticos tratados en ella. Así, en la primera parte (págs. 15-92), se lleva a cabo un estudio de la práctica psicoanalítica de Fromm, sirviéndose a tal efecto de las pautas que proporciona *El lenguaje olvidado*. A continuación, en el segundo capítulo (págs. 93-174), se desvela el sentido de una categoría crucial, el inconsciente, para concluir la novedosa aportación frommiana al tema. Ahora bien, de la concepción del inconsciente y de la introducción de conceptos de carácter explícitamente dialécticos se deriva una importante categoría: la naturaleza humana, a cuyo estudio dedica los capítulos tercero y cuarto (págs. 175-289). Por último, se expone una posible teoría de la personalidad entendida como objeto inmediato de la psicología de Fromm.

F. Moreno decide comenzar, atendiendo a razones didácticas o de ex-