

embargo, “allein” se utiliza para calificar el término que sigue, es decir, “die”, refiriéndose a “Sprache”, lo que además se asemeja al uso que le da Wittgenstein en 2.224 y 5.631, y por tanto se puede sustituir por “nur”. La traducción correcta del paréntesis sería, pues, “(el único lenguaje que yo entiendo)”. En la traducción que reseñamos se opta por “(del solo lenguaje que yo entiendo)” (p. 235), que no tiene sentido alguno, ya que el adverbio “allein/nur” —es decir, “sólo”— se traduce con el adjetivo “solo”. Ciertamente, si no tenemos en cuenta el acento, desde un punto de vista sintáctico coincidiría con nuestra propuesta. Nuestra traducción del paréntesis no considera a Wittgenstein como un solipsista *stricto sensu*. Queda, sin embargo, plantearse la cuestión de en qué consiste el solipsismo que considera correcto pero indecible y cuál es la razón de la indecidibilidad. Este problema iría más allá de la traducción misma y se introduciría en el campo de la interpretación.

Indudablemente, ningún ejercicio de traducción resulta ser tan sencillo como a veces presumimos. Requiere el dominio del idioma que está en punto de mira, en general, y la obra del autor, en particular. Al leer esta traducción no se puede despejar del todo la sospecha de que estamos ante una nueva traducción del inglés, como se evidencia en la similitud de los errores encontrados. Es muy importante tomar conciencia de la magnitud del perjuicio que generan los errores anotados. Por tercera vez se intenta traducir al castellano un librito que no supera las setenta páginas en alemán y por tercera vez consecutiva se toma como punto de referencia una traducción realizada al inglés. A estas alturas, resulta innecesario indicar que, para el trabajo de investigación, la traducción del *Tractatus logico-philosophicus* es inservible, ya que —y esto es lo peor de todo— induce una lectura errónea; no sólo por la cantidad de equivocaciones que aparecen en el texto, sino, sobre todo, porque ningún trabajo científico puede ser tenido en cuenta si toma como base dicha traducción. Además, no sólo es una traducción inútil, sino también desfavorable, puesto que para entender lo que Wittgenstein quiere decir tendremos que recurrir constantemente al original alemán. Otro inconveniente no menor es que convierte un texto de reconocido prestigio y pulcritud en lengua alemana en una obra oscura y complicada. La mayoría de los lectores atribuyen el fiasco a Wittgenstein y no a la traducción. En resumidas cuentas, lo verdaderamente triste del asunto es que la empresa editorial que nos pone a disposición esta nueva traducción opte de nuevo por entregarnos una parodia de traducción.

JESÚS PADILLA GÁLVEZ
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de Castilla-La Mancha
jesus.padilla@uclm.es

Zirión Quijano, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Red Utopía/Jitanjáfora Morelia, Morelia, 2003, 479 pp. (Fenomenología, 1)

Una vertiente interesante y por lo general poco explorada que ofrece la historia de la filosofía consiste en la historia de la apropiación de la obra de un pensador. Interesante, entre otras razones, porque no hay interpretación que no se inscriba en el

seno de una determinada tradición. De ahí que desde la cadena de interpretaciones que pone al descubierto este peculiar modo de historiar filosofía, se manifiesten no sólo algunos rasgos del pensamiento del filósofo de que se trate, sino también la propia posición de quienes, mal que bien, se lo apropiaron justamente de una determinada manera en un determinado momento de su historia. Pero lo más curioso es que, hasta cierto punto, esto último vale también si dicha serie de apropiaciones se encuentra llena de parcialidades, de incomprensiones y hasta de lo que podrían considerarse deformaciones de dicho pensamiento.

Incluso lo que de un modo muy general podría ser caracterizado como la historia de un persistente desencuentro puede también indicar un rastro que, leído a contrapelo, nos señala justamente lo que *no ha sido tomado en cuenta* de un autor, las ricas vetas no exploradas suficientemente o no comprendidas de un pensamiento que, al ser cercenado, combatido y deformado, paradójicamente resulta afirmado, aunque de un modo oblicuo. Una obra de esta naturaleza es la que nos ofrece en esta ocasión Antonio Zirióñ Quijano, al trazar en sus líneas maestras la historia del desencuentro-apropiación que en México ha tenido la obra de Edmund Husserl.

