

Crítica de libros

SIMÓN LORDA, Andrés (†): *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendente*. Caparrós Editores, Colección Excellentia, Madrid, 2001.

Con esta obra Caparrós Editores inicia, valientemente, una colección dedicada a comunicar al mundo cultural español el callado esfuerzo de investigadores noveles en el área de las humanidades. Como ya lo fue de la *Colección Esprit* —dedicada a la filosofía personalista-comunitaria en la misma editorial, una iniciativa del Instituto Emmanuel Mounier en el que tantos años militara—, Andrés Simón ha sido el principal impulsor de este proyecto. A modo de pionero abre la *Colección Excellentia* ofreciéndonos un condensado de su tesis doctoral, la cual fue galardonada con el Premio Extraordinario de Doctorado.

Andrés Simón Lorda vino a ser doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Premio Nacional de Licenciatura, becario (F.P.I.) del Ministerio de Educación y Ciencia, de la Fundación Oriol-Urquijo, del Servicio Alemán de Intercambio Académico (D.A.A.D.) y de la Fundación Caja Madrid. Conocedor exhaustivo de los archivos Husserl de Lovaina y Colonia, en este libro nos ofrece además de una investigación crucial por lo relevante del tema, una profusión de referencias bibliográficas, e incluso, una serie de traducciones propias de textos de Edmund Husserl inéditos en castellano, indispensables a la hora de justificar la tesis central de la obra.

La gran importancia de este trabajo radica en que su tema, a saber, la posibilidad de fundamentar trascendentalmente nuestra experiencia de la alteridad de los otros seres humanos, y aún más, la de esclarecer la naturaleza de nuestra vinculación respectiva, es crucial para juzgar globalmente el proyecto fenomenológico. Esto es así porque, como muy bien indica Andrés Simón, la fenomenología trascendente es un camino que parte de la ingenuidad con que vivimos la *vida* en el *mundo*, y progresa por medio de la *epojé* hasta reconocerse en *subjetividad constituyente*, la cual tiene su suelo y sentido último en la *intersubjetividad* sólo alcanzable por la *empatía*¹. En este punto es necesario distinguir el

¹ Ver pág. 29.

tema *intersubjetividad del acceso a la alteridad* del otro hombre. Husserl tendrá presente la primera desde el inicio de su proyecto filosófico como eje de la fenomenología trascendental. El tema coimplicado del acceso a la alteridad es, en coherencia, de preliminar importancia; pero Husserl no se ocupa sistemáticamente del mismo hasta una etapa muy avanzada de su producción. Aduce para explicar esta renuncia la necesidad de efectuar una serie de análisis de extraordinaria complejidad. Parece que nos encontramos más ante alguien que busca el atesoramiento de fuerzas y madurez para asaltar el mayor reto de una obra intelectual, que ante el menoscabo del que considera secundario un objeto de estudio. Dice al respecto Andrés Simón: «La meditación radical de sí mismo conduce al descubrimiento de la intersubjetividad como figura plena de la subjetividad, pero paradójicamente tal logro sólo se consigue dentro de los límites del propio yo (...).» El problema del acceso a lo que es condición de la figura plena de la subjetividad —la alteridad— será una tarea siempre pendiente, siempre demandante, siempre insatisfactoriamente resuelta para Husserl.

Quizá debido a este fracaso aparente, ha sido habitual caricaturizar el pensamiento de Edmund Husserl acusándolo de acabar irremediablemente en una forma atenuada de solipsismo, de defraudar las esperanzas regeneracionistas que estaban implícitas en el *¡a las cosas mismas!* de *Investigaciones lógicas*, de no haber escapado al idealismo monológico, etc. Andrés Simón esgrime una muy rica diversidad de textos que refutan tales afirmaciones. A la crítica añadida consistente en calificar el giro “altérico” del pensamiento husserliano como tardío y ajeno a la lógica interna del mismo, el autor responde trazando una línea de trabajo sobre el problema de la alteridad desde el primer periodo de la producción de Husserl: el tema ya estaba en *Investigaciones lógicas*, lo seguirá estando hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, los últimos cursos impartidos por él y los postreros manuscritos recogidos bajo el título *Zeitkonstitution als formale Konstitution*². Cabría decir, contrariamente a la crítica antementada, que el peso sistemático del tema alteridad va incrementando su protagonismo en la obra de Husserl constantemente hasta el final de la vida del filósofo.

La tesis doctoral que nutre lo principal de este libro se dedica, precisa y preciosamente, a hacernos descubrir que «la vacía universalidad de la *epojé* todavía no esclarece nada, sino que es tan sólo el portón de entrada con cuyo franqueamiento puede ser descubierto el mundo nuevo de la subjetividad pura.»³ Y continua diciendo Andrés Simón con Hus-

² Cf., como mejor contraejemplo, los tres tomos de sus obras completas editados como *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana XVIII-XV)*

³ Husserliana VI, 260.

serl que «el descubrimiento efectivo es asunto del trabajo [fenomenológico] concreto, altamente diferenciado y concreto. Cómo Husserl llevó a cabo tal trabajo es la cuestión que abordan los siguientes capítulos»⁴.

La estructura del presente libro depende de una periodización —relativa, como todas— de la obra de Edmund Husserl. Persigue el tratamiento sistemático que de la alteridad y su acceso puede encontrarse en ella. Queda como sigue:

Capítulo 1: *La fenomenología trascendental y el problema del otro* (dedicado a situar el problema de la alteridad y su acceso gnoseológico dentro del campo de la fenomenología trascendental, a investigar su relación con la ontología y con la psicología pura, e incluso a avizorar la pertinencia de respuestas extrasistémicas al problema como la de Emmanuel Lévinas).

Capítulo 2: *El camino hasta una primera respuesta madura* (donde se estudian las aportaciones de Husserl hasta el año 1921 —consistentes en el análisis de la patencia del “punto de vista ajeno”— y los estudios sobre el tema una vez abandonado el proyecto de continuación de Ideas sites en cursos universitarios como *Einleitung in die Philosophie* o *Erste Philosophie*).

