

BARTOLOMEO POU I PUIGSERVER, *Las tesis de Calatayud*. Traducción y notación de textos clásicos: Alexandre Font Jaume. Selección y notas: Sebastià Trías Mercant. Barcelona, PPU, 1992, 175 pp.

Una de las tareas más urgentes y necesarias que tiene hoy por delante el hispanismo filosófico consiste en aquella que podríamos llamar el *insistere rationem fontis*; esto es, en seguir un plan de investigación fontanal que permita descubrir y dar a luz obras del mundo hispánico que la incuria de los tiempos ha mantenido ocultas, siendo, no obstante (a la luz de una hermenéutica actual), eslabones necesarios para conocer y comprender el curso de nuestra historia filosófica, secuestrado todavía en los cuarteles de invierno de una sedicente ilustración llena de complejos. Y dados los medios múltiples y heterogéneos que dicha tarea habría de poner en marcha, parece que habrá de tratarse de una labor compleja e interdisciplinar, sistemática y estructural, más propia para ser llevada a cabo en equipo que en soledad; actividad específica de una institución más que de una persona particular. Y tan fundamental, que de ella parece depender, a no dudarlo, la misma consolidación y desarrollo del hispanismo filosófico en toda la extensión de su concepto y realidad; esto es, su misma existencia y consistencia.

Pasó ya la hora de laborar en este terreno panoramas generales al estilo de los que con tanta utilidad se publicaron en los siglos XVIII, XIX y aun en el XX. Lo mejor que ofrecieron esos ensayos fue la idea de conjunto, que ya poseemos, y sigue siendo provechosa como recurso didáctico y primera orientación. Quizá tampoco sean hoy por hoy de necesidad inmediata las monografías biográficas y doctrinales, por más que nunca sobren si aportan algo realmente nuevo, y si están hechas con rigor y competencia. A mi parecer, lo que el hispanismo filosófico necesita de forma perentoria en nuestro tiempo es sobre todo plantearse *cuestiones de fundamentación*; y entre ellas, la muy primaria de abrir nuevos manantiales bibliográficos y documentales que posibiliten, con su sola presencia justificada, una renovación a fondo del concepto que se ha tenido de nuestra historia filosófica.

Sin esa tarea elemental, esencialmente nutricia y promotora, no llegará la renovación que se desea en el campo del hispanismo filosófico; y sin ella difícilmente podrá consolidarse dicha actividad histórico-filosófica, tan poco valorada en ciertos ambientes académicos y, sin embargo, tan necesaria no sólo para *completar* la imagen que se ha tenido del desenvolvimiento de la filosofía en Occidente (como ya lo advirtiera en su día G. Laverde), sino para reivindicar la dignidad de esas múltiples formas «modestas» de acción filosófica (recepciones, adaptaciones, reelaboraciones,

traducciones...), tan frecuentes en el solar hispano como despreciadas por ciertas metodologías puras y aristocráticas, más pendientes del desarrollo lógico-interno de la idea que de dar cuenta del complejo dinamismo socio-cultural que la sostiene y realiza. Y lo que parece más importante; el mismo *animus philosophandi «more hispano»* (la creatividad propia de nuestra filosofía), tan débil de un tiempo a esta parte por desconocimiento u olvido de nuestras tradiciones en este orden, o por el vacío de memoria histórica en que nos hallamos, se vería estimulado, sin duda, entre otros medios, por la ya citada vía de renovación y fundamentación. Por tanto, bienvenido sea todo esfuerzo, por modesto que sea, dirigido en este sentido.

Uno de esos esfuerzos lo constituye la publicación de este libro. Y si bien no podemos presentarlo como modelo de edición, no achacable desde luego al traductor o editor literario, que llenan con su buen hacer cumplidamente su cometido, sino a razones prácticas o económicas ajenas a su labor, como la índole desgraciadamente fragmentaria de la edición y la ausencia del texto latino original; sin embargo, reiteramos, aunque la edición no es modélica, no deja por eso de llenar dignamente un «vacío de memoria» en punto a tres cuestiones fundamentales, litigiosas y recurrentes en nuestro ámbito cultural: 1.<sup>a</sup> La de la existencia, límites y sentido de una ilustración filosófica *española*. 2.<sup>a</sup> La del origen de la historiografía filosófica moderna (general y española) entre nosotros. 3.<sup>a</sup> La del papel regenerador que estaba llamada a desempeñar en España la escuela jesuítica filosófica de Cervera (la *escuela fines-triana*), nucleada en torno a la figura de José Finestres.

