

Un libro denso y rico de materiales, al que completa una serie muy amplia de notas bibliográficas, a las cuales ha añadido por su parte algunas el traductor, cuya versión es excelente también, como todas las suyas.

El problema del conocimiento, por Ernst Cassirer; traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953.

Índice de la obra: Libro primero. *El Renacer del problema del conocimiento*. I, Nicolás de Cusa. Carolus Bovillus. II, El humanismo y la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica. La renovación de la filosofía platónica. Georgio Gemisto Plethon; Marsilio Ficino. La reforma de la psicología aristotélica. Pietro Pomponazzi; Giacomo Sabarella. La desintegración de la lógica escolástica. Lorenzo Valla; Luis Vives; Petrus Ramus; Giacomo Sabarella; Francesco Pico della Mirandola; Mario Nizolio. La renovación de la concepción de la naturaleza y de la historia. La filosofía de la historia del Renacimiento. III, El escepticismo. Montaigne; Charron; Francisco Sánchez; La Mothe le Vayer.

Libro segundo. *El descubrimiento del concepto de la naturaleza*. I, La filosofía de la naturaleza. A) El concepto del organismo universal. Paracelso; B) La psicología del conocimiento. Girolamo Fracastoro; Telesio; Campanella; C) Los conceptos de espacio y tiempo. La matemática. II, El nacimiento de la ciencia exacta. 1. Leonardo da Vinci; 2. Képler. a) El concepto de la armonía; b) El concepto de fuerza; c) El concepto de ley. 3. Galileo; 4. La matemática. III, El sistema copernicano del universo y la metafísica. Giordano Bruno.

Libro tercero. *Los fundamentos del idealismo*. I, Descartes. La unidad del conocimiento. La metafísica. II, El criterio de la percepción clara y distinta y el desarrollo de la filosofía cartesia-

na. A) Pascal; B) La lógica y la teoría de las categorías; C) La teoría de las ideas. Malebranche; D) El final de la filosofía cartesiana. Bayle.

Discurso del Método, de Descartes. Traducción, estudio, preliminar y notas de Rizieri Frondizi. *Revista de Occidente*, Madrid, 1954.

En el momento de cerrar la edición del presente ANUARIO, hemos recibido este ejemplar bilingüe del *Discurso del Método*, de Descartes. El texto francés es la reproducción facsimilar del de la ed. Adam-Tannery. Damos el índice del extenso estudio preliminar, obra del prof. Rizieri Frondizi, que sirve de introducción a este importante texto filosófico:

LA FILOSOFÍA CARTESIANA Y EL DISCURSO DEL MÉTODO

- I. La situación histórica: 1. Búsqueda de un *ars inveniendi*; 2. Crítica del silogismo.
- II. La razón como criterio de verdad: 1. ¿Qué es un criterio de verdad?; 2. Las matemáticas y las verdades de razón.
- III. La filosofía cartesiana: 1. La duda metódica; 2. "Pienso, luego soy"; 3. La existencia de Dios; 4. La existencia de las cosas materiales.
- IV. El método: 1. Importancia del método; 2. El método cartesiano.
- V. Vida y escritos de Descartes: 1. Vida de Descartes; 2. Sus escritos.
- VI. Contenido y significación del *Discurso del Método*: 1. Contenido del *Discurso*; 2. Descartes y la filosofía moderna; 3. El mensaje cartesiano.
- VII. Bibliografía.

Bases para una Fundamentación de la Sociología, por Manuel Cabre-
ra Maciá. Colección Cultura Me-

xicana, Núm. 7, Imprenta Universitaria. México, 1953.

La fundamentación de la sociología implica la solución del problema del conocimiento del yo ajeno. En este libro, escrito en 1938, Cabrera intentaba responder a dicho problema. Resulta excepcional un trabajo que, como éste, aún al rigor del pensamiento la seriedad de la información filosófica. El hecho de que, al cabo de quince años, pueda volver a leerse con fruto, sin mengua de su originalidad o de la fuerza de sus deducciones, atestigua su valor. Cabrera —como señala Gaos en el “Prólogo”— propuso, antes que nadie, una interpretación de la filosofía de Husserl basada en la Sociología del Saber, extraña para la época, y se lanzó en una vía de pensamiento que coincidía —en alguna medida— con la que tomaría en Europa el existencialismo fenomenológico. Con todo, la época en que fué escrito impone al libro algunas limitaciones. La solución esbozada por el autor, aunque siga siendo válida, podrá parecer ahora un tanto esquemática e insuficientemente fundada.