Capítulo 3: *Fenomenología de la experiencia del otro* (los albores del gran “trabajo sistemático” que Husserl anunció en 1921 y que nunca sería publicado como tal; siendo encontrables estos contenidos en el último curso universitario de Husserl — *Phänomenologie der Einfühlung in Vorlesungen und Übungen*—, en *Lógica formal y trascendental*, en *Meditaciones cartesianas* y en *Einführung in die Phänomenologie*; presentando nuclearmente la teoría husserliana de la empatía).

Capítulo 4: *Horizonte último de problemas que una teoría trascendental de la experiencia del otro debe abordar* (estudio del conjunto de manuscritos denominados *Zeitkonstitution als formale Konstitution*; donde se realiza una *segunda navegación* sobre el tema de la alteridad, quizá más fiel a las intuiciones iniciales y enriquecida por los éxitos y fracasos de la senda culminada en *Meditaciones*; siendo los temas principales los análisis del presente vivo, de la empatía en la infancia y de la historia monádica).

Dichos capítulos, es decir, el periplo intelectual que exponen, evidencian la fertilidad del pensamiento husserliano: el clímax de la virtualidad epistémica de su sistema, e incluso nos permiten ir más allá de las fronteras metodológicas de la fenomenología trascendental. Sólo estudiando con detenimiento la clave de bóveda del sistema husserliano (la alteridad de la subjetividad pura y su rendimiento: la intersubjetivi-

⁴ Ver pág. 27.

dad) podemos apercibirnos de sus méritos, y comprender desde sus alternativas-límite la prosecución de sus mejores discípulos; no necesariamente los más ortodoxos. Nos referiremos ejemplarmente a Lévinas. Él, con y como otros (v.g. Heidegger), fue fiel a la renovación filosófica que supuso la fenomenología (aunque no siempre a su método tal y como lo entendía Husserl) y, en concreto, a la preocupación por el carácter “altérico” de la realidad y la manera en que comparece ante la conciencia.

Lévinas sigue al maestro en sus referencias tradicionales (Descartes, por ejemplo) y en la preocupación descriptiva por el modo en que comparecen las cosas en tanto que válidas ante la conciencia. No obstante esta fidelidad, Lévinas enfoca la fenomenología desde su envés. Dos rasgos caracterizan suficientemente esta alternativa. Por un lado está la pretensión de describir cómo comparece ante la conciencia lo inaccesible a la misma; a saber, el *rostro del otro*. El camino de Husserl —como muy bien perfila Andrés Simón en su libro⁵— se restringe a la consideración analógica de la alteridad, el otro es un *analogon* de mi propio ego, es un *alter ego*, otro yo. De ahí que siga un camino de impronta muy semejante al de Descartes a la hora de indagar la naturaleza de dicha alteridad: estudiar los modos de presentación de la realidad corpórea del otro (si bien la minuciosidad y precisión analítica de Husserl dejan muy atrás el conocimiento de lo corpóreo que exhibió *Cartesius*).

El caso es que Lévinas parte de algo que si no es *su-puesto* antes de erigir la conciencia soberana jamás podrá comparecer: lo absolutamente otro. A lo más que llegó Husserl en sus últimos escritos fue a considerar al otro como *otro que yo*. Percíbese la densidad altérica creciente en las nociones revisadas: “*otro yo*”, “*otro que yo*”, “*lo absolutamente otro*”.

El segundo carácter, consecuencia lógica del primero, es la reconsideración del carácter de la validez. Para Husserl se trataba de una validez epistémica, apodíctica, indubitable, descriptiva, previa a toda teorización. Sin negar esta validez ante la conciencia Lévinas reivindica una validez “que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así la coincidencia entre el ser y el aparecer”⁶. La fidelidad a lo que el mismo Lévinas llamó “ex-periencia” y a su naturaleza le obliga a utilizar categorías éticas para referirse a lo *absolutamente otro*, a saber, a

⁵ Ver pág. 41.

⁶ *De Dios que viene a la idea*, Lévinas, E., Caparrós Editores, Col. Esprit. Madrid, 1995. Pág. 116. Citado en el presente trabajo, pág. 19.

la dignidad del otro no restringida a su ser subjetividad constituyente (actividad fundante), sino radicada en su ser demanda de responsabilidad ante la soberanía libérrima de mi conciencia (pasividad vinculante).

Este recurso a Lévinas —no sólo por parte del autor de estas líneas, sino el que encontramos en la obra en cuestión— queda justificado por el mismo universo intelectual que abriga el trabajo doctoral de Andrés Simón. Creo no equivocarme al decir que la misma elección del tema de la tesis estuvo guiada alícuotamente por la admiración ante la revitalización que la fenomenología trascendental de Husserl supuso en el mundo filosófico, y por los desafíos intelectuales que vienen implicados por la tradición judeo-cristiana. Ambos elementos cobran hoy una urgencia inusitada dada la realidad histórica de nuestro tiempo. Tal contexto otorga una vigencia e interés añadidos al valor intrínseco del trabajo doctoral de Andrés Simón. Y es que todos los esfuerzos del autor se dirigen a seguir una senda inequívocamente filosófica —la de la fenomenología trascendental— pero sin limitar su horizonte ni sus ambiciones intelectuales. Éstas tienen que ver con la extensión del rigor fenomenológico a áreas que quizá excedan su ámbito analítico. Esta provocación parece ser el polo dramático que encontramos presente, aún implícitamente, en todos los capítulos del libro.

Eduardo Martínez

BEORLEGUI, Carlos: *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003. 185 pp.

El profesor Carlos Beorlegui, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, nos ofrece en esta obra un estudio de valor inestimable sobre la figura y el pensamiento de Juan David García Bacca, que además posee el aliciente de contar con la calidez de los testimonios personales del propio García Bacca y de personas a él allegadas, especialmente del entorno familiar. Nos hallamos ante un nuevo y encomiable esfuerzo por recuperar la generación del exilio intelectual republicano de 1939 que, perdida para España, contribuyó sin embargo al progreso de los diversos campos intelectuales y profesionales de las numerosas naciones hispano-americanas donde se aposentaron sus integrantes.

