

## BIBLIOGRAFIA

con el tema remito a Cándido Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico*. BAC., Madrid, 1968, pp. 134-150.

La fe no proviene del deseo de encontrarse uno plenamente a sí mismo y de encontrarse con el otro y con el Otro, como se da a entender en la p. 175. La fe divina es, en esencia, el asentimiento confiado a Dios *revelador*. Pero renuncio a tocar éste y otros temas que no estén inmediatamente relacionados con el pecado.

En relación con el perdón de los pecados y de la confesión, prescindiendo de errores secundarios, son insostenibles las siguientes aseveraciones: "La culpabilidad religiosa (...) posee el extraordinario poder de negarse, o, más bien, de destruirse, en el mismo momento en que se la reconoce": p. 174. El cristiano "es consciente de que la acusación misma borra los pecados": p. 177. "La contrición es un acto y, cuando se formula con palabras, afirma que aquel a quien se acusa le concede *ipso facto*, por la confesión misma, 'el perdón, la absolución y la remisión' de todos los pecados. El error común consiste en confundir esta 'remisión del pecado' con la remisión penal, la gracia y la remisión de la pena": pp. 177-78. "En la perspectiva evangélica (...) la confesión es el acto de dos seres —el hombre y Dios— que declara el uno al otro, dándose plenamente el uno al otro. Comprender la confesión es compdender que constituye la misma cosa con la comunión": p. 178. Etc. Recuérdese que quien perdona los pecados es Dios, no el hombre a sí mismo, sólo Dios, mediante los sacramentos del bautismo y de la penitencia. Si la contrición perfecta, es decir, la que está perfeccionada por la caridad, perdona los pecados, esto se entiende provisoriamente, a saber, en dependencia esencial de dichos sacramentos, cuyo voto o deseo necesariamente incluye. Recuérdese también que no es confesión cualquier manifestación de los pecados; tiene que tener carácter de auto-acusación a un legítimo confesor, nacida de verdadero arrepentimiento y proyectada al futuro con sincero propósito de la enmienda. En resumen, que son falsas todas estas afirmaciones y el sustrato de donde brotan.

La frase que a continuación cito textualmente y con la cual concluyo, puede calificar en bloque este libro, al menos en el aspecto religioso. El lector quizá hubiera preferido leerla al comienzo de la recensión pues es definitiva, y ahorra tiempo. La frase es ésta: "En el cristianismo, es la misma la actitud con la que uno ora a sí mismo, ora al prójimo y ora a Dios": p. 190.

ILDEFONSO ADEVA

MURPHY, Richard T., *Hume and Husserl. Towards radical subjectivism*, ed. Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1980, 148 págs.

El presente estudio de Richard T. Murphy, "associate

## BIBLIOGRAFIA

professor" de filosofía en el Boston College, es el último y uno de los más decisivos frutos del esfuerzo comparativo de las filosofías husserliana y humeana.

Consta de introducción, cuatro capítulos y una breve, aunque valiosa, conclusión final.

En la introducción el autor pone de manifiesto el carácter teleológico que para Husserl posee la Historia de la Filosofía. La fenomenología sería, en este sentido, la culminación del esfuerzo especulativo de los pasados siglos y, paralelamente, la solución a la crisis de la ciencia y la humanidad europeas.

El giro cartesiano hacia el "cogito" supone para el filósofo alemán el arranque decisivo del progreso del pensamiento occidental hacia una filosofía como rigurosa ciencia. De aquí que su interés se centre básicamente en la época moderna. Consecuentemente, los esfuerzos comparativos han ido dirigidos, sobre todo, a esclarecer las relaciones entre los más significativos filósofos modernos y Husserl. "Mucho se ha escrito, dice el autor, sobre las relaciones entre Husserl, por un lado, y Descartes, Kant y los neokantianos, por otro. Sin embargo, sus conexiones con Locke, Berkeley y Hume no han sido examinadas tan escrupulosamente, a pesar de las frecuentes alusiones de Husserl a los empiristas británicos" (p. 1).

