

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Phénoménologie et Verité — A. de Waelhens. Presses Universitaires de France, Paris, 1953, 167 págs.

Con el subtítulo aclaratorio de “Ensayo sobre la evolución de la idea de verdad en Husserl y Heidegger”, A. de Waelhens nos presenta este denso trabajo suyo, dividido en dos partes: “L'idée de verité dans l'oeuvre de E. Husserl” y “Le dévoilement de la verité et la pensée de M. Heidegger”. El libro tiene su origen en una serie de lecciones dictadas en la Sorbona en 1951 y no pretende ser una obra acerca de todas las ramificaciones de la fenomenología ni menos tratar exhaustivamente del pensamiento de los autores mencionados. Quiere, más bien, concentrarse en la idea de verdad de Heidegger: el estudio sobre Husserl está pensado como un examen del origen de la “philosophie phénoménologique” (pág. 3) del primero y es objeto, por consiguiente, de un tratamiento más sumario que el otro.

El mérito mayor del libro que comentamos se encuentra, nos parece, en su esfuerzo por exponer en conjunto la doctrina heideggeriana de la verdad. El resultado es admirable. Todo conspiraba, no obstante, en sentido opuesto. Explicar la teoría de la verdad de Heidegger no es una tarea de orden monográfico. El que ofrece este tema es, tal vez, uno de los accesos más directos y significativos al pensamiento del filósofo alemán, de tal modo que de su dilucidación podría depender todo posible tratamiento de asuntos más especiales. Para su exposición de Waelhens considera un conjunto heterogéneo de textos heideggerianos cronológicamente distantes, pero con incidencia en el problema de la verdad. La presentación y el comentario de estos textos implica la creación de un vocabulario francés que diga el pensamiento de Heidegger. No se puede exagerar las dificultades envueltas en esta tarea. El resultado ha

sido esta exposición clara y todo lo precisa que cabe esperar, tratándose de una filosofía tan irremediable y deliberadamente intrincada con su idioma de origen.

Dos tesis presiden, se podría decir, la composición del libro que estudiamos: la de que Heidegger ha de ser considerado como un fenomenólogo y, por ende, que esto significa decir algo esencial acerca del carácter de su pensamiento y la de que la doctrina de la verdad de este autor es la fundamentación ontológica y la profundización del pensamiento husserliano acerca del mismo tema. Se ve de inmediato que estas dos tesis están, en el fondo, estrechamente ligadas.

“... Husserl a négligé de développer l'ontologie nécessaire à sa propre doctrine et... Heidegger a comblé cette lacune. La position de la phénoménologie husserlienne appellait nécessairement la position ontologique générale de Heidegger, bien que Heidegger soit allé plus loin que ne l'exigeait un fondement ontologique de la phénoménologie husserlienne” (pág. 57) “... nous pensons qu'une fidélité rigoureuse aux démarches qui pousèrent Husserl à donner à sa dernière philosophie la forme qu'elle revêt, devait... conduire à la conception de l'homme comme l'étant qui comprend l'Être”. (pág. 163).

La primera de las tesis que mencionamos es discutible, pero por tratarse de una afirmación acerca de dos pensadores muy complejos, cuyas obras habría que poder considerar en conjunto y, a la vez, una al lado de la otra, es muy difícil llegar a establecer un argumento decisivo acerca del asunto en discusión. No basta, desde luego, comparar las declaraciones expresas de ambos autores acerca de lo que entienden por fenomenología. Heidegger, afirmó que se valdría de ella como método para su propósito —que no es el de Husserl—, usando en esa ocasión

una fórmula que parece destinada a desmentir allí mismo la declaración que hace. La tarea de la fenomenología sería, según las célebres líneas de "Ser y tiempo": "...dejar ver (exhibir) lo que por de pronto y las más veces precisamente no se muestra, aquello que, frente a lo que por de pronto y las más veces se muestra, se encuentra oculto, pero que es al propio tiempo algo que pertenece a lo que por de pronto y las más veces se muestra, de tal manera que constituye su sentido y su fundamento". (*Sein und Zeit*, 7ª ed., Niemeyer, Tübingen, 1953, pág. 35).