Entre todos los intelectuales del exilio, el filósofo navarro J. D. García Bacca es sin duda el pensador más potente. Sobre sus vicisitudes biográficas y filosóficas trata este nuevo libro de Carlos Beorlegui, a quien corresponde el honor de haber defendido la primera tesis doctoral sobre García Bacca en España (*La filosofía del hombre en J. D.*

García Bacca, Universidad de Deusto, 1983). Desde entonces, el profesor Beorlegui venido realizando importantes estudios sobre el pensamiento, figura y obra de García Bacca, fundamentales para su conocimiento y difusión entre nosotros y que ha expuesto en numerosas publicaciones, tanto artículos como libros, entre las que destaca la obra *García Bacca: La audacia de un pensar* (Bilbao, Universidad de Deusto, 1988). La cantidad y calidad de sus estudios sobre García Bacca le han convertido en el mayor especialista de nuestro país en el autor hispano-venezolano, lo que se refleja en las innumerables invitaciones a participar en conferencias, seminarios y congresos sobre el autor pamplonés, tanto en foros universitarios de nuestro país como de diversas naciones hispano-americanas. La obra que ahora nos ofrece el profesor Beorlegui hay que situarla en una línea de continuidad y profundización en sus estudios anteriores, destacando en esta ocasión el entrelazamiento que establece entre el contexto vital del autor y su pensamiento filosófico, con la intención de mostrar la importancia del entorno biográfico y existencial de un autor en el surgimiento y posterior desarrollo de su filosofía. Esta idea explica el orden y estructura que presentan los diferentes capítulos de la obra.

El libro se estructura en ocho capítulos. En el primero de ellos se sigue a García Bacca en sus primeros años de vida, en su entrada en el Seminario de los claretianos y en todo su proceso de formación teológica y filosófica, tanto en los diferentes centros de esta orden religiosa como durante su período formativo en diversas universidades europeas (Lovaina, Munich, París, Viena...). Pero no satisfecho con describir el entorno cultural más próximo del protagonista, el autor nos presenta en apretada síntesis el panorama cultural de la España de las primeras décadas del s. XX; una época de tal riqueza que ha sido denominada por los especialistas "edad de plata" o segunda "edad de oro" de la cultura española, dinamizada sobre todo por el movimiento krausista-institucionalista, el regeneracionismo de J. Costa, el grupo generacional del 98 y el raciovitalismo de Ortega y Gasset, entre otros movimientos y autores con menos renombre.

El capítulo segundo está dedicado a situar a García Bacca en el contexto del primer suelo filosófico-teológico del que se nutrió intelectualmente, el neo-tomismo, y al que se adhirió esforzándose por actualizarlo con los avances de la "nueva ciencia" así como con la influencia, dentro de España, del pensamiento del filósofo bilbaíno Miguel de Unamuno y del madrileño José Ortega y Gasset. Pero si el neotomismo representó el sistema teológico y filosófico transitado por García Bacca durante la época anterior a la guerra civil española del 36, especialmente durante los años de su formación en universidades europeas y como profesor de metafísica en el Seminario de Solsona, este suelo intelectual,

como el mismo García Bacca indicara, comenzó pronto a resquebrajarse por el influjo de los avances científicos, especialmente en física, lógica y matemática, y de la filosofía de Ortega. Sin embargo, el impacto que le impulsó a erigir su pensamiento posterior sobre el raciovitalismo orteguiano y el historicismo de W. Dilthey no se manifestaría hasta después de comenzado el conflicto y verse obligado a rehacer su vida como profesor de la Universidad de Quito, a partir de 1939, circunstancia que le llevaría a compartir la condición de exilado con otros muchos intelectuales y profesionales españoles obligados, como él, a reconstruir sus vidas en diversos países hispanoamericanos por su adscripción y defensa del legítimo gobierno republicano.

En el capítulo tercero se recoge lo más significativo de este crucial fenómeno del exilio republicano: los intelectuales más significativos, las circunstancias en que se produjo, las diferentes naciones en que se instalaron y los frutos culturales más importantes de su valiosa producción intelectual en tierras americanas. Dentro de este entorno cultural y existencial presentado por el profesor Beorlegui, podemos seguir a García Bacca en los diferentes avatares durante la guerra, hasta su salida de Francia con destino a Quito.

Tras el estallido del conflicto, y sobre todo con su traslado a Ecuador, su vida experimenta un vuelco y, con ella, también su filosofía. Tanto su condición de sacerdote como el neo-tomismo quedan atrás. Es el momento en que construye su primer sistema filosófico personal, alrededor de lo que denomina “hermenéutica histórico-vital”, apoyándose en Ortega y Dilthey. Las circunstancias de su exilio y primera acomodación en suelo americano, así como las claves de su pensamiento en estos años, son ampliamente expuestos en el capítulo cuarto.

La estancia de García Bacca en Quito no durará más de cuatro años, invitado por la Universidad Nacional Autónoma de México a formar parte de su claustro profesoral, así como por la Casa de España en México (posteriormente denominada Colegio de México). El contacto con el grueso de los intelectuales exilados, afincados en México, dará nuevos impulsos a su reflexión filosófica, representando estos cuatro años de vida mexicana el paso de la influencia raciovitalista a la del ontologismo existencialista de M. Heidegger.

Si el capítulo quinto está dedicado a la etapa mexicana, el sexto nos describe la llegada a Caracas, en 1947, y su afianzamiento en Venezuela hasta su jubilación académica en 1971. Se trata de la estancia más larga de su periplo hispanoamericano, y en ella tiene lugar el viraje intelectual más fuerte en su producción intelectual: la influencia de Marx. La circunstancia americana, junto con la progresiva influencia de autores españoles —entre los que destaca Antonio Machado—, así como su afán por escribir “a tono con el pueblo”, son el fundamento de su interés por

recuperar el pensamiento marxiano (que no marxista) como “filosofía actual”. Es el momento en que ya resulta posible hablar de madurez intelectual de García Bacca y en el que consiguió su enorme prestigio tanto en el entorno cultural venezolano como en el conjunto de los centros filosóficos hispanoamericanos regentados por exilados españoles.