El estudio de los vínculos entre Hume y Husserl, afirma el autor, ha seguido una curiosa trayectoria. Se han puesto de manifiesto, acertada y correctamente, las críticas que, de for-

ma tan decidida como infatigable, Husserl dirigió al planteamiento puramente empirista del conocimiento sostenido por el filósofo edimburgués. Semejante tratamiento deriva de una inadmisibles naturalización de la conciencia, y conduce necesariamente al solipsismo y al escepticismo. Sin embargo, continúa Richard T. Murphy, la favorable actitud de Husserl hacia algunos temas decisivos de la filosofía del escocés no ha sido explorada en profundidad. Más aún, después de realizar el giro genético ("genetic turn"), central para su idealismo, Husserl acentuó con mayor intensidad si cabe su afinidad con la filosofía de Hume. Para justificar estas afirmaciones, el autor hace un largo e interesante recorrido histórico por algunas de las obras centrales de Husserl, cuyos textos confirman sin género alguno de ambigüedad la afinidad indicada. En este sentido, la tesis nuclear de la obra que reseñamos consiste en poner de manifiesto que "conforme la fenomenología de Husserl adoptaba un sesgo más genético y subjetivista, el filósofo alemán iba tomando progresivamente conciencia de su afinidad con Hume" (p. 5).

En el primer capítulo—"Scepticism and genetic phenomenology"—, el autor sienta la siguiente tesis: "Husserl y Hume comparten la convicción de que hasta el presente la filosofía ha fracasado en su empeño por encontrar una fundamentación segura de la ciencia y, en general, de toda experiencia humana" (p. 10). Para remediar semejan-

## BIBLIOGRAFIA

te insuficiencia, Hume vuelve su mirada hacia la subjetividad, y adopta un solipsismo radical como punto de partida de sus reflexiones. Para justificar esta afirmación, el autor pasa revista a la conocida teoría humeana de las impresiones e ideas.

Por su parte, "la reflexión fenomenológica de Husserl no es menos solipsista en su punto de partida que la reflexión psicológica humeana" (p. 12). A la luz de este indudable parentesco, adquiere todo su sentido la afirmación husserliana según la cual el "Treatise" humeano vendría a ser el primer bosquejo de una fenomenología pura.

El solipsismo adoptado en el inicio de sus reflexiones acarreará similares consecuencias en Hume y Husserl. El primero llegará a postular que la existencia del mundo exterior no rebasa jamás el estatuto cognoscitivo de la creencia; el segundo, aún convencido de que su método eidético lograba proporcionar evidencia racional al mundo fenoménico, sigue, sin embargo, a Hume en su negativa a aceptar ingenuamente la existencia de un mundo exterior independiente.

La actitud humeana conduce al escepticismo, tanto en el tema de la existencia del mundo exterior, como en otros no menos decisivos de su filosofía. Y, "aunque la fenomenología genética persiga superar el contradictorio escepticismo humeano por medio de un subjetivismo aún más radical" (p. 17), Husserl no deja de reconocer que en el comienzo de toda teoría del conocimiento el escepticis-

mo es absolutamente esencial. Gracias a semejante actitud, el filósofo se ve obligado a ceñirse a lo fenomenológicamente dado.

El segundo capítulo, "The a priori and evidence", comienza por el análisis de la interpretación husserliana del concepto humeano de "a priori". Para ello, se examina brevemente la concepción kantiana del "a priori", y se deja constancia del juicio que a Husserl le merece: "la teoría kantiana de los juicios sintéticos a priori debe ser rechazada, y la de los analíticos a priori debe someterse a modificaciones y correcciones fundamentales" (p. 30).