Quien se adentra en las páginas de su *Historia de la fenomenología en México* puede percatarse, en efecto, de cómo a partir de determinados sesgos interpretativos que se repiten una y otra vez en la consideración que de Husserl hicieron relevantes académicos, filósofos y maestros mexicanos o españoles “transterrados” a lo largo del siglo XX, y que Zirióñ desentraña paso a paso, el moravo se perfila como un importante pensador que, al menos en nuestro país, está todavía por ser descubierto.

La empresa de historiar la apropiación de su pensamiento implica, sin embargo, un problema de difícil solución (pues en ello va en juego la noción misma que se tenga de filosofía) y es el siguiente: ¿con qué vara ha de medirse lo que debe entenderse por “el movimiento fenomenológico”, más aún, por la propia fenomenología husserliana tomada expresamente como foco de irradiación cuyos límites en cierto modo tiene que trazar una historia de la fenomenología? Es un problema porque, por un lado, tenemos la multiplicidad de interpretaciones diversas y hasta encontradas que se han hecho de la obra de Edmund Husserl, notable (entre otras cosas) por la irradiación de importantes influencias históricas que se dieron prácticamente desde la publicación, sobre todo (aunque no exclusivamente), de las *Investigaciones lógicas*, el primer volumen de las *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas*. Y por el otro, dada la todavía incompleta labor de edición y publicación de los textos del filósofo, cuyo estudio es obligado para todo aquel interesado no sólo en la propia filosofía de Husserl, sino también en el esclarecimiento de lo que significa (y ha significado desde su fundación) la “fenomenología” a secas, o bien las fenomenologías que derivan de dicho pensamiento o que en él se inspiran.

De lo anterior se sigue, pues, un doble movimiento. El primero queda bien señalado por Zirióñ al referirse a la paradoja de que en tiempos más o menos recientes (aproximadamente desde los años setenta a la fecha), en el medio universitario mexicano se están presentando indicios de cierto interés en pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Edith Stein, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur y, más recientemente, Michel Henry o Jean-Luc Marion; aunque estos estudios por lo general se desentienden de una seria consideración del pensamiento de Husserl, debido a lo cual acaban por tratar de una manera prehusserliana a autores poshusserlianos

(p. 363). Esto es cierto, pero también puede afirmarse que, a la inversa, hoy día comienza a hacerse sentir un claro interés por el estudio de las propuestas de Husserl que proviene de la misma profundización en el análisis de autores poshusserlianos, en cuyos planteamientos se revelan potencialidades, posibilidades de dación de sentido, implicadas en las mismas ideas husserlianas y que estos autores actualizan en el proceso de desarrollo de sus respectivos pensamientos. Y si bien este interés reciente ya no se alimenta de las enseñanzas de autores de la talla e influencia de José Gaos, tal vez el principal difusor (con todas las parcialidades y distorsiones que se quiera) de la obra del moravo en nuestro país, la labor de traducción realizada por el gran maestro español —nos recuerda el mismo Zirión— sigue contribuyendo hoy a reanudar un hilo casi roto en los últimos cuarenta años.

De manera que el pasado desencuentro contribuye, a pesar de todo, a facilitar un nuevo encuentro, abonado por la apropiación apasionada de la obra de quienes han desarrollado su respectivo pensamiento en diálogo fecundo con una obra que reconocieron siempre como inspiradora (así fuera para “superarla” desde distintos frentes).

Con todo, la falta de unidad interna del llamado “movimiento fenomenológico”, que se trasluce en la multiplicidad de fenomenologías que de un modo u otro se consideran herederas de la de Husserl, se revela también como un elemento crucial a lo largo de la trayectoria considerada en la *Historia de la fenomenología en México*, porque de aquí, si no deriva, al menos se refuerza uno de los principales equívocos que la atraviesan: considerar que la fenomenología básicamente es un “método” que en la gran mayoría de los casos no se precisa (o bien que se asimiló con excesivo simplismo a una descripción de lo esencial de algo). Ciertamente, esta persistente consideración de la fenomenología como un “método”, recortado de toda la esfera de trascendentalidad característica del pensamiento husserliano (y que se ha dado por lo general sin el respaldo de una mayor exploración de lo que en este caso significa tal esfera) no es, en modo alguno, privativa de nuestro país, aunque sí se aclimató en estas latitudes.

