

GEORG WILHELM FRIEDERICH HEGEL, *Hegel*. I y II con estudio introductorio de Volker Rühle (Ed. Gredos, Madrid, 2010).

Pocas veces, en el panorama editorial español, se pueden apreciar proyectos extensos capaces de reunir obras fundamentales de pensadores imprescindibles para la historia de la filosofía occidental. Cuando esto acontece es siempre gracias al apoyo de apuestas editoriales fuertes y sólidas como es el caso de la que Gredos ha realizado recientemente con el primer y el segundo tomo de las obras de Hegel. Se trata de una obra importante que recoge los esfuerzos de unas traducciones al español realizadas por investigadores de primera línea que merecen ser colocadas en la que, con razón, se denomina “Biblioteca de grandes pensadores”. En los dos volúmenes aparecen, por tanto, bajo la reflexión teórica del estudio introductorio de Volker Rühle, algunos de los textos más significativos de entre la producción hegeliana, que perfilan una trayectoria de su pensamiento densa e interesante.

En el primer tomo encontramos la traducción del *Differenzschrift* a cargo de María del Carmen Paredes junto a la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* por Antonio Gómez Ramos, mientras que el segundo tomo nos brinda la traducción de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* también de María del Carmen Paredes y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* traducidas por Josep María Quintana Cabañas. El primer gran propósito editorial parece, por tanto, ser el de dotar al lector de Hegel en español de una herramienta amplia y rigurosa mediante la cual acercarse a los textos imprescindibles de su filosofía, desde sus comienzos hasta su madurez intelectual.

Si bien no es posible destacar una obra frente a la otra en este conjunto orgánico de textos hegelianos existen aspectos teóricos que es conveniente tener en cuenta a la hora de focalizar el análisis de esta obra en su totalidad. En este sentido se despliega el estudio introductorio de Volker Rühle que, en su concentrado y acertado análisis del pensamiento hegeliano, nos proporciona una serie de claves de lectura que constituyen el hilo conductor necesario para comprender el valor y la exacta colocación de cada uno de los textos hegelianos propuestos. En verdad Volker Rühle nos proporciona el acceso a la obra por una perspectiva doble: la primera, clásica y segura, según la cual se presenta el desarrollo biográfico de la existencia de Hegel a la que corresponden las distintas elaboraciones de su pensamiento, y la segunda, densa y teórica, que se adentra en el contenido de sus textos, de lo cuales, de manera sistemática, analiza la fuerza crítica y la originalidad de las propuestas en relación con el entorno y la filosofía a él contemporánea.

Es posible compendiar, sin presunción de exhaustividad, los hilos conductores de este estudio en ejes teóricos, identificando tres esferas de reflexión transversal mediante las cuales Rühle atraviesa el contenido de cada una de las obras presentadas. La primera, que brota desde el comienzo de su filosofía, es la interrogación acerca del pensamiento de la vida, cuya complejidad requiere la superación de la escisión moderna contra la cual arremete el *Differenzschrift*, abriendo paso a la originalidad del pensamiento hegeliano

respecto al contexto filosófico post-kantiano en el que prima el dualismo de la oposición sujeto/objeto y de la lógica de lo finito. En segunda instancia la noción de espíritu, en este trasfondo, se constituye como proceso dinámico en el que el lado objetivo no puede dejar de revelar su mediación subjetiva a la vez que toda subjetividad debe admitir su desarrollo en la objetividad, plasmándose y perfeccionándose la propuesta de filosofía especulativa que en la *Fenomenología* empieza a asumir centralidad. Es sin embargo el ámbito de la concreta realidad el objeto y el objetivo de comprensión privilegiado de la reflexión hegeliana que crece sobre sí misma hasta la madurez de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* de la que se desprende el “desarrollo de los elementos lógicos y sistemáticos de la filosofía especulativa aplicados a un dominio concreto a fin de demostrar de qué manera sus determinaciones se relacionan lógicamente unas con otras”(p.LXXXV). La preocupación hegeliana por la racionalidad en la realidad se hace histórica e “implica una lógica que se impone frente a todo intento de retener su devenir en una perspectiva y reducirlo a un aspecto determinado de su forma de manifestarse” (p.LXXXVI), considerando la “realización de la razón” como un proceso incesante (y no un estado, de acuerdo con las intenciones más tempranas del pensamiento especulativo) “que desemboca en la Historia universal” (Ibid.). Ésta última, según el mismo Rühle, “gira desde el principio, con su crítica a la concepción dualista del mundo de Kant y Fichte, en torno a la mediación o, mejor dicho, a la interpenetración del pensamiento y realidad histórica” (p. XCI), por lo que queda manifiesta la conexión del conjunto de los textos en la medida en que “la historicidad de la filosofía especulativa es constitutiva de su formulación sistemática” (Ibid.).