La exposición de Cabrera puede proponerse como modelo de claridad y concisión. En la primera parte se presentan y rechazan las tres teorías en boga acerca del conocimiento del otro. La teoría del “juicio por analogía” y la de la “proyección sentimental” de Lipps se hacen de lado limpiamente, siguiendo los argumentos de Scheler. La teoría de la “apresentación analógica”, expuesta por Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*, exige más amplio comentario. Después de exponerla con precisión, Cabrera la rechaza por las siguientes razones: 1º Si queremos ser fieles al ideal de una filosofía sin supuestos, la evidencia del tú se dará inmanente al yo apodíctico. “De esta suerte los otros yos son con relación al ego simples funciones. El tú es siempre y necesariamente *alter ego*” (p. 34). Por lo tanto, “la monadología de Husserl, fiel a

la ausencia de supuestos, es una monadología solipsística” (p. 35). 2º Para salir del solipsismo, sólo puede apelar Husserl a una hipótesis metafísica: la armonía preestablecida entre las mónadas. Pero entonces traicionaría el ideal de una filosofía sin supuestos.

Interpretada según criterios de la Sociología del Saber —y ésta es seguramente la parte más perdurable de la interpretación de Cabrera—, la teoría husserliana es incapaz de trascender el ego monádico porque es expresión de una concepción sociológica individualista y depende de un ídolo de clase. “El sistema monadológico de Husserl es la expresión de un individualismo en quiebra. De un individualismo pesimista. Las mónadas de Husserl viven en constante angustia. El sistema husserliano es un solipsismo político” (página 48). El solipsismo político no niega la existencia de los otros, pero afirma su dependencia radical del yo.

La primera parte de la crítica se basa —en gran medida— en la interpretación de Teodoro Celms. No hay duda de que muchas expresiones de Husserl transcritas por Cabrera parecen fundarla; pero cabría preguntarse si hace justicia a la intención general de la quinta *Meditación*. Aunque el otro se presenta primordialmente como cuerpo, su subjetividad está indicada como *sentido* de su comportamiento; el tú no se aprehende exclusivamente como función del yo; la mónada ajena, aunque constituida en *mi* mónada, se aprehende “precisamente en calidad de otra” (*Méditations Cartésiennes*, p. 107). A la vez, yo me aprehendo como otro para el tú: “lo mismo que su organismo corpóreo se encuentra en mi campo de percepción, el mío se encuentra en su campo y, en general, me aprehendo como otro para él de modo tan inmediato como yo lo aprehendo como otro para mí” (*op. cit.*, p. 110). Por otra parte, el mundo de la experiencia objetiva implica como su condición de posibilidad *a priori* la intersubjetividad

trascendental. El otro es condición indispensable de la constitución del mundo objetivo y —puesto que mi yo psico-físico forma parte de ese mundo— es condición de la constitución de mi propio yo (cf. *op. cit.*, págs. 104 sigs. y 118 sigs.). El recurso a la hipótesis de la armonía preestablecida no parece, pues, necesario. Con todo, el resultado final de la crítica de Cabrera podría ser válido, y la fenomenología de Husserl resultar a la postre solipsista, porque la intersubjetividad trascendental, así como el mundo objetivo que funda, sólo pueden ser conocidos en el ego apodíctico. Pero esto implicaría la adopción de una vía crítica distinta de la seguida por Celms. El propio Cabrera apunta la posibilidad de dicha segunda vía en esta observación: “No negamos que la teoría de Husserl significa la posibilidad de una intersubjetividad, pero afirmamos que esa intersubjetividad es inmanente al sujeto de la meditación. Hay intersubjetividad, pero solipsística. No se trata de una intersubjetividad de sujetos irreductibles, sino de una intersubjetividad de sujetos reductibles al yo trascendental” (p. 35). El libro de Cabrera sobre la *Egología trascendental de Husserl*, próximo a publicarse, aclarará, sin duda, estos puntos dudosos.

En la tercera parte del libro, el autor propone las bases que conducirían a la solución del problema. Se trata de un simple esbozo de solución; como tal, excelente. Para salvar las dificultades de la fenomenología husserliana es menester abandonar el punto de partida en el ego monádico y retrotraernos a la antinomia apriorismo-empirismo para superarla. La solución será doble: se ofrecerá en el plano epistemológico y en el plano ontológico. En el primero, habrá que partir de una teoría que sitúe en el mismo nivel inteligencia y experiencia; ambas, como términos primarios e irreductibles. El conocimiento consiste en una relación entre términos trascendentes el uno al otro, relación

tan primaria y real como sus términos. (págs. 59-60). Así, el tú se revela como un dato tan primario como el yo; ambos se implican en una relación de conocimiento recíproco, no derivada del yo: el *nosotros*. “Así, pues, el *nosotros* es tan real como el yo y el tú; es un fenómeno absolutamente primario. No es posible explicar el yo por el tú, porque en el tú hay algo de yo que no se explica. Es imposible explicar el tú por el yo, porque hay algo de tú en el yo que permanece sin explicación” (p. 66).