Asimismo, señala Zirión, el pensamiento de Husserl se ha considerado repetidamente en México (aunque nuevamente no de manera exclusiva aquí) como un árido intelectualismo, alejado de la vida concreta, heredero de un subjetivismo de cuño cartesiano que resulta del todo inaceptable, etc. Mas en la mayor parte de los casos no ha habido un estudio a fondo ni suficiente de las obras de Husserl que soporte satisfactoriamente tal línea interpretativa. Otras características que de un modo u otro comparten gran parte de los autores considerados son, a muy grandes rasgos, las siguientes: la frecuente confusión entre la reducción eidética y la fenomenológica, la consideración del pensamiento husserliano como un idealismo metafísico y un sistema, la superación del “esencialismo” de Husserl por las fenomenologías de Max Scheler y de Martin Heidegger, considerados como sendos representantes de los distintos estadios que pueden distinguirse en el desarrollo de una misma disciplina, de donde la ulterior consideración de la fenomenología como un paso al “existencialismo” (en particular los de Sartre y Heidegger), etcétera.

Ahora bien, es preciso hacer notar que las diversas cadenas de interpretaciones que la *Historia de la fenomenología en México* pone de manifiesto se articulan básicamente en torno a las figuras de grandes maestros de filosofía. En particular se destacan en ella las figuras de Antonio Caso y de José Gaos, posteriormente

Luis Villoro, como puntos clave que marcan hitos en la reconstrucción de las series de interpretaciones principales bajo las cuales se ha considerado la fenomenología husserliana en nuestro país y que, por ello mismo, ofrecen el criterio básico para su periodización. De manera que el primer capítulo de la obra, salvo la mención de Adalberto García de Mendoza (a quien se atribuye la primera noticia sobre la fenomenología en el medio académico mexicano), se articula según los discípulos de Caso que aquí se consideran: Samuel Ramos, José Romano Muñoz y, en otra generación, Eduardo García Máynez, Adolfo Menéndez Samará, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez y Miguel Ángel Cevallos.

En cuanto a Caso, señala el autor, sus exposiciones y sus libros (*El acto ideatorio* y *La filosofía de Husserl*, ambos publicados en 1934) se limitan a tratar los temas más generales de las obras de Husserl que aquél pudo conocer (esto es, las *Investigaciones lógicas* y *Meditaciones cartesianas*), y aunque, a juicio de Zirión, su estudio revela ciertas incomprendiones o parcialidades en la interpretación, algunas de ellas, sin embargo, habrían de heredarse y repetirse por autores posteriores hasta convertirse prácticamente en motivos tradicionales en el estudio de la fenomenología en nuestro país durante la primera mitad del siglo. Es el caso de la confusión entre la reducción fenomenológica y la reducción eidética, pero también el énfasis en la intuición eidética (que Caso entiende como semejante a la intuición bergsoniana) y la consiguiente consideración de la fenomenología como una disciplina eidética, así como la oposición del objetivismo de las esencias al subjetivismo epistemológico kantiano. En efecto, Caso y muchos otros (dentro y fuera de México) vieron la significación histórica de la obra de Husserl en su reivindicación del mundo ideal de las esencias y la consiguiente ampliación de la noción de “experiencia” hasta abarcar aquella que nos brinda la “ley ideal” y el objeto universal. Este último énfasis se explica, así sea sólo en parte, por la lucha contra el positivismo y cientificismo, entonces tan fuerte en los ambientes intelectuales de nuestro país. Otro punto importante en la apropiación que hizo Caso de la fenomenología trascendental de Husserl es su caracterización como un “sistema” signado por su intelectualismo, de donde el reproche de Caso a la que toma como postura de Husserl, por no tener en cuenta el papel de la voluntad en el conocimiento.

Samuel Ramos y José Romano Muñoz, por su parte, son estudiados como discípulos de Caso que, en el desarrollo de sus propias inquietudes filosóficas, manifestaron algún interés por la fenomenología. Respecto del primero, el autor detecta alguna influencia de la fenomenología en su obra *Hacia un nuevo humanismo* (1940), la cual se propone aplicar el “método fenomenológico” a la antropología filosófica. Ramos entiende aquí que una “fenomenología de la existencia humana” tendría la misión de definir la esencia *a priori* del hombre y sentar las bases para construir sobre ella una antropología filosófica propiamente dicha; de ahí el recurso a la fenomenología entendida como una disciplina puramente eidética. También en sus *Estudios de estética* se descubren claros elementos fenomenológicos de procedencia husserliana (como también otros que se inspiran en Heidegger), dado que Ramos echa mano del análisis de vivencias subjetivas (orientadas por el interés en los valores del objeto artístico) para combatir el subjetivismo en estética, y encuentra la esencia o ley general del fenómeno artístico en presencia de un proceso artístico particular. Dicho fenómeno artístico se examina, asimismo, desde sus dos lados: como *una dirección del espíritu*, siempre la misma (lado noético), y también del

lado de las obras (lado noemático), las cuales presentan, justamente en cuanto artísticas, un determinado *modo de ser*.