Para todos estos aspectos se trata aquí de una pieza fundamental. Por un lado, muestra la temprana presencia en España de un pensamiento ilustrado *sui generis*, armónico de lo nuevo y la tradición, básicamente cristiano, deudor en este caso del método *antiquo-novo* de Cervera; por otro, es un testimonio irrecusable de que el nacimiento de la historiografía filosófica moderna en España tuvo lugar en pleno siglo XVIII, en sintonía con lo que estaba ocurriendo en este orden en la Europa de entonces, siguiendo muy de cerca el patrón trazado por el leibniziano J. Brucker, uno de los padres de la Historia de la filosofía en tanto que disciplina académica; finalmente, pone también de manifiesto, aunque de forma indirecta y proyectiva, las consecuencias negativas que tuvo para la cultura general del país la expulsión de los jesuitas. La lectura de los primeros capítulos de este libro es una buena prueba de ello, pues constituye todo un programa de renovación filosófica frustrado, entre otras causas, por el tajo de 1767. La expulsión vino a cortar de raíz una de las tradiciones culturales más prometedoras del momento. ¡Piénsese que por sólo cuatro años vio la luz en España esta nuestra primera historia ilustrada de la filosofía (publicada en 1763)! De haberse producido la expulsión cuando lo hizo Portugal (1759), o si la imprenta bilbiliana de Joaquín Esteban, que fue la que dio a luz la obra de Pou, hubiera tenido algún contratiempo grave en el ínterin, hoy tendrían razón quienes retrasan hasta el siglo XIX el nacimiento de nuestra historiografía filosófica moderna. Sin entrar en el terreno político, sin ánimo de profanar los *secreta cordis* del más ilustrado de toda nuestra historia, que decidió la expulsión, es claro que mucho y bueno dejó de publicarse aquí por mor del absolutismo carolino (vid. Miguel Batllori: *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos, 1966).

Estamos, en todo caso, ante un texto muy significativo en sí y para el hispanismo filosófico, permitiendo explorar (con sólo los materiales aquí aportados) el sentido y límites de una de las figuras más interesantes del reformismo filosófico español del siglo XVIII, concretamente con el campo tan descuidado de la Historiografía filosófica. También es de destacar la obra por el matiz hispano que integra; matiz subrayado en esta edición al presentar con exclusividad a los filósofos españoles. De tal manera que estamos, en realidad —como dice Trias Mercant, responsable de la publicación—, ante «una antología de filósofos españoles sin separarlos de sus contextos naturales dentro de la Historia general de la filosofía» (p. 31). Y si es cierto que la obra fue diversamente valorada en su momento, y que no ha resistido bien el paso del tiempo, también es verdad que su importancia como documento no deriva principalmente de su calidad intrínseca, sino de aspectos sobre todo metodológicos y circunstanciales. Entre ellos destacamos su condición de:

- a) Primer trabajo aparecido entre nosotros con la idea expresa de ofrecer una historia competa de la filosofía (general y española) a la altura de su tiempo, según la crítica y metodología vigentes en los orígenes de la ilustración. En este sentido constituye un punto de referencia necesario para conocer los primeros pasos firmes dados entre nosotros por la *Historia de la filosofía* (general y española) en tanto que disciplina académica. Un claro ejemplo de historia *pragmática* de la filosofía, según la expresión hegeliana referida a Brucker.
- b) Instrumento de renovación de la filosofía docente en España, animando a introducir en las explicaciones de clase la consideración *histórica*, como parte fundamental de la formación del futuro filósofo.
- c) Denuncia de la decadencia filosófica de España producida, entre otros factores, por la hegemonía de la Escolástica docente, paradigma del «mal gusto» (falta de *eloquentia*), de ignorancia (falta de *eruditio*) y de apertura a los nuevos tiempos (espíritu de sistema).
- d) Portador de uno de los primeros retratos de la filosofía española en su conjunto.
- e) Obra «nacional» en cuanto que fue escrita «patriotismo crítico», sentimiento que actuó de fuerza estimulante. El autor quiso mostrar al exterior la capacidad española para escribir una obra «clásica», y al interior la perentoria necesidad de corregir el rumbo. «El proyecto del P. Pou —escribe S. Trias— no difiere grandemente del plan de estudios que Jovellanos redactó en 1790 para el Colegio Imperial de Calatrava» (p. 21).