La decisiva distinción humeana entre las "matters of fact" y las "relations of ideas" contiene, como acertadamente observa Richard T. Murphy, el núcleo fundamental de la doctrina que sobre la noción de "a priori" sostuvo el filósofo escocés. Por eso, tras descalificar el "a priori" kantiano, Husserl pasa a examinar escrupulosamente la referida distinción. Su conclusión le proporciona plena satisfacción, pues, como él mismo, Hume establece una equivalencia inequívoca entre las nociones de "a priori" y evidencia. Quizás convenga expresar esta decisiva apreciación husserliana de una doctrina central del escocés con las precisas y exactas palabras de Richard T. Murphy: "Resulta claro que, en contraste con las creencias enraizadas en la experiencia pasada de las "matters of fact", la "comparison of ideas" humeana es razonamiento en el sentido más propio. Este razonamiento o

comparación no se basa en la experiencia; es, más bien, a priori, puesto que se apoya en lo puramente inmanente, a saber, en las relaciones intuitivamente alcanzadas que las ideas mantienen entre sí. De este modo, Hume ha igualado a priori con evidencia, y esta última, por su parte, con lo que es puramente inmanente y, por ello, intuitivamente dado" (p. 32). En resumen, la interpretación husserliana del concepto humeano de "a priori" hace equivalente esta noción con la de dación inmediata y, por tanto, con la de evidencia.

Este capítulo termina con una exposición, ajustada y precisa, de la doctrina husserliana sobre el "a priori" material y formal que, a juicio de Richard T. Murphy, constituye el objeto de la ontología completa (*vollen Ontologie*) del filósofo alemán. Pues bien, y esta es a nuestra juicio la conclusión más importante del presente capítulo, "al identificar esta ontología con la fenomenología trascendental, Husserl afirma que el pensamiento de Hume fue su auténtico, aunque imperfecto, precursor" (35).

Una vez establecido que, tanto para Hume como para Husserl, la evidencia está basada en lo puramente inmanente y, por tanto, en lo intuitivamente dado, el capítulo tercero —"From static to genetic analysis"—aborda el tema del carácter constitutivo de la intuición. En Hume, "las relaciones son evidentes en la medida en que son objetos de una dación intuitiva. En este sentido, puede decirse

que las relaciones se constituyen, por medio de la asociación, en la dación evidencial" (p. 60). Por tanto, "la intuición es constitutiva" (*ibid.*). En Husserl, "las objetividades intencionales son evidentes en la medida en que se constituyen en una dación adecuada" (*ibid.*). Por eso, de forma semejante a lo que ocurría en Hume, la intuición es constitutiva.

Después de indicar este sugerente paralelismo, el autor se detiene en el estudio del análisis constitucional husserliano. La conclusión más importante al respecto consiste en dejar constancia de que, mientras en su primera época, el análisis constitucional husserliano es estático o estructural, cuya tarea consiste en "describir eidéticamente los diversos tipos de correlaciones noético-noemáticas" (p. 61), en la segunda, las investigaciones constitucionales husserlianas se desplazan desde el análisis estático al genético. Según Richard T. Murphy, Husserl debió acometer semejante análisis para afrontar el problema que, antes que ningún otro, planteara Hume: ¿cómo puede la subjetividad reducida fenomenológicamente alcanzar objetividades transcendentales?

La siguiente sección del capítulo tercero expone cuidadosamente "la crítica husserliana a la teoría humeana de la abstracción, con objeto de mostrar que, al llevar a cabo semejante crítica, Husserl vino a reconocer la necesidad de un análisis genético en el que la asociación desempeña un papel predominante" (p. 62). Para ello, el au-