La inspiración que guía en Husserl la elección del nombre de fenomenología para su obra es aquella característica confianza suya, en que lo que importa conocer está todo el tiempo *dándose*, ofreciéndose y que basta con tomar algunas precauciones para que nos encontremos sin más traslados al reino de la verdad. La función del método es para Husserl, justamente, la de marginar en cada nivel teórico lo impertinente e inesencial, haciendo con ello posible que lo esencial se muestre tal como es a la mirada purificada del fenomenólogo. Para Heidegger, en cambio, aunque el hombre como tal esté fundamentalmente en la verdad, no es menos cierto que en cada situación concreta de su existencia se las ha arreglado ya siempre para olvidarse, ocultarse y deformar esa verdad. La verdad es por lo tanto una obra. Ha de ser arrancada, ganada al ocultamiento en que los entes "de por sí" "están"; ha de ser conquistada en lucha contra la versión trivial de sí y de todo lo demás con que la existencia se defiende de la verdad. Pues, según Heidegger, el hombre está, en distintos respectos, tan "interesado" en la verdad como en su contrario y por mucho que el carácter propio de la verdad sea el mostrarse tal exhibición está muy lejos de ocurrir ante una "mirada pura". Se podría pensar que Hus-

serl y Heidegger coinciden entonces en la idea de que la verdad está ahí disponible para todo aquel que emprenda los pasos necesarios y metódicamente planeados, con el objeto de sustraernos a las acechanzas del error. Pero nada sería más falso, y es por ello mismo que en este punto nos es dado ver la insalvable diferencia entre ambos pensadores. Pues Heidegger niega expresamente la posibilidad de "purificar la mirada" del que conoce y no acepta la existencia de una verdad expurgada de toda no-verdad.

Conviene, además, recordar, en lo relativo a la declaración de propósito heideggeriana de valerse del método fenomenológico, que en filosofía no parece posible separar método y pensamiento. No sabemos del caso de un método que haya pasado rigidamente y vacío de contenido doctrinal de un pensador a otro. De manera que si es cierto que Heidegger llevó en un grado digno de atención la problemática husserliana más allá de Husserl, como sostiene de Waelhens, no podremos aceptar sin más la declaración del discípulo de que usará el método de su maestro. Pensar más allá de la fenomenología sería dejar de ser fenomenólogo, en el sentido riguroso que está en discusión aquí.

¿En qué acepción precisa y común pueden, pues, ser fenomenología por un lado una filosofía que padece, según el propio Waelhens, de insuficiencia ontológica (cf. chapitre iv, *Monte et Verité*. L'insuffisance ontologique de la phénoménologie husserlienne, págs. 46-60), y, por otro, una que desde su primera manifestación declara que su tarea y único propósito es pensar el ser de los entes (ontología) con vista a la posibilidad de plantear la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser en tanto que tal? Visto desde Heidegger un pensamiento ontológicamente deficiente es una metafísica de cuya superación, pe-

ro no desarrollo, se trata, precisamente, hoy.

La excelente exposición del pensamiento de Heidegger, que contiene el libro de De Waelhens representa, sin duda, el fruto de un largo estudio y de una actitud abierta y muy comprensiva para con la inspiración general de esta filosofía. Pues, además de la compenetración con su tema que cabría exigirle, el autor muestra un cierto entusiasmo por los logros y las excelencias del pensamiento heideggeriano. Lo defiende contra malentendidos en el propio lenguaje del filósofo y aporta argumentos que suponen la validez de las tesis de Heidegger, que quedaron expuestas antes. Por ello es que nos parece justificado consignar nuestra sorpresa ante las dos últimas páginas de "Phénoménologie et Verité", donde el lenguaje cambia considerablemente y cambian los conceptos y el tipo de argumentación. Podremos encontrar afirmaciones como ésta: "Le mode de connaissance de Dieu est incommensurable à celui de l'homme parce que le mode d'existence de Dieu est incommensurable à celui de l'homme..." (pág. 165). ¿Cómo se llega a este nivel en que resulta posible hablar de la existencia de Dios y la existencia del hombre? ¿Qué quiere decir, pues, esta palabra "existencia"? ¿No se trataba hasta aquí justamente de una filosofía que tras mucho esfuerzo ha conseguido dotar al término "existencia humana" de un sentido más o menos preciso? El salto de un tipo de conceptualización a otro parece tanto menos justificado allí donde, con no poco artificio, como esperamos haber mostrado, se ha tratado de destacar el impacto del espíritu de Husserl. Porque si bien el discípulo desborda el papel que el maestro asignaba al fenomenólogo no se puede decir que haya sido infiel también al espíritu más obvio de su obra y pretendido hacer una filosofía que transgreda

los límites de la experiencia razonada, accesible al hombre.

CARLA CORDUA.

Udo Rukser. NIETZSCHE IN DER HISPANIA. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte. BERN und München, Francke Verlag, 1962. 382 págs.