Digamos, para terminar, que Sebastián Trias Mercant, profesor mallorquín y rector de la *Maioricensis Schola Lullistica*, concienzudo investigador del pensamiento de su isla, asiduo y benemérito colaborador del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de la Universidad de Salamanca, es responsable de la edición e introducción de esta «antología». Ha colocado al frente de ella un valiosísimo estudio lleno de datos críticos y de pistas históricas, que prodiga posteriormente en notas a pie de página a lo largo del libro, siguiendo el hilo conductor trazado por el propio B. Pou (las llamadas del editor van en letras, y las de Pou, enumera-

das). El trabajo de Trías es tan consistente y completo, tan riguroso y analítico, que casi podemos decir que nos hallamos ante una edición crítica. No llega a tal, pero su esfuerzo ha sido más que notable, facilitando una lectura rica y provechosa del texto. Hubiera sido deseable, no obstante, una revisión más minuciosa de las galeras; se habría evitado la presencia de algunas erratas y sobre todo algunos bailes de fechas. Quede aquí la observación para futuras ediciones. Se ha de reconocer también la labor del traductor, prof. A. Font Jaume, por el acierto con que ha hecho la versión. Partiendo de un latín rebuscado y barroco, oscuro a veces, que desagradó al mismísimo Mayáns, nos ha dado un texto en buen castellano, limpio y sobrio.

En resumen, estamos ante un producto típico del neo-clasicismo filosófico español, con sus virtudes y sus defectos. Una línea reformista moderada que habría de conducir a la ilustración propiamente dicha *more hispano*. En cualquier caso, punto de referencia obligado para quien desee penetrar en el espíritu de aquel siglo nuestro, tan mal conocido por unos y despreciado por otros en lo que a filosofía se refiere.

ANTONIO HEREDIA

M. BERCIANO VILLALIBRE, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger* (Universidad de Oviedo s/a., ¿1991?) 470 pp., 20,5 x 15 cm.

El autor es un conocido especialista en Heidegger, al que había dedicado ya dos libros anteriores. El presente libro se presenta como un estudio definitivo en el que se busca una síntesis de conjunto del pensamiento heideggeriano y un balance de los caminos que quedan abiertos.

Tomar como hilo conductor de la reflexión heideggeriana el tema de la superación de la metafísica es quizá su principal acierto. El tema está presente en toda la reflexión de Heidegger y, al mismo tiempo, es un tema ambiguo —quizá calculadamente ambiguo— en el que se van dando cita sutilezas, matizaciones e imperceptibles cambios. Por otra parte, es uno de los temas más influyentes en el pensamiento de nuestro tiempo y ofrece la oportunidad de brindar una referencia para analizar la compleja influencia de Heidegger.

Estructurado en 10 densos capítulos, el libro sigue básicamente la trayectoria cronológica de los escritos heideggerianos mediante una abundante utilización de publicaciones póstumas. Después de la formación inicial del pensamiento heideggeriano se hace un riguroso análisis de *Ser y tiempo*, que aparece como un ambicioso proyecto para superar la metafísica mediante la novedosa elaboración de una ontología fundamental. La centralidad del *Dasein* y su precomprensión del ser abre una vía muy prometedora, pero este camino encuentra un grave obstáculo al topar con el horizonte de la temporalidad; Heidegger tropieza una y otra vez con un problema insidioso y oscuro que no concluye en una elaboración temática de la temporalidad fundamental y, por tanto, no permite la esperada soldadura de tiempo y ser. La larga discusión con Kant, poniendo de relieve la estrecha relación entre temporali-

dad e imaginación, no hace otra cosa que ahondar en la complejidad del problema y encarecer más la necesidad no cubierta de una doctrina de la temporalidad.