Tras su jubilación académica y posterior retiro a Quito, lugar de nacimiento de su esposa, y por efecto de la crisis intelectual y política de los países donde se había instaurado el comunismo real, García Bacca se aleja de forma progresiva y silenciosa de la influencia marxiana para construir un sistema de pensamiento caracterizado por una inquietante síntesis de tecnocentrismo y panteísmo. El capítulo séptimo está dedicado a esta etapa final de su pensamiento.

La obra se completa con un último capítulo que nos presenta una síntesis crítica de toda la trayectoria intelectual de nuestro filósofo. En él, el profesor Beorlegui se esfuerza por destacar los elementos más valiosos de la filosofía de García Bacca, así como los más originales, junto con aquellos otros que le resultan más ambiguos y suscitan en él un mayor número de interrogantes. En este capítulo el autor ha querido acercarse con una honesta mirada global al conjunto de la gigantesca y ambiciosa obra filosófica del pensador hispano-venezolano para señalar sin complejos las luces y sombras que observa en la misma, a la vez que expresar la preocupación, la urgente necesidad y el reto que ante sí tiene la intelectualidad española de tratar de recuperar para nuestro panorama filosófico e intelectual a toda esta generación exilada, paradójicamente tan valiosa como poco conocida y valorada. El estudio concluye un memorándum donde se recogen los principales esfuerzos e iniciativas de personas e instituciones para recuperar la figura, el pensamiento y la obra de García Bacca.

Nos hallamos, pues, ante una obra de valor inestimable, resultado del importante y constante esfuerzo investigador de Carlos Beorlegui, largamente esperada por quienes teníamos noticia de su existencia como edición privada, y que finalmente ve la luz pública gracias al apoyo recibido por parte de la Universidad de Deusto a raíz del Congreso Internacional sobre García Bacca que contó con el apoyo del Departamento de Filosofía de la citada Universidad, celebrado en Bilbao en octubre de 2001. Este estudio del profesor Beorlegui constituye una contribución esencial a los estudios sobre García Bacca y, por su medio, a la historia del pensamiento hispánico, el cual pretende dinamizar con dichos estudios.

Roberto Aretxaga

MORADILLO, F.- PICOT, M^a J. *Adolescentes y Derechos Humanos*. CCS, Colección Materiales para educadores, nº69, Madrid, 2003.171 pp.

En los tiempos que corren “educar en valores” a menudo no va más allá de un refinado eufemismo o de una expresión que, biensonante, se agota en su propia polisemia, imprecisa cuando no encubridora de intereses que poco tienen que ver con los valores. Quienes asumen la ardua tarea de educar conocen muy bien las dificultades que encuentran los más jóvenes a la hora de abordar la reflexión ética para fundamentar sus posturas y sus valoraciones morales. Y ello no sólo por la inexperiencia o por las limitaciones de su temprana edad, sino porque la sociedad en que viven presenta unos cambios tan acelerados y variados que, con harta frecuencia, los induce a un relativismo tan estéril como desconcertante e incómodo.

Los autores de este interesante libro, conocedores de las inquietudes que presenta la juventud que frecuenta sus aulas, ofrecen en él los materiales y la metodología que emplean para suscitar en los alumnos nada menos que una *actitud ética* frente a los Derechos Humanos no tanto en lo que tienen de normatividad consensuada, cuanto por lo que conllevan de cuidado y salvaguardia de la dignidad humana. Para ello y lejos de cualquier tipo de dirigismo adoctrinador, tanto en el análisis de los valores como en la deducción de consecuencias actitudinales exigidas por los Derechos Humanos proponen de una praxis participativa en la que el joven va teniendo que hacerse cargo de su propio proceso de aprendizaje y de su posicionamiento ante las exigencias de los valores que en ellos va descubriendo. Quizá en esto radique lo más llamativo del proyecto.

Los materiales aquí presentados (textos, recortes de prensa, poemas, películas, etc) son en realidad recursos iniciales de los que partir para que el alumno inicie una marcha en la que sin duda deberá completar la tarea propuesta con actividades indagatorias de informaciones complementarias y de reflexión, apoyado en las cuales irá adoptando posiciones críticas a medida que progresa su conocimiento y la solución de las contradicciones que se le vayan planteando. Su realización, por tanto, implica una acertada síntesis de actividad cognitiva y de valoración crítica, elementos que configuran el quehacer ético y que, ejercitados tempranamente, favorecerán sin duda un desarrollo de la personalidad equilibrado y adaptado a las siempre nuevas exigencias que irán apareciendo a lo largo de la vida de cada cual.

Porque los Derechos Humanos, más que principios meramente declarativos, son exigencias posibilitadoras de una humanidad vertebrada por el reconocimiento de la dignidad en toda persona y no por estrategias de poder, deben ser entendidos y transmitidos como valores a rea-

lizar; conscientes al mismo tiempo de que su realización ni está totalmente predeterminada ni tiene por qué ser única. Como la educación, el desarrollo moral es un *proceso* a lo largo del cual aparecen situaciones y necesidades que con frecuencia nos llevan a revisiones y cambios en la dirección que en principio creíamos era la correcta. Este proceder por tanteo no constituye óbice alguno, es la forma radical que sigue todo proceso racional. Lo decisivo está en la capacidad de afrontar la realidad de los valores y en la voluntad y destrezas para hacerlos valer mediante una actitud dialógica y comprometida con los mismos. Y esto precisamente es lo que los autores intentan en sus aulas: impulsar a los adolescentes en la búsqueda del fundamento que da sentido a los valores implícitos en la Declaración de los Derechos Humanos, conscientes de que *parvus error in principio magnus est in fine*.