## BIBLIOGRAFIA

tor observa, en primer lugar, que como Hume, Husserl vio la función necesaria de la asociación en la argumentación científica; posteriormente, desarrolla de forma que nos parece acertada la crítica en cuestión. "El error fundamental de la teoría berkeleyana y humeana de la abstracción, concluye Richard T. Murphy, tras seguir de cerca la crítica husserliana de semejante teoría, consiste en no diferenciar, los actos que se refieren a individuos de los que se refieren a ideas universales o especies. La teoría es nominalista precisamente porque intenta transformar lo que es universal en el objeto y en el acto del pensamiento en individual" (p. 65). Sin embargo, a pesar de criticarlo agudamente, Husserl reconoce que a Hume le corresponde la gloria de haber mostrado el camino hacia una teoría psicológica de la abstracción, pues el filósofo escocés plantea dos cuestiones que exigen una respuesta genética. La primera de ellas se puede formular así: "¿cómo adquiere la idea individual su función representativa? Y la segunda del modo siguiente: ¿cómo pueden los círculos de objetos similares mantener su estable coherencia y no confundirse mutuamente en nuestro pensamiento? Según Husserl, Hume fracasó al responder esta cuestión, porque carecía de una teoría intencional del significado. Pese a ello, el intento humeano contiene, a juicio del filósofo alemán, valiosas secuencias de pensamiento que sería injusto pasar por alto.

Termina el capítulo tercero, a nuestro juicio el más elaborado y decisivo para el intento comparativo anunciado en la introducción, con una exposición de la crítica husserliana a la *distinctio rationis* humeana, y con una descripción del giro husserliano desde el análisis estático al genético e intencional.

El giro en cuestión se produce, según palabras del autor, "cuando Husserl descubre la decisiva importancia de la temporalidad inmanente de la conciencia" (p. 83). La descripción minuciosa de la sustitución husserliana del análisis estático por el genético proporciona al autor la oportunidad para establecer una comparación, interesante pero forzada en ocasiones, entre algunas importantes nociones filosóficas de Hume y Husserl.

En primer lugar, se pasa revista a la teoría de la asociación. Para ello, se exponen las de ambos autores, y se concluye expresando la estrecha relación que mantienen entre sí: "a pesar de su carácter empirista, la teoría humeana de la asociación es similar a la de Husserl, quien insiste en que 'el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que incluso la ley de causa y efecto, examinada estrictamente, se resuelve en una asociación habitual de ideas'. En otras palabras, Hume viene a decir que la asociación no envuelve lo que Husserl llamaría constitución activa; es decir, una síntesis efectuada por los actos categoriales del entendimiento" (p. 74).

La "belief" humeana, segunda noción sobre la que se centra el interés comparativo, no es, en cambio, compartida por el filósofo alemán, pues, incluso en su sentido más amplio, el acto del juicio incluye alguna actividad del sujeto ("ego-activity") y, por tanto, no debe confundirse con la noción de creencia pasiva que Hume y el positivismo asumen como un dato de conciencia. En consecuencia, concluye Richard T. Murphy, "Husserl rechaza el concepto empírico-psicologista de creencia pasiva como un dato o sentimiento sensible" (p. 76).

El tercer tema objeto de comparación es la teoría de los datos sensibles. En un primer momento, el autor descubre una marcada semejanza entre las que sostienen, sobre ese asunto, el filósofo inglés y el alemán. Después, Husserl abandonará la doctrina de los datos sensibles, aunque "sigue viendo en la filosofía asociacionista de Hume el anuncio de un auténtico análisis genético-intencional" (p. 77).

Por último, se pretende encontrar un estrecho parentesco entre las concepciones humeana y husserliana del "yo". En Hume, como es sabido, al carecer la idea de "yo" de la ineludible impresión correspondiente, queda privada de toda legitimidad y reducida, como es habitual en el filósofo escocés, a una magna ficción de la naturaleza humana. Pues bien, de manera semejante, al menos en las Investigaciones Lógicas, "el yo para Husserl se constituye por medio de la asociación de diferentes

datos o contenidos sensibles" (p. 81).