Por ello, sin abandonar este círculo de problemas, Heidegger va a intentar atacar la cuestión básica por el camino de la diferencia ontológica. También la cuestión del fundamento busca dejar de lado las dificultades de la temporalidad, pero éstas retornan desde la decisiva cuestión de la transcendencia del *Dasein*. La reflexión sobre la nada tampoco permite conceptualizar temáticamente la diferencia ontológica. Es el estudio de la verdad el que da un paso decisivo al colocarla en relación con la libertad y entender el *Dasein* como propiedad de esa libertad («dejar-ser»), a cuya luz la verdad aparece como un acaecer del ser.

Esto explica que Heidegger, lleno de incertidumbres, dirija su atención a la historia de la metafísica. En Nietzsche se encuentra la consumación de la metafísica occidental y con ello se cierran las posibilidades que le había abierto Platón. Pero ese círculo está consumado y no da más de sí, por lo que Nietzsche fue incapaz de superar la metafísica. No obstante, esa superación es imprescindible, y en el propio Nietzsche se habla de la necesidad de un nuevo comienzo, que él no fue capaz de realizar de manera suficientemente radical. Heidegger parece dudar aún si ese nuevo comienzo desembocará finalmente en la buscada ontología a partir de la precomprensión del ser, o si, por el contrario, también esto debe superarse.

El retorno a los orígenes anteriores a Platón se hace así ineludible. Lo fundamental aquí es la experiencia del ser como verdad que es desocultación-ocultamiento y que el hombre reúne (logos) en el lenguaje. La manifestación del ser es un destino enviado al hombre y sus testigos privilegiados son los poetas. Por ello, la reflexión sobre la obra de arte reafirmará esta perspectiva al entender la verdad en el ente como un evento en el cual el *Dasein* aparece sólo como lugar de una iluminación, cuya iniciativa procede de otro ámbito. Tal evento es esencialmente histórico y, por tanto, cualquier intento de pensar temáticamente la diferencia ontológica parece inviable.

Todo ello confluye en el fundamental capítulo VIII, que, a mi modo de ver, significa el punto axial del libro. La esperada publicación en 1989 de *Beiträge zur Philosophie* —unos escritos que datan de 1936-38— permite al autor calibrar y organizar los conceptos claves del nuevo pensamiento de Heidegger, clarificar más la debatida cuestión de la *Kehre* y medir el alcance definitivo de la superación de la metafísica. No se trata de que allí aparezcan cosas totalmente desconocidas ni siquiera que haya que adelantar una década la aceptación explícita de la *Kehre*; lo decisivo es que allí Heidegger ofrece un ensamblaje de los conceptos básicos que da a sus obras posteriores una coherencia que hasta ahora sólo podía reconstruirse trabajosamente a partir de fragmentos aislados. El concepto básico de este nuevo ciclo del pensamiento heideggeriano es el de evento (*Ereignis*), como el autor afirma reiteradamente. Quizá la importancia de este concepto resida en la denominación con un solo término del ser y la temporalidad, pero no es menos cierto que se trata de un concepto muy complejo y lleno de matices, que el autor intenta desentrañar con paciencia y meticulosidad. Es claro que ello supone el giro hacia el ser como tal, descartando definitivamente cualquier posibilidad de acceder a él desde ningún ente. Este evento, que aparece como abismal, abre desde sí un ámbito de iluminación en

el que surge la tensión cuatripartita de mundo-tierra y dioses-hombres, lo cual abre desde el ser una topología que permite su presencia en los diversos entes. Ese ser no es nada sustantivo, sino el cruce de un haz de relaciones que se alumbra parcialmente como evento. Esto significa la definitiva superación de la metafísica al volver inservible la contraposición entre ente y ser, al superar cualquier búsqueda de un fundamento mediante una experiencia abismal y, en consecuencia, tornar insuficiente la propia diferencia ontológica. Pero esto significa también la despedida del anterior camino heideggeriano, que aparece como proyecto inviable, si bien queda salvado en parte como el provisional e imprescindible impulso para dar el salto a otro ámbito distinto. Como se ve, el profesor Berciano entiende la *Kehre* como resultado del ahondamiento en motivos internos presentes en Heidegger desde el comienzo, postura defendida por el propio Heidegger y con amplia presencia también en la literatura crítica.