La traducción del escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* de María del Carmen Paredes, previamente publicada con un estudio introductorio por la editorial Tecnos y revisada para la ocasión es, desde hace tiempo, el referente en lengua española para quienes quieran acceder a esta obra tan intensa de los exordios de Hegel. Destacan el preciso y detallado aparato de notas con múltiples referentes intratextuales e intertextuales que se preocupan por la comprensión del lector, buscando una inteligibilidad que dibuja con discreción los rasgos necesarios para enfocar con eficacia el contexto y el trasfondo histórico y cultural de su redacción. Sin caer en una traducción incómoda e inhóspita Paredes opta siempre por una elección rigurosa, revelando un profundo conocimiento del autor y de la evolución de su pensamiento, señalando la complejidad y la densidad de algunas determinaciones léxicas mediante el uso entre paréntesis de los vocablos alemanes originales que brindan al estudioso la oportunidad de apreciar la complejidad y la carga teórica de su esfuerzo. En cuanto a la traducción de la *Fenomenología* por Gómez Ramos se hace evidente que la misma refleja una precisa intención por parte del traductor, el cual proporciona al lector una herramienta de acceso al texto en la que los matices y la puntuación originales son dignos de un respeto capaz de revelar las marcas y los acentos conceptuales establecidos por el mismo autor. Se trata de una traducción que cuida de las expresiones irónicas e idiomáticas y que preserva la sintaxis larga, típica del alemán, sin, empero, traducir *contra* el español, alternando el rigor de las expresiones técnicas (Ej. *an sich* y *für sich*) con la flexibilidad de una cierta armonización para los términos que más la necesitan, como por ejemplo el de *Entäusserung* (exteriorización/despojamiento) y de *Erinnerung* (recuerdo/ interiorización). Se trata por tanto de una traducción actual y rigurosa que evita fundir texto, notas, comentario e interpretación, dejando en manos del lector una herramienta fiable que atestigüa la vitalidad de esta obra hegeliana que por fin ya goza de muchas voces en español.

Por primera vez, desde la aparición de la edición crítica en el Band 14 de los *Gesammelte Werke* de Meiner, Paredes realiza y presenta la traducción española de las *Grün-*

Linien der Philosophie des Rechts que Hegel publicó en 1821. Se trata de un esfuerzo importante que trae nueva savia a las herramientas para el estudio de Hegel en español, respondiendo, además, al actual y renovado interés por este ámbito del pensamiento hegeliano. El resultado es preciso, fiable y razonado: no se dejan al margen los matices esenciales tanto a nivel léxico como a nivel conceptual, justificando e investigando las razones y las raíces en ambas lenguas, señalando los términos problemáticos en el texto y recogiendo las múltiples expresiones idiomáticas con la delicadeza y sensibilidad semántica de quién conoce el origen y las consecuencias de las opciones alternativas. Es así que Paredes consigue una prosa clara, capaz de abrir, mediante la amplia presencia de notas, todas las referencias extratextuales, empresa muy valiente dada la gran erudición que Hegel ostenta en el texto. Por otra parte, brillan las indicaciones que en los puntos más cruciales guían al lector en la materia más densa, proporcionándole, además, sugerencias bibliográficas selectas y acertadas. Por último, debemos agradecer a la traductora de este texto la continua referencia, a veces tácita, al plexo teórico de la Lógica hegeliana, mediante la cual se consigue una visión de conjunto más orgánica y completa que rinde cuenta de la sistematicidad del pensamiento hegeliano, incluso en una parcela tan concreta de su exposición. Finalmente señalamos la revisión de la traducción de Josep María Cabañas de las *Lecciones de la Filosofía de la Historia*, previamente publicada por PPU y que ahora completa el segundo tomo como obra esencial y global de la doctrina académica de Hegel. Se trata de una traducción en la que abundan las explicaciones en nota y que destaca por el recurso a la edición de Karl Hegel-Brunstäd, más fiel a los apuntes de Hegel. En este sentido el lector y el investigador de Hegel disponen de una válida perspectiva añadida a la tradicional edición de Lasson, traducida en lengua española por José Gaos y revisada recientemente.