El cuarto y último capítulo, "Time and subjectivity", es el menos interesante para el propósito comparativo anunciado al principio. En él se persigue una clarificación constitucional de la conciencia del tiempo inmanente. Desde un punto de vista noemático, la constitución de un tiempo inmanente y, a la vez, fenomenal, en el que tiene lugar la duración y alteración de los objetos intencionales, es descrita eidéticamente.

La constitución de las vivencias, como fases temporales del flujo de la conciencia, debe ser, igualmente, explicada desde un punto de vista noético. En resumen, puede decirse que en este nivel hallamos un flujo temporal constituido, que es, a la vez, noemático y noético. Este flujo es constituido, por su parte, en el flujo constitutivo original de la conciencia absoluta.

En la conclusión, "Problematic subjectivism", Richard T. Murphy establece que, al negarse a abandonar el subjetivismo radical, en cuyo corazón se aloja un enigma insoluble, Hume tuvo que renunciar a su anhelo declarado: lograr un sistema completo de las ciencias asentado sobre una base nueva y esperanzadora, a saber, la ciencia de la naturaleza humana. El abandono de semejante ideal autoriza al filósofo a mantener aquellas certitudes prácticas, que, aunque injustificables racionalmente, sean indispensables para conducirse en la vida cotidiana.

Por su parte, la filosofía



## BIBLIOGRAFIA

husserliana no alcanza a producir el total y definitivo esclarecimiento racional del flujo original de la conciencia absoluta. Semejante carácter enigmático de la reducción fenomenológica ha inducido a algunos seguidores de Husserl (a Merleau-Ponty, por ejemplo) a abandonar su subjetivismo radical, y, a otros, a progresar continuamente en la tarea interminable de clarificar el flujo primario de la conciencia del tiempo inmanente.

Aunque evidentemente elaborado y sugerente, nos parece que Richard T. Murphy ha llevado demasiado lejos su afán comparativo. Hay una interpretación de Hume forzada en ocasiones, excesivamente "fenomenológica", que, posteriormente, aspira a establecer con mayor facilidad conexiones y relaciones entre las filosofías de los dos autores. Si, de antemano, introducimos categorías husserlianas en la filosofía de Hume, no será difícil después encontrar lazos de unión entre sus respectivos pensamientos. Pero, a pesar de este deseo desmesurado por encontrar relaciones, creemos que el estudio que reseñamos es de una importancia decisiva, pues, junto a su indudable elaboración y altura especulativa, acomete un tema apenas explorado.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

ORTEGA Y GASSET, José: *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa Calpe, Colección Austral, 1980, 139 págs.

En este libro aborda Ortega dos temas capitales de su filosofía: la permanencia del pasado en el presente histórico y la verdad como perspectiva.

En la "Nota Preliminar", Paulino Garagorri advierte que la obra fue anunciada por Ortega allá por el 1946; pero a la muerte del filósofo, ocurrida en 1955, todavía no estaba editada.

Por lo que hace a la pervivencia del pasado en el presente, repite aquí Ortega sus tesis capitales defendidas en *Historia como sistema* y en el "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier. Los pensamientos, dice el filósofo, pueden estar ligados entre sí de dos modos: por implicación y por complicación. En el primer caso, un pensamiento aparece como explicitación de otro primero. En el segundo caso, un pensamiento requiere otros ajenos para que el hombre pueda seguir pensando. Allí tenemos una serie analítica; aquí, una sintética o, como gusta llamar Ortega, dialéctica (sin que este término tenga connotación sistemática con Hegel o Marx). Pues bien, Ortega se propone pensar el pasado filosófico desde el ángulo del pensar sintético, de la serie dialéctica.

Primeramente el pasado filosófico se presenta como un conjunto de errores; cada nueva filosofía comienza por denunciar el error de la precedente. La Historia de la Filosofía siembra el tiempo de cadáveres, del mundo muerto de los errores.

En segundo lugar, cada nueva filosofía es un esfuerzo por eliminar los errores anteriores, los