Esto marca el momento decisivo del camino heideggeriano. Las obras que siguen ofrecen desarrollos más amplios de algunos temas aquí presentes y, aunque el autor promete investigaciones ulteriores (p. 323), los dos últimos capítulos adelantan un resumen que, a la vista de lo anterior, parece complementario. Nada extraño que así suceda, pues, como repite el autor, no se puede ir más allá del evento. Quizá esto explique el camino zigzagueante de Heidegger, despertando de nuevo inquietudes ante su visión de la historia como destino o la compleja relación ser-hombre. Por ello, es lógico que el propio tema de la superación de la metafísica aparezca como un proceso que sólo se puede ir delimitando al calor del avance del camino del propio pensamiento heideggeriano: «La superación de la metafísica aparece como un proceso dentro del pensamiento heideggeriano. En la evolución del mismo se dan diferentes formas de entender la superación, desde la idea de una ontología fundamental, a la idea de un acaecer de la verdad desde otro, diferente del hombre. Esta idea se concretiza luego en la de destino o en la de evento» (pp. 369-370).

Esto parece indicar una forma de *pensar* no sistemática, contingente y fragmentaria. No obstante, el autor indica algunos temas de esa nueva ontología en perspectiva heideggeriana, insistiendo de nuevo en la centralidad del evento. La obra se cerrará enfrentándose al arduo tema de la conceptualización en esta perspectiva; al final, no parece que se pase de proposiciones negativas, pues tampoco al autor le parece que la referencia a la conceptualización óptica pueda superarse.

Este breve resumen del que me parece argumento básico del libro no da idea del rigor y la minuciosidad de sus análisis concretos, conducidos siempre con un uso abundante de los textos de Heidegger. Así se esclarecen multitud de malentendidos sin evitar con frecuencia el recurso a refinados instrumentos de análisis filológico. En este sentido, el libro será de gran utilidad para el lector, del cual ciertamente se exige un esfuerzo y conocimientos previos, pues no pretende valer como una primera introducción en Heidegger.

Resulta evidente que el profesor Berciano pretende explicar a Heidegger desde dentro de su pensamiento y, por tanto, deja de lado todas las apasionadas polémicas en torno a su actuación pública, bien porque las considere irrelevantes para el tema o bien porque metodológicamente decidió dejarlas de lado; en uno y otro caso, no se le puede censurar. Tampoco se entra directamente en las críticas e interpreta-

ciones suscitadas, aunque existen desperdigadas a lo largo de la obra múltiples referencias que el entendido sabrá captar. Quizá puede decirse que no están presentes todos los temas tratados por Heidegger, pero tampoco se pretende y, en cambio, sí parecen no faltar ninguno de los relevantes. Precisamente por ello, el lector puede encontrar aquí mucha claridad para adentrarse en los difíciles caminos de uno de los pensadores más influyentes de nuestro tiempo, pero también para entender el origen de muchos conceptos que luego han difundido filosofías posteriores. Al final, se tiene la impresión de que en la propia obra de Heidegger hay un desequilibrio entre la radicalidad y rotundidad de sus críticas a las filosofías anteriores y, de otra parte, la oscuridad y provisionalidad de las alternativas esbozadas. Esto puede llevar a comprender que luego esas críticas hayan sido abundantemente utilizadas en otros contextos, frente a cierto carácter esotérico que sigue recubriendo las respuestas esbozadas y ello podría conducir a examinar con otra perspectiva la amplia descendencia heideggeriana. Pero podría suceder también que la provisionalidad de esas respuestas llevase a poner en entredicho la justificación de una crítica tan radical, algo que, sin embargo, el autor, como casi todos los estudiosos de Heidegger parecen dar, sin más, por definitiva.

Quizá los prometidos estudios ulteriores aclaran algunos de estos puntos. En todo caso, esta obra marca un hito fundamental en la investigación del autor, significa una aportación decisiva en el estudio de Heidegger en lengua española, a pesar de su muy modesta presentación tipográfica.

A. PINTOR-RAMOS

A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1994), 374 pp., 17 x 23,5 cm.