Es evidente que por estas razones la publicación de los dos primeros tomos de este importante y valeroso proyecto editorial merece toda la atención de los lectores y de los estudiosos que se ocupan de Hegel, los cuales no pueden por tanto faltar a tan prometedora cita con este “gran pensador” que, por fin en lengua española, recibe el lugar que le es propio en una edición que, tanto por su forma como por su contenido revela el calibre y la portada auténticos de su pensamiento.

GIUSEPPE TUFANO

S. Kierkegaard, *Diapsálmata. Temor y Temblor*. Estudio preliminar D. González. (Madrid, Ed. Gredos 2010). CXXXIV+729 pp.

Una colección que se llama “Grandes pensadores” y pretende ofrecer en volúmenes copiosos y formalmente cuidados lo más granado de la historia del pensamiento parece una buena idea; debería también ser un éxito comercial pues, si bien no se trata de libros baratos, amortizarían su coste con la comodidad de encontrar reunido y fácilmente manejable algo que en un mercado tan errático como es el de la filosofía en lengua española no siempre es fácil de conseguir, aunque lógicamente en este momento el editor no desconocerá algunos nubarrones que se ciernen por el escaso interés que en el conjunto de nuestro tiempo despierta el mundo de los grandes pensadores clásicos. Todo ello, sin embargo, depende de dos condiciones obvias: que el volumen (o los 2 volúmenes en algún caso) dedicado a cada pensador relevante reúna lo nuclear de su producción intelectual,

lo cual no siempre es fácil porque intereses comerciales de distintas empresas editoras probablemente no siempre permitirán la reproducción de los textos que el editor desearía; en segundo lugar, que las ediciones ofrecidas se ofrezcan en traducciones solventes, algo también complicado porque, con las excepciones de rigor, el nivel medio de las traducciones filosóficas al español no es muy alto. No se trata de volúmenes dirigidos a especialistas, sino a quienes se quieren iniciar en el conocimiento de los grandes filósofos, pero esa iniciación debe hacerse con seriedad y con instrumentos de garantía a fin de que el interesado pueda hacerse una idea adecuada de los temas y las propuestas del pensador en cuestión.

El caso del Kierkegaard plantea en este contexto problemas especiales. En primer lugar, por lo insólito de su historia y de su influencia posterior. Se trata, como es sabido, de un atormentado escritor luterano que, hacia mediados del siglo XIX, en el breve espacio de unos tres lustros lleva a cabo una ingente labor literaria y se convierte en una gloria local en su Copenhague natal. Olvidado durante más de medio siglo, a comienzos del siglo XX surgirá un “renacimiento” de su obra que, como todos los renacimientos, implica un total cambio de las coordenadas originarias; aquel escritor olvidado, obsesivamente religioso, luteranamente atormentado en su fe, es descubierto como el iniciador remoto de lo que se llamará existencialismo y, en otro orden de cosas, de la teología dialéctica (con el propio K. Barth al frente) en frontal oposición al desgastado protestantismo liberal; fue este renacimiento filosófico el que le abrió la entrada en la historia universal del pensamiento, pues conectaba con un nuevo sentido dramático de la existencia y también con el desencanto de la crisis de valores propiciada por la Gran Guerra, aunque la trasposición desde el medio obsesivamente religioso a un contexto intramundano cambia notablemente el sentido de alguno de los conceptos kierkegaardianos más divulgados. Cuando la duradera moda del existencialismo entró en declive, Kierkegaard no retornó al olvido internacional en el que había estado sumido, aunque su figura histórica fue reconsiderada a fondo entre los grandes críticos antihegelianos de la primera mitad del siglo XIX por una vía distinta e incluso opuesta a la que desarrollaron Feuerbach y los hegelianos de izquierda. Si se tiene en cuenta que la obra más significativa de Kierkegaard quizá sea un largo y abigarrado “Diario”, no será difícil entender que en el caso de un autor con temas tan variados y tan apegado a las polémicas de su tiempo la selección de las obras que se deben considerar representativas de su pensamiento es asunto sometido a discusión, pues ni Kierkegaard pretendió nunca ser un “filósofo” ni probablemente soñó que alguna vez su nombre iba a figurar entre los universalmente relevantes en la historia del pensamiento.