De los mismos autores, en colaboración con P. Tárrago, es el volumen nº 70 de la colección: *Educación en la igualdad*, en el que encontramos interesantes materiales didácticos para superar las vejatorias prácticas que se asientan en malformadas interpretaciones de la diferencia de género.

Pedro Miguélez del Riego

RIVERA, Jorge Eduardo: *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria / Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.

En este volumen se recopilan trabajos sobre Heidegger y Zubiri escritos a lo largo de treinta años. El título no debe conducir a engaño. No se trata de artículos que profundicen en la relación entre Heidegger y Zubiri, sino de trabajos monográficos sobre cada uno de estos autores tratados separadamente. Aun así, no faltan las referencias a Zubiri, cuando Rivera escribe sobre Heidegger y viceversa. En la mayor parte de los casos simplemente se apunta a posibles conexiones, más que elaborar sistemáticamente las referencias. Con ello, el lector es emplazado a la reflexión reconstructiva de estas cuestiones.

La edición de artículos en forma de libro tiene la ventaja fundamental de que se puede seguir el proceso de asimilación y maduración de las ideas de estos dos grandes filósofos por parte del autor. Nos instiga para que naveguemos en la evolución de su lectura de Heidegger y Zubiri. Un verdadero acto de valentía, porque toda maduración está cargada de internas contradicciones. Pero al pasar por ellas asistimos a una comprensión profunda y constructiva de ambas filosofías.

Destaquemos aquí algunas cuestiones relevantes del contenido de los artículos. La primera de ellas tiene que ver con lo que podríamos

denominar una interpretación humanista de Heidegger —sin duda apoyada en la influencia que Rivera recibió a través del contacto directo con Zubiri. Rivera, aun sabiendo la complejidad semántica del término *Dasein* —él mismo prefiere no volcar este concepto al español en su traducción de *Sein und Zeit*—, no tiene reparo en interpretar este *Dasein* desde la noción de «persona». Cada *Dasein* está entregado a la responsabilidad de *ser sí mismo*. Está entregado porque se trata de algo fáctico: el *Dasein*, en cuanto tal, no puede no poseerse, ya que el auto-poseerse es algo radical. Pero precisamente la auto-posesión es el carácter más esencial de lo que se ha entendido siempre como persona. La razón por la que Heidegger evita esta denominación, nos dice Rivera, es porque quiere impedir que se entienda que la persona es algo añadido a algo que previamente estaba ahí. La auto-posesión, decimos, es radical, es la esencialidad misma del *Dasein*, por tanto, por bajo esta persona no habría nada. En todo caso, lo que nos interesa resaltar aquí es que la interpretación antropológico-moral de la *Jemeimigkeit* heideggeriana, está muy vinculada con la noción zubiriana de la persona como «suidad». Preguntarse por el ser «es nada menos que preguntarse en qué radica eso que nos hace ser humanos, que nos hace seres abiertos: abiertos a los demás, abiertos a la naturaleza, abiertos al mundo de las cosas útiles, abiertos a lo sublime, abiertos a lo sagrado, abiertos al bien y a su contrario el mal» (p. 118). Las resonancias zubirianas son manifiestas. Y no sólo en lo que respecta a la interpretación del *Dasein*, sino del mismo ser: para Rivera el ser es como el silencio que se escucha en el campo, un silencio cobijador (p. 126).

Otro elemento a destacar es el análisis que Rivera hace de la *Kebre* heideggeriana. «La *Kebre* no es un giro hacia otra parte, sino una vuelta hacia lo mismo. Lo que Heidegger empieza a ver con meridiana claridad es que el “ser” por el cual preguntaba en *Ser y tiempo* no es el ser por el que pregunta la metafísica» (p. 98). El interés de la metafísica es la *ousía*, es decir, el ser del ente, en cambio, tras la *Kebre* Heidegger abre la cuestión por el “sentido del ser”. No se trata de reflexionar sobre el ser que nace de la manifestación de los entes, sino de *pensar* el ser que posibilita esta patentización. Este ser no es un *eidos*, “un-algo”, sino la *abertura* misma en la que se dan estos algos; asunto que desborda todo conocimiento, un misterio; pero, al mismo tiempo, algo en lo que ya estamos. Estamos tocados por el ser antes de todo proyecto. Precisamente este es el otro sentido que Rivera subraya de la *Kebre*: la *Ereignis* es anterior a todo proyectar; un acontecer del ser que se apropia de mi ser y, con ello, le hace ser, le hace proyectarse. Si en *Sein und Zeit* el análisis del *Dasein* constituía una ontología fundamental, tras la *Kebre*, la manera correcta de abordar la pregunta por el ser es afrontando su propio acontecer. El pensar esencial es recordante (*Andenken*), «ontohistórico». El ser

ya no está puesto al descubierto por el proyecto del *Dasein*, sino que antes de todo proyectar, el *Dasein* ya está *yecto* (*geworfen*) por el ser.