En un intervalo de pocos meses han visto la luz dos espléndidos libros de Antonio Pintor-Ramos. Son el fruto de largos años de tenaz estudio y prolongación de la filosofía de Zubiri. Primero apareció *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, donde el autor aborda por cuenta propia diversos problemas del instrumental que pone a nuestra disposición la filosofía de Zubiri, que Pintor-Ramos conoce como pocos. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, el libro que presentamos, ha aparecido algo después, pero sistemáticamente es anterior y, de hecho, fue el primero en redactarse, aunque se haya postergado su publicación. El propósito del autor en este caso ha sido exponer el núcleo básico de las ideas de Zubiri, como ya se anuncia en el subtítulo. Por su parte, el hilo conductor o referente principal de la exposición está señalado en el título: es el problema de la verdad, que retorna una y otra vez al texto.

El capítulo I versa sobre la evolución del pensamiento de Zubiri. El autor distingue tres etapas, siguiendo en esto una breve autobiografía intelectual del propio filósofo. En una primera etapa («fenomenológico-objetivista») la fuente principal de inspiración es el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*; el adversario (la terminología es de Ortega) es el idealismo como forma de subjetivismo. Durante la segunda etapa

(«ontológica») se deja sentir la influencia de Heidegger, por ejemplo, en lo que hace a la necesidad de un planteamiento más radical del problema de la verdad, que no se centre en su forma predicativa; el adversario es toda forma de «ideísmo», por ejemplo, el idealismo de Husserl. El problema básico de la tercera etapa («metafísica») es la estructura de la realidad; el adversario, la «inteligencia concipiente».

Los cuatro capítulos que vienen a continuación (del II al V) siguen la línea marcada por la trilogía *Inteligencia sentiente*; se estudian las tres modalidades intelectivas básicas: aprehensión primordial, logos y razón.

El capítulo II está dedicado a los conceptos de aprehensión primordial y verdad real. La realidad es introducida en estas páginas no como un objetivo a alcanzar, sino como un ámbito de experiencia en el que ya estamos desde siempre. Es esta realidad la que mueve el acto intelectual desde su fuerza de imposición. A su vez, la intelección se define como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esta actualización admite diversas modalidades. La fundamental, presupuesta en toda actualización, es la *aprehensión primordial de realidad*. En ésta, las notas de la realidad se captan indiferenciadamente, de modo compacto. Justamente esta compacidad pone en marcha el proceso intelectual de despliegue que se describe en los capítulos siguientes.

Así, el capítulo III nos presenta, frente a la simplicidad de la verdad real compacta, la dualidad de la verdad del logos. Esta dualidad implica un distanciamiento, pero no una distancia de la realidad (como presupone el realismo ingenuo), sino en la realidad. El concepto zubiriano de «campo» desempeña aquí un papel decisivo y a él están dedicados no pocos esfuerzos en este capítulo.

Muy interesante resulta la exposición de la original teoría zubiriana del juicio. Frente a la tradicional primacía intelectual del juicio, Zubiri hace ver que el proceso que desemboca en la afirmación implica ganancia en discursividad, sí, pero también una pérdida en riqueza primordial.

Muchos de los temas del capítulo III son retomados en el IV desde una nueva perspectiva: la del lenguaje. Pintor-Ramos reconoce que en Zubiri hay un cierto «olvido del lenguaje». Las causas hay que buscarlas probablemente en su rechazo de lo que ha dado en llamarse «giro lingüístico» y de los planteamientos hermenéuticos. Sin embargo, el autor sostiene que existen, dispersas por el corpus zubiriano, sugerencias y piezas teóricas que permiten reconstruir una cierta teoría del lenguaje. El capítulo está dedicado, justamente, a contrastar esta hipótesis.

Si la apertura de la realidad lanza el dinamismo del logos, son las limitaciones intrínsecas de ese logos las que fuerzan a un movimiento de la razón para completar el contenido de aquella apertura primordial, tal como se expone en el capítulo V. Pero esa tarea, esa marcha de la razón hacia lo ignoto, es inacabable, nunca iguala la riqueza de lo real. Esto es debido al carácter sentiente de la inteligencia, que determina que siempre haya un excedente de realidad.

El último capítulo, el VI, posee especial importancia. Se titula «El alcance de los análisis zubirianos». La parte más larga del capítulo está dedicada a situar el pensamiento de Zubiri tomando como referencia el pensamiento fenomenológico. La posición de Pintor-Ramos resulta muy matizada: distingue cinco sentidos del término «fenomenología» y se pronuncia escalonadamente.