Para José Romano Muñoz, señala Zirión, la fenomenología es básicamente la de Scheler, Hartmann y Heidegger, dado que en realidad no estudió a fondo a Husserl, a quien tacha de intelectualista y de quedarse en el campo de las esencias, pero todo ello sin un mayor examen. A Max Scheler le atribuye Romano el descubrimiento de los “actos emocionales” que revelan con evidencia el mundo de los valores “a la mirada sentimental”. Gracias a este descubrimiento, la fenomenología se traduce, para él, en un realismo de base emocional que supera el idealismo husserliano. Un paso más y Romano, teniendo a la vista la obra de Heidegger, verá en el “método fenomenológico” el camino que desemboca en una filosofía existencial.

De la segunda promoción de discípulos de Caso que explicaron y difundieron la fenomenología, en la obra de Zirión se destaca la figura de Eduardo García Máynez, quien se desarrolló en el área de la filosofía del derecho. A dicho campo aplicó ideas de autores como Max Scheler y Nicolai Hartmann, pero también algunos conceptos expuestos en las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, con todo y que aplica en su desarrollo de la lógica jurídica una gran cantidad de nociones y tesis husserlianas (por ejemplo, la teoría de las partes y el todo aplicada a la ordenación de las normas que integran un sistema jurídico), el enfoque y el tratamiento de este tema, a juicio de Zirión, no pueden decirse propiamente fenomenológicos (p. 123).

Para que los estudios de fenomenología llegaran a cobrar un verdadero auge en México hubo que esperar, más bien, la labor de los filósofos españoles “transterrados”, hacia finales de la Guerra Civil española. Su obra, tanto de difusión y enseñanza como el ejercicio de sus respectivas filosofías, apuntaba, en efecto, aunque en diferentes grados, a la fenomenología, frecuentemente considerada en apretado nudo con el vitalismo historicista de Ortega y Gasset. De entre ellos, los principales promotores de la fenomenología fueron Joaquín Xirau y José Gaos, y en mucha menor medida, Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches y, más tarde, Eduardo Nicol. De ellos (así como de Alfonso Reyes) se ocupa detenidamente el segundo capítulo de la *Historia de la fenomenología en México*.

Joaquín Xirau es considerado en esta *Historia de la fenomenología en México* como un cuidadoso expositor del pensamiento de Husserl, aunque desarrolló también algunas ideas de cuño fenomenológico en su propia obra (sobre todo en *Amor y mundo*). En cuanto a su apreciación de la fenomenología husserliana, ésta redundaba sobre la superación del “subjetivismo relativista”. Xirau atribuye, en efecto, un importante papel a la intuición esencial que funda el conocimiento en la evidencia. Con todo, reconoce (ya en *El sentido de la verdad*, publicado en 1927) la tarea de la fenomenología como “una ciencia descriptiva de la organización inmanente de la conciencia”. Entiende la conciencia como “el más general de todos los fenómenos, previo a todos los demás”, gracias a lo cual puede reconocer en el estudio esencial de su estructura intencional el objeto primordial de la fenomenología. Sin embargo, sigue considerando a Husserl como un intelectualista (corregido —y superado— en este punto por la obra de Scheler y después por la de Heidegger).

En *Amor y mundo*, Xirau muestra afinidad con la fenomenología por cuanto emprende la descripción de lo que hay de esencial en la conciencia amorosa. En opinión de Zirión, este ensayo reúne algunas de las condiciones básicas de una

investigación propiamente fenomenológica. Empero, la subjetividad de la que Xirau habla parece ser más la subjetividad humana que la trascendental de Husserl. Por último, frente al supuesto intelectualismo de Husserl, el español, como Caso en su momento, propone entender la conciencia también como un “ser sentimental”, ya que para él, finalmente, la experiencia “primaria”, la que finalmente da sentido, es el amor.

José Gaos, por su parte, fue el filósofo que más contribuyó a la difusión de la fenomenología en México. Ante todo por su importante labor como traductor de las que consideró “obras clásicas” de Husserl (las *Investigaciones lógicas*, el primer volumen de las *Ideas y Meditaciones cartesianas*), pero también por su enseñanza y por la aplicación a su propia filosofía de lo que consideró el “método fenomenológico”. Entre la larga lista de sus discípulos, tienen un papel en esta *Historia de la fenomenología en México* los integrantes del llamado grupo “Hiperión” (Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro), pero también discípulos de Gaos que no pertenecieron a este grupo ni compartieron sus intereses filosóficos, como Fernando Salmerón y Alejandro Rossi (fundadores, junto con Luis Villoro, de *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* en el año de 1967).