Esta obra, construida sobre un amplio y reverente conocimiento de la obra de Federico Nietzsche, y de una riquísima bibliografía española e hispanoamericana —pues el término "Hispania" abarca para el autor todo este ámbito— viene a tener el carácter de lo que llamaríamos la antología de una recepción intelectual.

La obra se inicia con un esbozo, tal vez demasiado rápido, de la vida espiritual española hacia 1900. El capítulo II, "Cómo se conoció a Nietzsche", aporta datos interesantes. Fue Juan Maragall, el fundador del movimiento catalinista, quien escribió en febrero de 1893 un artículo sobre el gran pensador, lo primero que verosíblemente se haya enunciado públicamente sobre su concepción de la Vida, y en que se profetizaba con agudeza que estaría muy pronto de moda en España, como una reacción contra la Decadencia. Lo presentaba, en otro artículo escrito siete años después, como un pariente espiritual de San Agustín, como un sediento de absoluto, a quien este mismo impulso llevaba a la negación del cristianismo porque no podía creer; como un asceta y un místico, que ensalzaba la existencia, la fuerza y la materia; como un hombre que era "una flecha hacia la otra orilla". En 1894 el ensayista Pompeyo Gener se refería a la concepción del Superhombre. De 1897 y 1899 datan dos artículos de Pío Baroja, y con ello estamos ya en la reconocida influencia de Nietzsche en la generación de 1898, marcada tanto en aquél como en Azorín y Maeztu. Ortega y Gasset lo conoció durante su primera estancia en Alemania, en 1905-7. A partir de 1900 co-

mienzan las traducciones, en general basadas en versiones francesas, salvo la principal de todas (Ed. Aguilar, traducción de Ovejero y de González Vicén).

El autor deja suficientemente en claro el rasgo principal de esta recepción: su carácter difuso, generalmente superficial si se le mide con el metro de la profundidad, riqueza, multiplicidad de los temas y de la problemática nietzscheana; y no obstante, apasionado, anheloso, adolescente. Filológicamente medido, el conocimiento de Nietzsche por españoles e hispanoamericanos se acerca muchas veces a la banalidad, y en todo caso es impuro. Pero —y aquí reside el punto capital— tampoco se puede hablar de una recepción vitalmente fecunda, en el sentido que acaso Nietzsche mismo hubiera aceptado: sino solamente de un estimulante intelectual en un momento de crisis, de un ingrediente, entre otros, en la mentalidad del intelectual español e hispanoamericano de comienzos de siglo (1900-1940).

Rukser diseña con gran conocimiento de causa la actitud negativa de Unamuno; la exaltación proselitista del primer Maetz por Nietzsche, a quien sentía como el rescatador de la decadencia, en el momento crítico de 1898; la atracción pasajera de Azorín; la más honda, aunque parcial, de Baroja. En Hispanoamérica, al lado de entusiasmos pueriles y sin compromiso (Guillermo Valencia, Leopoldo Lugones), la relación más auténtica de un Martínez Estrada, etc. Para el pensamiento de Ortega y Gasset, sobre todo en *La Rebelión de las Masas* y demás obras importantes de la primera parte de la década de 1920,

Nietzsche es un supuesto fundamental. En el Ortega de aquellos años, el vitalismo y lo que Rukser llama muy bien “radicalismo aristocrático” se alimentan fuertemente de Nietzsche.

En los capítulos III y IV el autor desbroza el camino para la comprensión de la filosofía nietzscheana. En el V, documenta la vivencia de Nietzsche en los autores hispánicos, siguiendo un ordenamiento material de contenidos. A propósito de temas como el nihilismo, la muerte de Dios, el vitalismo, la voluntad de poder, la transmutación de los valores, el mensaje de Zaratustra, el eterno retorno, el superhombre, el Anticristo, la filosofía de la cultura, el helenismo, la Psicología —comparecen los textos de escritores hispánicos de los más diversos niveles. Resulta patente que las obras más ávidamente leídas son las tardías, en particular el “Zaratustra”. De allí la parcialidad de la imagen. En los capítulos VI y VII se refiere el autor a las influencias estilísticas e ideológicas del gran pensador, particularmente en España (p. ej., sobre los falangistas, hasta la transmutación sufrida con el triunfo de 1939).

En conjunto: un trabajo valioso por la solidez del conocimiento y el decoro intelectual, así como por la laboriosidad en recoger una enorme bibliografía de difícil acceso. Se encuentra aquí reunido un amplísimo material para la historia del pensamiento en lengua española del siglo XX, cuya intelección en total nos es tan difícil, y dentro del cual jugó un rol la recepción de Nietzsche.

M. G.