Para terminar, una dificultad que acaso asalte a más de un lector de este libro excelente: ¿cómo *entrar* en el sistema de Zubiri? Una vez dentro, su lógica conven- ce y las perspectivas son prometedoras, Mas, ¿cómo convertirse a esta filosofía pri- mera, si resulta que su clave de bóveda es la aprehensión primordial de realidad, pero no somos capaces de señalar experiencias que avalen inequívocamente este concepto? (Creo que ésta es, en el fondo, la misma cuestión que se plantea en el epígrafe 2 del capítulo VI). Se nos ocurren dos respuestas, pero ninguna nos satisfa- ce plenamente. Una consiste en señalar las virtualidades del método, su fecundidad. De hecho, Pintor-Ramos ha mostrado en otro texto, *Realidad y sentido*, cómo cabe abordar problemas de la filosofía de la historia y de la ética desde esta perspectiva. Y sabemos que también posee virtualidades teológicas y antropológicas. Sin embar- go, ¿qué impide que se puedan alcanzar resultados igual de favorables por otros caminos? Una segunda respuesta consiste en rechazar la objeción: pedir que compa- rezcan en claridad intuitiva los datos iniciales es pedir lo excusado, pues ello implica- ría alcanzar en la aprehensión primordial una claridad discursiva que no puede darse sino en el logos. Parecidamente se podría rechazar la objeción, alegando que incurre en un desdoblamiento de sujeto, o acaso en una sustantivación de la conciencia, propia de la fenomenología, posición criticada por Zubiri. Pero obsérvese que en uno u otro caso se está dando por supuesta la verdad de la teoría, que es lo que se discute.

LEONARDO RODRÍGUEZ

M. GARCÍA-BARÓ, *Ensayos sobre lo Absoluto* (Madrid, Colección Esprit, Capa- rros Editores 1994), 199 pp. 15 x 21 cm.

Durante los últimos diez años, Miguel García-Baró ha venido escribiendo, ade- más de varios libros, numerosos ensayos sobre cuestiones relativas a la filosofía pri- mera, algunos de los cuales se reúnen en este volumen. Se trata de trabajos muy heterogéneos. Cada uno posee indudable valor considerado aisladamente, pero lo más interesante es ver cómo, a pesar de su aparente disparidad, van componiendo la curva de una evolución espiritual. El propio autor describe estos ensayos como «unos pocos testigos de la aventura hacia lo Absoluto que configura una vida». La continuidad de la evolución mencionada está garantizada por una convicción cons- tante: la filosofía se define por el telos de la lucidez absoluta, telos que le viene impuesto a la razón por la experiencia del error. (A tal punto es decisiva esta expe- riencia, que hablar de «razón finita» es pura redundancia).

El primer ensayo contrapone un texto de Heidegger de 1925 a otro de Baltha- sar. El primero, juzgando que los supuestos religiosos están reñidos con la libertad característica de la reflexión filosófica, declara a ésta atea constitutivamente. Baltha- sar, por contra, afirma que la razón humana es creada y, por tanto, la filosofía no puede ser «puramente natural». Ante esta disyuntiva, García-Baró rechaza agudamen- te la presunta superioridad de la «gaya ciencia» heideggeriana, haciendo ver que la epojé respecto del carácter creatural de la razón es una medida metodológica que

no prejuzga nada en el terreno ontológico. Más aún: el análisis de la naturaleza de la razón hace ver que, por ser ésta finita (= falible) por definición, no cabe pensar que se funde a sí misma.