Gaos entendía la fenomenología trascendental de Husserl como “idealismo”, lo consideraba además como un “sistema” que no debía confundirse con el “movimiento fenomenológico”, que da cabida a distintas fenomenologías no husserlianas. En la consideración de Gaos, el método fenomenológico no es, pues, sino el método por excelencia para describir o caracterizar y definir esencias, proceder que no toma en cuenta ni el análisis intencional o reflexivo ni el ámbito de trascendentalidad afirmado por Husserl como meollo de su proyecto filosófico (de ahí que Gaos considerara haber pasado, en la “fenomenología” que aplicó a su propio pensamiento, de una “fenomenología esencial” a una “fenomenología existencial”).

El punto clave de la interpretación gaosiana de la fenomenología de Husserl radica en que ésta consta de dos partes bien delimitadas que corresponden a dos etapas metodológicas: la eidética (fenomenología como ciencia de esencias) y la trascendental (fenomenología como ciencia de la conciencia pura, es decir, como ciencia absoluta). Según Gaos, en esta última etapa estriba el “giro idealista” en la fenomenología de Husserl, que la mayor parte de sus discípulos rechazaron. En la primera etapa de la fenomenología husserliana, el ser ideal es reivindicado, contra todo positivismo, como absoluto, mientras que en la segunda, dicho ser absoluto se atribuye a la conciencia. Sin embargo, puntualiza Zirión, esta interpretación no puede sustentarse en los propios textos de Husserl, quien siempre puso en relación el ser ideal con la conciencia, comprendiendo al primero como un ser cuya constitución puede describirse subjetiva, trascendentalmente.

Por otra parte, no deja de llamar la atención que entre los filósofos españoles transterrados que considera, el autor de la *Historia de la fenomenología en México* se refiera a un filósofo mexicano que, ciertamente bajo la influencia de Gaos, desarrolló una interesante aplicación de nociones fenomenológicas (sobre todo de las *Investigaciones lógicas*). Se trata de Alfonso Reyes y su obra *El deslinde* (1944, deslinde de la literatura en relación con la ciencia, la matemática, la teología y la historia; la filosofía, por su parte, sería aquí la operación misma del deslinde). En la primera parte de esta obra se encuentran referencias a muchos elementos teóricos o metodológicos procedentes de la fenomenología de Husserl. Ello se debe a su noción de

literatura como una “agencia mental”, la cual es analizada desde el punto de vista de la correlación intencional a fin de fijar su posición “en el campo de los ejercicios del espíritu”. Sin embargo, narra el autor, debido a la crítica de algunos de sus contemporáneos (en particular de García Bacca), Reyes substituyó años más tarde la palabra “fenomenología” por la de “fenomenografía”, al consentir diferenciar su propio proceder del que aquéllos atribuían (no siempre correctamente) al moravo.

En consonancia con la reivindicación del ser ideal que atribuyó a Husserl, Luis Recaséns Siches (también influido por José Gaos) buscó “la esencia de lo jurídico”. Pero aunque en sus obras discute largamente tesis axiológicas y éticas de Scheler y de Hartmann, su propósito, descubre Ziri6n, era más bien integrarlas en una doctrina de corte orteguiano sobre la “estimativa jurídica”, “una de cuyas bases es la concepci6n de la vida humana entendida como realidad radical” (p. 240). El caso de un deliberado ejercicio de fenomenología en su obra lo ofrece, entonces, no tanto el análisis que Recaséns realizó acerca de la “experiencia jurídica”, sino el estudio que llevó a cabo en 1942 sobre “las relaciones interhumanas del mandato, el ruego y la pregunta” (ello por el método aquí empleado, aunque éste se limita, una vez más, al ámbito eidético y deja de lado el trascendental).