A partir del año 1961 en España un investigador entusiasta como D. Gutiérrez Rive-ro asumió en solitario la ingente empresa de traducir lo más significativo de la producción literaria del autor danés con el título general de “Obras y papeles de S. Kierkegaard”, pues antes sólo había alguna obra suelta que había llegado a través de traducciones indirectas; la empresa fue abandonada a finales de la década después de 9 volúmenes quizá porque el declive del existencialismo arrastró consigo el interés por quien era visto como su iniciador, quizá también porque la temática atormentada de Kierkegaard, que despertó el entusiasmo de Unamuno mucho antes de que fuese reconocido internacionalmente, no conecta bien con la sensibilidad más habitual de los países católicos del sur de Europa, a muchos de los cuales termina oprimiendo y agobiando. Después de aquella labor pionera, en los últimos años se han dado nuevos pasos con traducciones de escritos muy importantes que aun faltaban en aquella colección o dando de nuevo a la edición algunos ya publicados, pero con un criterio filológico mucho más riguroso.

Lo que aquí se ofrece al lector es una selección de escritos tempranos de Kierkegaard (todos los seleccionados son de los años 1843-1845) en la traducción arriba citada y de los que se han excluido la amplia colección de "Discursos edificantes". Así, el volumen incluye una selección de los escritos recopilados por Kierkegaard con el título *O lo uno o lo otro*: "Diapsálmata" "Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical", "Repercusión de la tragedia antigua en la moderna", "Siluetas", "El más desgraciado", "El primer amor", y "La validez estética del matrimonio"; estos escritos no carecen de interés y es particularmente interesante el dedicado al erotismo musical, pero quizá hoy no es una buena idea una "antología" cuando el lector de lengua española dispone del original completo. El escrito que sigue se titula "Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones", que es parte de una obra más extensa titulada *Etapas en el camino de la vida*, tema este importante y de amplia difusión posterior. El volumen se cierra con la única obra completa aquí ofrecida de las que publicó Kierkegaard y no cabe duda de que *Temor y temblor* es una obra básica dentro de su producción literaria. A todo ello antecede una amplia "introducción", fundamentalmente descriptiva, que comienza con un resumen de la vida y la obra, continúa con una aproximación al pensamiento general del autor bajo la idea algo ambigua de una radicalización de la subjetividad, y concluye con una introducción específica a cada uno de los escritos aquí publicados; se trata de un trabajo amplio, bien informado y accesible al no especialista.

¿Puede considerarse este volumen representativo de lo más nuclear del pensamiento del autor danés? De otro modo, ¿puede el lector hacerse una idea "adecuada" de la personalidad intelectual de Kierkegaard a partir de lo que aquí ofrecido? Aún reconociendo que en una obra tan dispersa el interés de cada lector puede resultar determinante, que tampoco en el caso de Kierkegaard existe un canon bien fijado de productos imprescindibles, si del "pensamiento" se trata, es evidente que faltan elementos que van indisolublemente asociados a la obra de Kierkegaard; aun sin salirnos de las traducciones de D. Gutiérrez, no es fácilmente explicable que este volumen prescindiera de obras tan leídas como *El concepto de angustia* o como *La enfermedad mortal*, obras por otra parte complementarias. Pero si se quería que el lector tuviese un panorama más completo del pensamiento del autor difícilmente pueden faltar las *Migajas filosóficas* o el *Postscriptum conclusivo no científico*, obras no aparecidas en aquella colección, pero para las que se podía buscar alguna traducción posterior o, en última instancia, encargar una nueva, como se ha hecho en el caso de otros volúmenes de esta colección. De este modo, el lector debe saber que lo que aquí puede encontrar es una visión aproximada de los primeros escritos de Kierkegaard, con elecciones antológicas siempre discutibles, pero ni se informa de este extremo ni tampoco parece que esté pensado otro volumen posterior dedicado a este mismo autor; faltaría, por tanto, la madurez del pensador en la medida en que se pueda hablar de "madurez" en un autor nada precoz que sólo vivió 43 años. Parece muy acertado poner de nuevo en circulación el trabajo pionero de D. Gutiérrez, pero probablemente no se necesitaba insistir en textos que ya eran accesibles en otras ediciones, mientras se dejaban descuidados otros textos traducidos que podían haber complementado mejor lo actualmente disponible. Es posible que hayan sido dificultades en los derechos de edición las que a veces forzaron determinadas decisiones, pero la colección perderá una gran parte de su atractivo si no se encuentra el camino para superar ese tipo de obstáculos.