Por último, una referencia a la lectura que Rivera hace de Zubiri. En ella se puede detectar un progresivo alejamiento de la perspectiva zubiriana y, a la vez, una apuesta cada vez mayor por la posición heideggeriana —quizás motivada por la profunda inmersión en su pensamiento y que ha posibilitado una trabajada e innovadora traducción de *Sein und Zeit*. La crítica zubiriana no ha alcanzado todavía toda la madurez deseable, y el enfrentamiento con trabajos de la talla como los de Rivera, constituyen un verdadero acicate en la reflexión en torno a ésta. A pesar de su fuerza y riqueza, resulta discutible el análisis que presenta de la *inteligencia sentiente*. Poco después de la publicación de *Sobre la esencia*, ya Rivera rechazaba lo fundamental del análisis zubiriano: la intersección radical de la cosa como «de suyo». Pero a raíz del contacto personal con Zubiri, finales de los años sesenta, Rivera pudo conocer con mayor precisión el método intelectual de Zubiri y, con ello, se retractó de este primer rechazo, como muestran los artículos «El origen de la filosofía de Xavier Zubiri» y «Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri». En cambio, en el trabajo «Realidad y aprehensión primordial de realidad en Zubiri. Ensayo de probación», Rivera regresa a su primera impresión, pero enriquecida, tras el conocimiento de la metodología zubiriana y la maduración de sus ideas. Vuelve a su idea inicial: no acepta que la realidad tenga prioridad sobre el ser. Al mismo tiempo que va más allá, afirmando que la filosofía de Zubiri está cargada de un exagerado intelectualismo volitiva y sentimentalmente neutro (p. 231). Respecto a su rechazo de la prioridad de la realidad sobre el ser, del «de suyo» sobre el momento del sentido (interpretación siempre sostenible), creemos que requeriría una interpretación más ajustada del pensamiento zubiriano. Según Rivera, para Zubiri la cosa es aprehendida primordialmente como «algo» que es, además, autónomo, suficiente por sí mismo, separado de todo lo demás, solitario frente a mí. Y a continuación critica que esto se dé así en la realidad, arribando a la noción heideggeriana de «mundo». Ahora bien, no es evidente que en Zubiri la cosa se presente como algo absolutamente autónomo. En primer lugar, porque la cosa no se da en un acto de presencia; no se trata de una posición, sino de una *actualidad*, que, por lo tanto, incorpora un elemento *noérgico* superando la perspectiva objetivista. Entre otras cosas porque también el análisis de Zubiri, como el heideggeriano, es un análisis fáctico, un análisis de lo real *in actu exercito*. Además, no se puede obviar la importancia de la respectividad de lo real en Zubiri: cada cosa lo es en función del campo de realidad y del mundo. Por último, aunque Zubiri ha desarrollado sobre todo la perspectiva de la inteligencia sentiente, no podemos olvidar que la estructura procesual del sentir impide escindir

de éste sus momentos sentimental y volitivo. En la realidad estoy intelectivamente, pero también volitiva y sentimentalmente. La realidad como campo apropiativo y frutivo sería ininteligible sin la referencia a estas dimensiones. Por ello Zubiri ha denominado a su posición «intelecconista» a diferencia del clásico intelectualismo.

Óscar Barroso Fernández

PÉREZ TAPIAS, José Antonio: *Internautas y naufragos. La búsqueda de sentido en la cultura digital*. Trotta, Madrid, 2003. 245 páginas.

El análisis filosófico del presente histórico ha sido una de las pretensiones de la filosofía moderna y contemporánea, al menos desde Hegel. Pero si en éste la aproximación teórica al presente explicitaba en él la adecuada plasmación de una Razón que había conseguido por fin realizarse en la Historia, los autores posteriores coincidieron en afrontar la actualidad como realidad *problemática*, caracterizada por su radical no identidad y por su escisión. De Marx y Nietzsche a Adorno y Foucault, la filosofía se ha orientado a un conocimiento crítico del presente con pretensión de alcanzar efectos de sentido, orientadores del juicio y la acción. El libro de Pérez Tapias se enmarca en esta tradición de filosofía crítica de la actualidad y adopta consecuentemente el género del ensayo (227) que, como sostuvo Adorno, es la forma expositiva apropiada a una realidad fracturada, cuya totalidad no puede aspirar a verdad alguna en sentido enfático. Ubicándose en la mejor tradición de la Teoría Crítica, la obra efectúa un análisis de la época actual “desde un enfoque dialéctico que permita penetrar en la trama de las tendencias contradictorias que en ella se median” (69). Su reflexión filosófica del presente es realizada a partir de “un enfoque interdisciplinar”, en el que confluyen “vectores de la filosofía de la cultura, de la filosofía de la técnica, de la antropología filosófica, de la ética, de la filosofía política” (227) y toma como objeto prioritario lo que considera la signatura problemática de nuestra época: el modo en que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación están reconfigurando hasta lo más profundo la sociedad en la que vivimos.

La obra parte de un cuestionamiento de la concepción de la técnica y el desarrollo tecnológico como algo neutral, sosteniendo la tesis de que la técnica es profundamente ambivalente y no-neutral (218), dadas las condiciones económico-políticas en las que se desarrolla y aplica. Si los efectos de toda técnica son ambivalentes, el marco económico-político vigente tiende a reprimir sus virtualidades progresivas en términos de igualdad y justicia y a fomentar sus posibilidades destructivas y acrecentadoras de la explotación y la desigualdad. El modo en que la revolución tecnológica

actual (la revolución cibernética) ha penetrado en todas las esferas de la vida es analizado en los diversos capítulos del libro. Se exponen con detenimiento las transformaciones inducidas por las nuevas tecnologías en la desregulación neoliberal del ámbito laboral y la producción económica, en la corrosión de la vida política y el funcionamiento de la democracia y en la generación de un mundo unilateralmente globalizado. También se rastrean los cambios introducidos en las relaciones personales y en la autopercepción de los sujetos y, sobre todo, en la central esfera del *sentido*. En este ámbito se analiza de manera incisiva las insospechadas consecuencias del absoluto carácter mediador de la experiencia por parte de las nuevas tecnologías. La atención se focaliza aquí, por un lado, en la saturación de información mediática carente de articulación significativa, que mezcla obscenamente lo terrible y lo banal. Por otra parte, se hace referencia a la honda transformación postmoderna de la experiencia del espacio y el tiempo, en la que se conjuga una desorientación respecto a la posición que ocupamos respecto a un sistema global irrepresentable por su complejidad y un empobrecimiento de la experiencia de la historia y de la temporalidad. Esto último es central pues, una vez puesta en crisis la credibilidad de las vías existentes hasta el momento de transmisión de las diversas tradiciones religioso-culturales y al ser sumergidos los individuos en un degradado devenir temporal que adopta la forma de un extasiante eterno retorno de lo mismo, éstos sufren la paulatina extinción del papel constituyente de significado práctico-vital que posee la memoria individual y colectiva. Todo esto conduce a una crisis de sentido, característica de nuestra época, en la que la completa transformación del *Umwelt* (o mundo circundante) contemporáneo, según los parámetros de unas nuevas tecnologías articuladas a partir de las exigencias económico-políticas de un capitalismo desbocado, coincide con el culmen del extrañamiento de los individuos y los colectivos ante una vida común que se muestra como sin-sentido máximo.