El problema metafísico obtendrá solución una vez superado el dilema realismo-idealismo. El *nosotros* parece implicar una contradicción: ser lo que se es y, a la vez, otro de lo que se es. Por la investigación de la esencia de esta contradicción se le abre a Cabrera una solución. El individuo no es mónada cerrada; su modo de ser es el integrarse en una sociedad. Esta integración se da por la intencionalidad, que consistiría precisamente en, permaneciendo lo que se es (presente, yo), llegar a ser lo que no se es (futuro, tú). Así, “ser es lo mismo que ser en sociedad, porque ser y ser intencional son términos idénticos dentro de la ontología de la intencionalidad” (p. 68). Si el individuo se integra en la sociedad, ésta, a su vez, se integra en la universalidad. La universalidad, término final de toda intencionalidad, es “la intencionalidad en persona. El ser que se integra integrando. El universal se integra en tanto que integra” (p. 69).

Aquí el punto de partida no es ya el sujeto pensante, ni tampoco la experiencia, sino la relación misma de conocimiento que resulta absolutamente primaria. Si bien esta solución está inspirada en Hartmann, su aplicación al problema del conocimiento ajeno resulta singularmente novedosa. No partimos del yo ni del tú sino de la contradicción del *nosotros*, y esta contradicción resulta ser la intencionalidad misma. A partir de ella, el yo y el tú quedarían integrados en la sociedad. ¿Interpreta-

ríamos bien este pensamiento como intento de tomar por punto de partida una esfera de pura intencionalidad, previa a la constitución de sujeto y objeto, de yo y tú? Y en ese caso, ¿sería esa esfera una pura conciencia trascendental vaciada de su sujeto —como en el Sartre de 1937— o, más bien, un plexo de significados intramundanos dado en la actitud prerreflexiva?

LUIS VILLORO

La duda peregrina, por Domingo Casanovas. Prólogo de Luis Beltrán Guerrero. Caracas-Barcelona, 1953.

El autor, ex-profesor de la Universidad de Barcelona, es profesor en las Facultades de Derecho y Filosofía de la Universidad Central de Caracas, Venezuela. Su nuevo libro recoge dos grandes series de artículos publicados hace diez años en la prensa diaria, y cuyo conjunto presenta la continuidad de un diseño histórico de la filosofía, desde los griegos hasta los últimos —o los penúltimos— contemporáneos. El título, *La duda peregrina*, se lo ha puesto el autor “con toda intención, para encabezar una historia de la filosofía hecha por alusiones a los grandes temas, a una perspectiva de éstos en la época contemporánea”. La explicación del título revela el contenido: ninguno de los grandes temas e innumerables figuras es estudiado “académicamente”, erudita o críticamente, sino suscitado por el valor de estimulación actual que pueda tener. Contribuyen a esta eficacia de estimulación la claridad y el orden, la elocuencia y la sagacidad de Casanovas, tan acreditadas desde hace tiempo. Si la fuerza de estas cualidades la llegara a aplicar a la filosofía, no sólo para fines didácticos y de estimulación intelectual, sino para fines de “ciencia” y estudio, Casanovas podría producir obras tan sólidas y hondas como brillantes.

Pero, ¿por qué la *duda*, y por qué precisamente *peregrina*? Pensó Casanovas que “la filosofía se define como capacidad de duda: pero de duda puesta en camino, convertida en método, bien orientada, peregrina. Peregrino es también, en lengua castellana, todo trance de asombro y maravilla. La filosofía nunca deja de serlo. Se ha cultivado, pues, al escoger el título, el fecundo equívoco de la palabra”. De allí el plan histórico que acopla en unidad este conjunto de visiones filosóficas aisladas. Sería objeto de largo diálogo la afirmación reiterada de Casanovas de que la filosofía, por la indole misma de la actitud que la promueve, está “siempre desprendida de los conocimientos concretos”; pero, en todo caso, él conecta esta idea con la historicidad esencial de la filosofía. “No hay una filosofía que pueda ser enseñada ni comprendida independientemente de su historia. La filosofía se confunde en cierto modo con la historia de la filosofía.” *En cierto modo*: este modo es justamente lo que hubiera interesado averiguar. ¿Hasta qué punto restringe este inciso el alcance de la afirmación interior? La razón que invoca Casanovas para sustentar la unidad de la filosofía y su propia historia es válida en sí misma, aunque tal vez no valga decisivamente para el caso: la filosofía es una constante interrogación, las respuestas interesan menos que las preguntas.

Pero ¿no sería la razón verdadera el hecho —pues es un hecho— de que el pasado de la filosofía no está propiamente *pasado*, sino que está presente? Podemos creer con fundamento que en el hombre está presente, de manera real y efectiva, todo lo que ha sido ya, aunque no haya sido objeto de su experiencia directa, ni siquiera de su información historiográfica. Asumir el pasado significa para el hombre tomar conciencia de que este pasado se integra de hecho en su propio ser. Y esta asunción es una operación filosófica que nos obliga a actualizar la historia toda —y