En cuanto a Eduardo Nicol, su postura con relaci6n a Husserl se revela afín a la de Gaos en al menos dos puntos. El primero es la asunci6n de lo que Nicol considera como un proceder estrictamente fenomenológico, el cual opone al seguido por Husserl. Si dicho proceder ha de atenerse estrictamente a lo dado, éste no puede hacer a un lado el ser del fenómeno (es decir, su apariencia, ya que —según Nicol— lo dado por excelencia es la misma “realidad de las cosas”) para quedarse sólo con la esencia. Pero lo que aquí ocurre es más bien una confusi6n o una mezcla de las dos reducciones husserlianas. Además, de Gaos adoptó Nicol la idea de que la filosofía de Husserl es un sistema en el que pueden distinguirse las consabidas dos partes, de donde proviene su rechazo al trascendentalismo de Husserl (que tacha de subjetivismo e idealismo). Nicol cree confirmar este último diagnóstico apelando al “falso problema de la intercomunicaci6n” o de la relaci6n comunicativa entre el yo y el tú, que deriva de poner primero un yo aislado y luego buscar cómo salir de él. Mas la consideraci6n anterior se debe en gran medida al hecho de que Nicol subrayó en exceso el motivo cartesiano en su interpretaci6n del pensamiento de Husserl.

La influencia de Gaos también se manifiesta decisiva en la curiosa mezcla (ya que no se trata de un encuentro verdadero) de la fenomenología (entendida siempre como un “método” cuya aplicaci6n habría de llevar a la descripci6n de los rasgos esenciales de un sector de la realidad) con las preocupaciones preponderantes en la filosofía nacional a la mitad del siglo, en particular con la pregunta por la “esencia” —o modo de ser— del mexicano. Como factores que desataron este último interés, el autor enumera la influencia alcanzada por la obra de Samuel Ramos, el historicismo del mismo Gaos y particularmente el pensamiento de Ortega y Gasset, además del apogeo que por los años cincuenta alcanzó el existencialismo en México. Ejemplo de ello lo ofrece el grupo “Hiperi6n” (inaugurado en 1948), del cual destacan por su interés en la fenomenología Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro. Sin embargo, como resultado de esta mezcla ocurrió que la fenomenología se fue desdibujando hasta caer en una franca indefinici6n. De estudiar este proceso se ocupa, pues, la primera parte del tercer capítulo de la *Historia de la fenomenología en México*.

Resulta fácilmente comprensible, en este punto, que la aplicación de un método, entendido ante todo como “descripción eidética”, a realidades, situaciones o tipos empíricos, particulares e históricamente determinados, entrañaba de suyo un problema sumamente difícil de zanjar. Esto último es especialmente notable en el caso de Emilio Uranga y su intento fallido por desarrollar una “ontología del mexicano” apoyándose para ello en algunos conceptos heideggerianos. Además de lo anterior, nos recuerda Ziri6n que Uranga estudi6 y tradujo la *Fenomenología de la percepci6n* de Maurice Merleau-Ponty, y que en su ensayo “Leyendo a Husserl” (1977) señal6 algunos problemas interesantes como el de la comunicabilidad de la fenomenología trascendental, dado su carácter precisamente trascendental. Sin embargo, en este mismo ensayo Uranga pretende refutar la presencia del yo en el ámbito de la conciencia por su “impotencia”, con lo cual al parecer se abre camino a una interpretación de la subjetividad trascendental que la toma como entidad divina (interpretación extrema que ya había sido sugerida por el “panenteísmo inmanente” atribuido por Caso a la conciencia husserliana y que será efectivamente adoptada por Manuel Cabrera).

La *Fenomenología del relajó* de Jorge Portilla ocupa también un lugar importante en la trayectoria histórica desentrañada pacientemente en esta obra, ya que el mencionado trabajo de Portilla es, en opinión de Ziri6n, tal vez el único ensayo original propiamente fenomenológico escrito por un filósofo mexicano. Es éste un ensayo riguroso en el que puede encontrarse un equilibrio entre elementos universales y particulares, ya que se estudia el relajó como un estilo de ser humano y no sólo mexicano. La descripción fenomenológica del relajó (definido como la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas) desemboca en un interesante esbozo de una fenomenología del valor que no puede decirse equivalente al examen de la cuesti6n sobre el estatus ontológico del valor, pues lo que importa a Portilla es averiguar cómo se da el valor, cómo se vive en la conciencia espontánea, independientemente de su cualidad ontológica y de las relaciones *a priori* que puedan establecerse entre los valores mismos. No hay aquí una reflexi6n metodológica sobre la fenomenología, sino más bien un trabajo fenomenológico directo, llevado a cabo “sobre la cosa misma” (p. 303).