Pero la obra de Pérez Tapias no es una mera crítica de la negatividad del presente. Fiel a su enfoque, se esfuerza en hacer visibles las virtualidades progresivas no realizadas de las nuevas tecnologías de cara a una articulación de la interacción comunicativa social justa e igualitaria. Así, aboga por la constitución de una voluntad política que, impulsada por la memoria vinculante de los anhelos de justicia frustrados de las clases oprimidas pasadas, se embarque en la realización de los potenciales que las nuevas tecnologías poseen respecto a la profundización de la vida democrática y “la reconstrucción política del vínculo social” (202) y de la interacción en la tolerancia y el mestizaje de las diversas culturas. Una voluntad política que impulse un modo de globalización diferente (189) que, frente a la globalización neoliberal, avance hacia un “redescubrimiento *intercultural* del sentido”, pluralista, base de una globaliza-

ción solidaria (29). El autor apuesta por una globalización alternativa que se haga cargo de “lo más valioso del legado de la *modernidad*: radicalización de la democracia, profundización de la ciudadanía y universalización efectiva de los derechos humanos.” (191) Defiende además una regulación democrática de las nuevas tecnologías que mantenga a salvo a los usuarios de los abusos que su mercantilización promueve y proteja en los medios mismos (el caso paradigmático es internet) los espacios de libertad que ha llegado a generar. Propone por último la introducción de medidas políticas antitecnocráticas con objeto de socializar la información y redistribuir el conocimiento (191 y ss), de cara a eliminar las desigualdades y exclusiones sustentadas en las diferencias de poder en el acceso a las fuentes y reservas de información.

De esta manera, más allá de los cacareados finales de la historia y del hombre y de los himnos a los una y otra vez reinaugurados nuevos órdenes mundiales, esta obra, afianzada en la convicción del carácter constitutivo de la humanidad de la inexcusable responsabilidad moral con el sufrimiento de las víctimas con las que *este* progreso ha regado las cunetas de la historia y con la exigencia viva y vinculante que mana del rostro concreto del otro, efectúa una llamada a la comprensión crítica del presente. Comprender para, en el marco de un necesario “gran diálogo” (226) colectivo, efectuar las pertinentes transformaciones que el presente exige. Unos cambios que, realizados a partir de las virtualidades positivas contenidas en los avances de las nuevas tecnologías, establezcan aquellas condiciones de vida común que posibiliten la plasmación no distorsionada de una humanidad compartida, articulada según parámetros de justicia, y hagan factible la necesaria búsqueda, individual y colectiva, de sentido.

La cuestión que el libro deja abierta, a pesar de que no nos encontramos ante un texto programático, es qué cúmulo de transformaciones políticas y económicas concretas son necesarias para posibilitar una apropiación democrática de las nuevas tecnologías. Y, sobre todo, cómo cabe pensar la forma de estructuración y organización de esa voluntad política invocada para una reorientación justa del rumbo social. Estas son efectivamente las cuestiones esenciales para la discusión y la reflexión críticas respecto a lo existente, cuya elucidación constituye una tarea colectiva aún por realizar. En todo caso, es opción legítima del teórico crítico vincular su discurso a la dimensión de la praxis social *a posteriori*, es decir, renunciando a postular a modo de ideales los agentes y direcciones presuntamente necesarios de la transformación y remitiéndose a los movimientos *realmente existentes*, que son los que encarnan la posibilidad material de un mundo diferente.

José Manuel Romero Cuevas

BRÉHIER, Emile: *Historia de la filosofía. I. Desde la antigüedad hasta el siglo XVII.* 870 pp. *II. Siglos XVIII-XX.* 796 pp. Traducción de Juan Antonio Pérez Millán y María Dolores Morán. Tecnos, Madrid. 1988.

Los estudiosos del pensamiento humano, bajo su apelativo de filósofo a través de su desarrollo histórico, agradecerán la reaparición a esta voluminosa y conocida obra de E. Bréhier, que no sólo merece catalogarse cómo clásica entre las de su género temático, sino también como una de las expositivamente más orgánicas y, por eso mismo, más clarificadoras. Se palpa de alguna manera en ella esa interna y dinámico-dialéctica estructuración con que se va tejiendo el pensamiento humano definido como filosófico y que ha venido a dar así lugar a la denominada historia de la filosofía.

Frente a quien se ha atrevido a afirmar que no hay pensador que se pregunte el por qué de la historia de la filosofía, como filósofo comienza ya Bréhier por preguntárselo. Y bien explícitamente. Y con amplia perspectiva, para mayor abundamiento.

Tres son, en efecto, los problemas que se plantea: Cuya íntima relación es patente. En primer lugar: ¿cuáles son los orígenes y cuáles las fronteras de la filosofía? ¿Empieza ésta en Grecia en el siglo VI a. C., o tiene un origen —occidental u oriental— más remoto? En segundo lugar: ¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desarrollo suficientemente autónomo como para convertirse en tema de una historia distinta de la historia de las demás ciencias del espíritu? Y finalmente: ¿se puede hablar de una evolución regular o de un progreso de la filosofía? ¿Posee ya desde el principio el pensamiento humano todas las soluciones posibles a sus respectivos problemas? ¿Qué significan los sistemas filosóficos en la historia de la filosofía? ¿Se reemplazan unos a otros arbitraria y contingencialmente?

Aun reconociendo no haber para todos esos interrogantes una «solución rigurosa», y que todas las soluciones que se ha pretendido darles contienen «postulados implícitos» —y Bréhier aduce una buena porción de ejemplos para confirmarlo—, no vacila nuestro autor en «tomar postura» frente a tales cuestiones; cabalmente, para poder abordar con sólida fundamentación la historia de la filosofía. Y la toma, explicitando los postulados contenidos en la solución que él cree más racional y más ajustada, por eso mismo, al espíritu humano en su proceso evolutivo.