El siguiente ensayo, acaso el más acabado de la colección —es decir, el que menos merece el calificativo de «ensayo»—, considera la posibilidad de elaborar una teología racional desde la perspectiva de la fenomenología trascendental. El autor expone con admirable solvencia cómo la última filosofía de Husserl es fruto de un esfuerzo titánico por eludir el escepticismo. Husserl advierte que el empirismo brentiano del que él partía incurre inevitablemente en escepticismo por temporalizar la verdad. De ahí que en las *Investigaciones lógicas* hable de «unidades ideales de significación», que él entiende como especies de los actos de afirmar verdades. Con todo, también esta posición termina revelándose escéptica, pues subordina lo ideal a la naturaleza contingente de la razón humana. Por ello Husserl, en su última etapa intelectual, desmundaniza la conciencia mediante la epojé, entrando así en la recta que conduce a la monadología. Y ante este magno espectáculo, dos sugerencias punzantes de García-Baró: ¿no es la fenomenología trascendental una nueva forma de escepticismo, por ser la historia universal de la razón —la progresiva constitución intermonádica de sentidos— un *puro hecho*? Y aún antes: ¿era imprescindible la desmundanización de la conciencia? ¿No hubiera bastado reconocer que las significaciones ideales no son especies?

A partir del siguiente trabajo se advierte una cierta inflexión en la argumentación. Va ganando terreno la convicción de que la búsqueda filosófica de Dios ha de proceder hacia atrás, ha de intentar encontrarlo entre los supuestos del sistema (y no intentar estimar su compatibilidad con el sistema ya establecido). Esta vuelta a los orígenes —motivada en buena medida por el poso de insatisfacción que deja el idealismo en todas sus figuras— descubre nuestra inserción práctica en el mundo (nuestra acción en el sentido de Blondel) como dato primitivo e inasequible a la reducción fenomenológica. El «método de inmanencia» blondeliano subraya la crónica insatisfacción de la razón humana, siempre sorprendida por la desproporción entre sus proyectos concretos y su aspiración más profunda. Esto revela la necesidad natural de lo sobrenatural, si bien lo prueba que haya esto último.

El contacto con Blondel es decisivo para el curso ulterior del libro. Después de un interludio dedicado al diagnóstico cultural, se produce una súbita ampliación del horizonte de datos originarios. Por de pronto, una profunda reflexión sobre la trágica aventura vital del escritor judío Elie Wiesel. La experiencia extrema de los campos de concentración pone ante los ojos lo irreparable, lo irreconciliable por el pensamiento.

El siguiente ensayo nos depara una contrastación apuradamente técnica de las teorías que aspiran a constituirse en filosofía primera: la fenomenología última de Husserl, que ya había hecho acto de presencia, y el raciovitalismo de Ortega. El agudo análisis de García-Baró, que se centra en las respectivas ontologías de esas posiciones, saca a la luz las insuficiencias de ambas.

El trabajo sobre «El mal» es uno de los más originales e intensos que contiene el libro. En él se intenta ir a contracorriente de la «mortal despreocupación por el

significado de la existencia» —la ignorancia culpable denunciada por Sócrates—, indagando las figuras fundamentales bajo las que se presenta el mal: como solicitud de la mentira acerca de uno mismo; como dolor; como injusticia en que se funda nuestro bienestar; como estupidez del mundo; como desesperación. El análisis confirma la realidad y variedad del problema del mal, pero no lo conjura. Mas la presencia del mal como dato irreconciliable —aventura García-Baró— acaso sea la garantía de que nuestra existencia no se desenvuelve en la finitud pura. (Especial interés reviste el examen del concepto de culpa propiciado por la distinción entre sufrimiento merecido e injusto. Culpa, propiamente, sólo hay la mía; el otro es siempre inocente. Inversamente, el dolor es siempre ajeno).

El último ensayo, titulado «La filosofía como deber», ilumina retrospectivamente todo el recorrido anterior al hacer explícita la concepción socrática de la filosofía a la que se adhiere el autor. La vida filosófica comienza con una abstención: la de creer que el sentido común o las ciencias particulares tengan la última palabra acerca de lo que hay. Empezar el camino que se inicia con esta abstención —he aquí la audaz tesis de García-Baró— es un deber incondicionado para todo hombre. Al sostener esto no se incurre en megalomanía o elitismo; más bien se afirma la universal capacidad humana de caminar hacia la emancipación por el pensamiento. El anhelo de lucidez es lo que más hondamente nos define, a la vez que la raíz de la conciencia de falta de plenitud que domina nuestra existencia. Pero esta carencia sólo la sentirá quien tenga un atisbo, por borroso que sea, del sentido de la plenitud ausente: «el yo se descubre bajo la figura de precario amor del Absoluto».

LEONARDO RODRÍGUEZ