En contraste con lo anterior se presenta la obra de Luis Villoro, por cuanto representa un punto de madurez en lo que respecta a la asimilaci6n reflexiva de la fenomenología trascendental y de sus métodos. Sus críticas e interpretaciones, mucho más completas e informadas que las de la mayor parte de los autores anteriores a él, contribuyeron efectivamente a superar puntos de vista parciales y con tanta frecuencia apresurados. Además de lo anterior, debe mencionarse su excelente traducci6n de la *Lógica formal y trascendental* de Husserl (publicada en 1962). Sin embargo, los cuidadosos estudios de Villoro sobre Husserl no alcanzaron a tener un fuerte impacto en el medio filosófico mexicano, dado que para los años sesenta y setenta, en este último se orientaban ya los intereses principalmente hacia la filosofía analítica o bien hacia el marxismo. La fenomenología, por su parte, se mantuvo presente en la conciencia filosófica del país, pero sólo en una forma más o menos soterrada.

En la interpretación de Villoro, la fenomenología empezó con la reducci6n eidética y sólo más tarde se planteó la necesidad de otra reducci6n para resolver problemas que ese primer método dejaba abiertos (particularmente el de la rela-

ción entre la verdad en sí de lo esencial y su aparición en ejemplares individuales). De acuerdo con esto, en las *Investigaciones lógicas* se encuentran ya los antecedentes de la misma “reducción fenomenológica”, dado que la objetividad e idealidad de la verdad enlazada con el reino subjetivo de las vivencias se mantendrá como motivo fundamental a lo largo del pensamiento husserliano, a la vez que proporciona una clave importante para la comprensión de dicha reducción. Esta clave radica en que, según Villoro, el elemento irreal (significativo) que hay en la intencionalidad de las vivencias implica una referencia que hace abstracción de la realidad de su objeto. Pero, además, en lo que a Ziri3n le parece una interpretaci3n muy arriesgada, Villoro sostiene que el cumplimiento de la intenci3n significativa en un acto de aut3ntica evidencia tampoco otorga al fen3meno o al correlato intencional la nota de realidad, pues ello implicar3a que lo dado va m3s all3 de la intenci3n (p. 314); de ah3 el recurso a la reducci3n fenomenol3gica a fin de excluir este elemento efectivamente no dado. Esta interpretaci3n, sin embargo, deja algunos problemas en el aire; por ejemplo, lo que deba entenderse por los que Husserl denomin3 “actos ponentes” —es el caso de la percepci3n—, los cuales dan su objeto justamente como algo que es espacio-temporalmente.

Comenta tambi3n el autor la reseña del segundo tomo de las *Ideas* de Husserl que hacia 1959 hizo Villoro. Al final de la obra, 3ste encuentra cierta indistinci3n entre el sujeto personal y el yo trascendental desde el cual se ha efectuado la constituci3n. Husserl, en efecto, destac3 en esta obra el ser sujeto de la persona, determinada como una realidad superior del mundo, con lo que al parecer comienza a dar el paso hacia una mayor concreci3n del yo puro, que se devuelve al mundo. Y aunque Husserl reitera de nueva cuenta el motivo trascendental, en el fondo queda irresuelta la tensi3n aqu3 esbozada entre el sujeto trascendental mismo y el yo entendido como vida concreta (e hist3ricamente determinada).

Fernando Salmer3n y Alejandro Rossi no formaron parte del grupo “Hiperi3n”, aunque s3 tuvieran todos ellos a Jos3 Gaos como maestro. Adem3s, lo mismo que Villoro, en alg3n momento de sus respectivas trayectorias filos3ficas compartieron el inter3s por la fenomenol3gica de Husserl, aunque no por mucho tiempo. Sin embargo, dicho inter3s por la fenomenol3gica no los llev3 a un di3logo detenido entre 3sta y la filosof3a anal3tica y cr3tica; m3s bien deriv3 en un mero proceso de transici3n hacia la segunda. De su respectiva relaci3n con la fenomenol3gica se ocupa Ziri3n en la segunda parte del tercer cap3tulo de la obra (que adem3s considera los aportes de Octavio Castro, Wonfilio Trejo, Hugo Padilla y Manuel Cabrera).

En relaci3n con la fenomenol3gica, Fernando Salmer3n s3lo escribi3 tres ensayos que se desprendieron de su tesis doctoral, la cual trata sobre el ser ideal en el pensamiento de Husserl, Hartmann y Heidegger. En dichos ensayos aborda supuestamente un mismo concepto (el ser ideal) rastreado desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl, hasta llegar a su crisis en la obra de Heidegger. El intento por desarrollar un estudio comparativo entre el m3todo fenomenol3gico y algunos rasgos de la filosof3a anal3tica no lo inici3 sino hasta 1987 (en su conferencia “Fenomenol3gica y an3lisis”), al plantear la cuesti3n de la significaci3n de los conceptos lingüísticos como una importante preocupaci3n compartida por ambas.