A. PINTOR-RAMOS

P. J. Teruel (Ed.), *Kant y las ciencias* (Madrid, Biblioteca Nueva 2011) 365 pp.

El título de este libro puede entenderse de diversas maneras. Puede tratarse de una cuestión histórica, si se refiere a la presencia o al influjo que las ciencias de su tiempo tuvieron en la formación o en el significado de la filosofía kantiana. Puede tratarse de manera más restringida de los aspectos epistemológicos de la filosofía kantiana, es decir, de la medida en la que el pensamiento de Kant aparece como una teoría de las prácticas científicas, sean estos aspectos epistemológicos los determinantes o no de la totalidad del pensamiento kantiano. En otro sentido, podría tratarse no tanto de la filosofía misma de Kant, sino de su influencia en el desarrollo y la configuración de distintas ciencias, suponiendo que en efecto haya existido una influencia de ese tipo. Todavía cabría pensar en un examen de la filosofía kantiana como enfoque válido para entender los resultados actuales de las ciencias o, al menos, como lenguaje útil para dar expresión a sus hallazgos, lo cual apoyaría la actualidad aún viva de la filosofía kantiana. Debe tenerse en cuenta siempre que en los más de doscientos años que nos separan de la muerte de Kant, estos enfoques han conocido etapas muy diversas dependiendo del prestigio de la filosofía kantiana y también del estado de distintas ciencias, una larga tradición que directa o indirectamente pesa sobre los planteamientos actuales del tema.

En la quincena de colaboraciones que componen el presente volumen se podrían encontrar enfoques distintos y también se podría encontrar quizá siempre algún ejemplo de los planteamientos arriba esquematizados. Lo cual no tiene nada de insólito si uno tiene en cuenta que lo que en el título se denomina genéricamente “las ciencias” configuran hoy un cuadro mucho más abigarrado y muy distinto a lo que podría significar en la época de Kant. Se ha dicho más de una vez que Kant fue el último gran filósofo occidental que estuvo informado de la totalidad del saber de su tiempo, aunque es posible que a lo largo de su longeva existencia algunos desarrollos le pasasen desapercibidos o no fuesen adecuadamente valorados. Esto explica también la dificultad de confeccionar un volumen como el actual: “las ciencias” actualmente es un mundo fracturado en especializaciones casi innumerables y resulta muy difícil encontrar a alguien competente en alguna de las actuales ramas científicas que conozca, al mismo tiempo, la historia de su ciencia y la filosofía de Kant para poder afrontar con solvencia el tema. La mayoría de los colaboradores del volumen son especialistas en la filosofía de Kant y desde ahí se abren a confrontar esa filosofía con diversos aspectos del conocimiento científico.

La obra está dividida en cuatro apartados. El primero se refiere a las matemáticas y física y contiene cuatro estudios: “¿Es $7+5=12$ un juicio sintético. Examen de las razones de Kant (y de Schultz)” (R. Rovira); “Kant y la geometría” (R. Parellada); “Kant y ciencia físico-matemática moderna” (S. Marcucci); “De la ontología precrítica a la teoría trascendental de la materia: sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton” (G. Sarmiento). El segundo apartado está dedicado a los saberes biológicos y también contiene cuatro estudios: “Sistemática de la naturaleza y vida orgánica en la *Crítica del juicio*” (A. M. Andaluz Romanillos); “La finalidad de la naturaleza y la biología. Releyendo a Kant” (J. Rivera de Rosales); “Las imágenes biológicas en la *Crítica de la razón pura*” (J. J. García Norro); “Kant y la embriología” (E. Moya). El tercer apartado está conformado por tres estudios dedicados a la filosofía de la mente y ciencias cognitivas: “Kant y las ciencias cognitivas” (A. Brook), “Kant y la actual filosofía de la mente” (D. Sturma); “La recepción de Kant en la *Philosophy of Mind*. Una revisión crítica desde las fuentes kantianas” (P. J. Teruel).

El cuarto apartado trata temas transversales y reúne tres estudios: “El peso de la ciencia en la formación pre-crítica de Immanuel Kant” (P. Grillenzoni); “Kant y el sueño de la ciencia unificada” (A. Rosas); “Naturaleza y libertad en Kant y la tradición racionalista” (J. Arana). Todavía como anexo aparece una importante “bibliografía”, seleccionada por una reconocida experta como M. J. Vázquez Lobeiras, que puede dar una idea de la amplitud del tema, aunque quizá sea poco útil para el lector corriente al tratarse exclusivamente de un índice bibliográfico.