En primer lugar, reconoce Bréhier que el problema de los *orígenes* de la filosofía sigue sin solución «precisa». Pero reconoce y admite —por citar entre otros un ejemplo— una afinidad de pensamiento entre la consabida tesis de Tales de Mileto, primer filósofo griego, de que todas las cosas están hechas de agua, y el comienzo del *Poema de la Crea-*

ción —escrito muchos siglos antes en Mesopotamia— según el cual «cuando en lo alto el cielo era aún innominado y abajo la tierra tampoco tenía nombre, las aguas se confundían en un todo...». Y alude a otros ejemplos que conducirían a «análoga conclusión». Que, de hecho, comience Bréhier con Tales de Mileto no es, pues, por ignorar la larga prehistoria en que se elaborara el pensamiento filosófico, sino por una razón práctica; a saber, porque los documentos epigráficos de las civilizaciones mesopotámicas son muy escasos y de difícil acceso, y porque los documentos sobre los pueblos salvajes no pueden proporcionarnos indicaciones sobre lo que haya podido ser la Grecia primitiva.

La cuestión de las *fronteras* de la historia de la filosofía —vinculada a la de sus orígenes— tampoco puede resolverse hoy por hoy con exactitud. Las semejanzas entre el pensamiento griego y el pensamiento extremo oriental no permiten afirmar de cuál de ellos proceda la influencia. En todo caso, según Bréhier, «una historia de la filosofía no puede ignorar el pensamiento extremo oriental». Y no deja él de señalar cuidadosamente, entre las corrientes no helénicas que aparecerán en el trascurso de la filosofía occidental, aquellas que hayan podido venir del lejano Oriente. Véase, como ejemplo de ello, el capítulo IV de la tercera parte del primer volumen (pp. 494-512).

El segundo problema es el de la independencia de la historia de la filosofía con respecto a la historia de las demás disciplinas del intelecto. Negándose a plantearlo «dogmáticamente», como si se tratase de negar las relaciones de la filosofía —tomada como cosa en sí— con la ciencia, la religión, la política, etc., lo plantea Bréhier y lo resuelve «históricamente». Lo que equivale a decir que el problema no admite una solución simple y uniforme. Toda historia de la filosofía que quiera ser fiel a sí misma no puede ser una historia abstracta de las puras ideas, o una «historia de la razón pura», que diría Kant, o de los sistemas separados de las intenciones de sus autores y del ambiente social y moral en que nacieron o en el que fueron configurándose.

Cierto que sólo hay filosofía donde hay pensamiento o discurso racional. Pero aislar dicho pensamiento de ideas que lo han determinado o del sentimiento y de la intencionalidad que lo guían, o considerarlo como un teorema que debe ser probado, es sustituir un pensamiento vivo y significativo por un pensamiento muerto. No es posible comprender una noción filosófica si no es en relación con el conjunto del que forma parte. Claramente vendría a confirmarlo la misma historia de la filosofía. Y el mismo Bréhier insinúa ya significativos ejemplos. Cabalmente, es destacado mérito de su historia de la filosofía su contacto con la historia de todas las disciplinas del intelecto humano. Lejos de ser uniformes e invariables, tales relaciones se presentan de manera muy diferente, según sus pensadores y sus épocas.

Finalmente, si tiene la filosofía su ley propia de desarrollo, o si la sucesión de los sistemas filosóficos es puramente contingente y depende pura y simplemente de los temperamentos individuales, es una cuestión especialmente importante. Y la historia de la filosofía está obligada a tomar también postura. Según Bréhier, la historia de la filosofía cuenta con un largo pasado que gravita pesadamente sobre ella. Y cuentan, particularmente, sobre el tema que nos ocupa, unas tradiciones a las que de un modo u otro raramente dejará de acomodarse. Y va nuestro historiador destacando dichas tradiciones, con el fin de valorarlas adecuadamente. El espíritu humano no se define aislándose de su propia historia. Partiendo de Grecia, como fuente de los principales pensamientos y cuyo genio le ha abierto todos los caminos de la verdad, presenta Bréhier su variedad infinita y, al mismo tiempo, su relación imperceptible, sí, pero real y sus delicadas vinculaciones; es decir, va haciendo ver cómo tales pensamientos han nacido unos a partir de otros, de suerte que —como prueba de la unidad de la historia de la filosofía— viene a percibirse esa dinámica continuación concatenada entre los sistemas, como momentos dialécticos de una historia única. Esa unidad del espíritu humano y esa continuidad de su desarrollo son las certezas *a priori* que se imponen al historiador, aun antes de haber comenzado su investigación, y las que ponen en sus manos el hilo conductor que le permite orientarse. Con lo que el historiador está ya seguro de hallar un vínculo dialéctico entre los sistemas que se suceden.

Y que la historia no está terminada es algo que no debe olvidar el historiador del pensamiento filosófico. La historia de la filosofía nos enseña, pues, que el pensamiento filosófico no es una de esas realidades estables o fijas que, una vez halladas, subsistan ya como una invención técnica. Ese pensamiento está continuamente sometido a discusión; incluso, continuamente en peligro de perderse en fórmulas que, al fijarlo, lo traicionan. La vida intelectual reside en el trabajo y no en la posesión de una pretendida verdad adquirida de una vez para siempre. Y esa es la pretensión de Bréhier en esta obra: un «esbozo lo más claro y vivo posible de ese trabajo». Su historia de la filosofía está inspirada por el deseo de servir de «guía en el largo e inmenso pasado de la filosofía»; ese pasado que las investigaciones históricas detalladas demuestran que es cada vez más complejo y matizado.

Cada capítulo va acompañado de citas y de los textos más importantes y seguido de una abundante bibliografía. El segundo volumen cuenta con un «Apéndice» sobre la «Historia de la filosofía española» por Ana Martínez Arancón (pp. 679-759). Y se cierra dicho volumen con un largo índice de nombres (pp. 761-795).

M. Díez Presa