En lo que toca a Alejandro Rossi, la confluencia entre la fenomenol3gica y la filosof3a anal3tica, o la transici3n de una a otra, ocurre asimismo en el campo de

la filosofía del lenguaje. A este respecto tiene interés el primer ensayo de su obra *Lenguaje y significado*, que discute las principales tesis y elementos conceptuales de la teoría del significado que Husserl expone en la primera de las *Investigaciones lógicas*. Dicho ensayo revisa los diferentes conceptos de sinsentido y contrasentido examinados por el fenomenólogo, y en particular la manera como Husserl enfrenta el problema de la relación entre la significatividad (o la comprensibilidad, que a la postre aparece como única condición de aquélla) de las expresiones lingüísticas y la inexistencia del objeto de esas expresiones (a pesar de lo cual éstas son comprensibles).

Wonfilio Trejo fue discípulo de Luis Villoro. Estimulado por éste, se interesó en el tema de la conciencia del tiempo y después en el de la *Lebenswelt* —la fundamentación de la verdad predicativa en el mundo de la vida dado antepredicativamente. Otro tema de interés para él fue la doctrina axiológica de Husserl, que considera en una discusión sobre la naturaleza de los juicios de valor (titulada “¿Axología sin conocimiento?”, 1976).

Mención aparte amerita Manuel Cabrera Maciá, quien entiende la fenomenología trascendental de Husserl como la culminación del cartesianismo y la máxima expresión filosófica de la crisis del mundo moderno (y ello ya desde su primer libro *Bases para una fundamentación de la sociología*, hasta su obra *Los supuestos del idealismo fenomenológico* de 1979 e incluso en artículos posteriores). De acuerdo con Cabrera, el problema ante el cual se revela con mayor fuerza la quiebra del idealismo cartesiano-fenomenológico es, para él (como para Nicol), el problema de la comunicación: la imposibilidad de dar cuenta, desde el ego monádico aislado, de la existencia de otros sujetos y la relación con ellos. Según esta apreciación, al otorgar al ego carácter absoluto y poder de constitución sobre todo el mundo y sobre Dios mismo, Husserl puede llevar a su extremo el motivo trascendental heredado de Descartes, pero queda entonces preso de un solipsismo que en el fondo no es sino “un panenteísmo ateo”, un “panenteísmo inmanentista” (los términos los toma Cabrera, efectivamente, de Antonio Caso).

El cuarto capítulo de la obra dibuja a grandes rasgos la situación actual de la fenomenología en México, cuyo cultivo, aunque ciertamente no ha cesado del todo, sí se ha mantenido débil hasta los últimos años del siglo xx, en los cuales el autor detecta algunos signos que revelan, a las claras, un nuevo y creciente interés por su estudio.

Indudablemente, es mucho el mérito de una obra que ilumina en sus grandes relieves un panorama, si no ignorado del todo, sí muy descuidado hasta la fecha; la serie de análisis que ella nos entrega son, además, muy pulcros y sugerentes. Empero, para que dé su mejor fruto, el estudio pionero que desarrolla la *Historia de la fenomenología en México* debe prolongarse, por un lado, en la línea de una más detenida exploración del contexto nacional que favoreció el peculiar “estilo” de apropiación del pensamiento husserliano en nuestro país. Y, por otro lado, es preciso conectar más detalladamente el hilo de interpretaciones sobre la fenomenología husserliana sacado a la luz en esta historia con la suerte que corrió el pensamiento de Husserl en otras latitudes. De la confluencia de ambas perspectivas se desprenderá una mejor comprensión acerca de nuestra propia manera de hacer o entender la filosofía, pero también habrá de cobrarse una mayor conciencia de la exigencia de profundizar en el estudio de un proyecto filosófico que, desde las apretadas páginas

de esta *Historia de la fenomenología en México*, se ha dado a conocer ya como un camino más bien evitado que verdaderamente agotado.

Esperamos que la colección que *La historia de la fenomenología en México* inicia, gracias al entusiasmo y el cuidadoso trabajo editorial de Jitanjáfora, nos siga brindando obras de calidad que colaboren a difundir un pensamiento que todavía tiene mucho que aportar a las líneas, ya hoy abiertas, de nuestro filosofar futuro.

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA
Departamento de Filosofía
Universidad Iberoamericana
dolores.illescas@uia.mx