Aunque la diversidad de temas tratados y los distintos enfoques presentes en el volumen aconsejan huir de afirmaciones excesivamente generales, parece que en la práctica todos los colaboradores se distancian de la vieja idea neokantiana de que la filosofía crítica es una especie de prolongación o reflexión de segundo orden sobre los resultados de las ciencias en sentido fuerte, vale decir, en tiempo de Kant la física matemática de Newton. Parece claro, por otra parte, que no se puede defender al mismo tiempo alguna actualidad del pensamiento kantiano y su circunscripción a mero complemento reflexivo de la ciencia de su tiempo, pues el estado actual de las distintas ciencias es tan diferente del que conoció Kant que no parece explicable como simple progreso acumulativo en una línea de estricta continuidad. Es lógico, entonces, que en varias de las colaboraciones de este volumen apunte más bien la idea de que la filosofía kantiana, asumiendo sin duda los progresos de la ciencia de su época, se mueve en perspectivas más generales que dejan espacios abiertos en los que puedan entenderse posteriores desarrollos de algunas ciencias, aunque de ahí no se deduce ni mucho menos que haya sido la filosofía de Kant la causa de esos avances.

Es comprensible, por ello, que el grupo de estudios dedicados a las ciencias físico-matemáticas no ocupe un espacio excesivo, aunque ahí se encuentra un estudio como el de G. Sarmiento que es una investigación detallada del concepto de fuerza a largo de la trayectoria del pensamiento de Kant y en medio de las polémicas entre newtonianos y leibnizianos. Es significativo, en cambio, el espacio dedicado a los saberes de la vida, con dos estudios muy rigurosos y complementarios de A. M. Andaluz Romanillos y J. Rivera de Rosales; Kant necesita para la coherencia de su pensamiento un concepto de naturaleza más amplio que el puramente mecanicista, pues éste no es compatible con el desarrollo de la libertad y, entonces, la idea de finalidad (que es “regulativa” y no constitutiva) permite armonizarse con el enfoque mecanicista, por ampliado que se quiera; dado el estado confuso de los saberes sobre la vida en la época de Kant, es razonable pensar que no fueron esos saberes los que llevaron a la idea de una teleología de naturaleza, sino que fue esta idea la que encontró el lugar para algunos de esos saberes abiertos a desarrollos posteriores que Kant no pudo ni sospechar; no es extraño que en este punto el *Systema naturae* de Línneo le parezca una referencia sólida y, en cambio, muestra más desinterés por la perspectiva de Buffon. De esta manera, mecanicismo y teleología no son incompatibles siempre que cada uno se mantenga dentro de su esfera de validez; la teleología no es un límite externo para el desarrollo del mecanicismo que, dentro de su ámbito, puede perfeccionarse indefinidamente, pero sería incompatible con un cientificismo universal porque no quedaría ningún espacio para libertad, y ésta es el verdadero radical que mueve todo el pensamiento kantiano.

Quizá resulte novedoso para la mayoría el apartado dedicado a las ciencias cognitivas y a la filosofía de la mente. En realidad, no es un tema que surja directamente del estudio de las obras kantianas, sino que es una cuestión en buena medida sobrevenida por la amplitud y el interés que despiertan hoy las ciencias cognitivas y, filosóficamente, por algunas conexiones con la filosofía de la mente, fundamentalmente anglosajona. El estudio

de P. J. Teruel, el editor del volumen, muestra el paralelismo entre el desarrollo de Kant respecto a los problemas de la naturaleza de la mente y distintos momentos o planteamientos que han aparecido en la filosofía analítica de nuestro tiempo, pero da la impresión de que ese interés sobrevenido se limita a temas muy concretos dentro del kantismo y, por otra parte, sólo se recurre a Kant como ilustración de posiciones ya alcanzados en cuanto argumento de autoridad; da la impresión incluso de que la recepción de Kant está aquí mediada por planteamientos que tienen otras fuentes filosóficas. Cabe destacar también, ya dentro de los temas transversales, un riguroso estudio de J. Arana sobre la tercera antinomia de la razón pura, refiriéndola a sus antecedentes racionalistas y que deja entrever que ese mundo del racionalismo wolffiano (más que leibniziano) fue el medio natural en el que se desarrolló y contra el cual reaccionó la filosofía kantiana, no tanto para destruir sus intereses, sino para abrir un nuevo camino en el que los grandes ideales anteriores encontrasen mayor solidez intelectual.

Es digno de encomio el trabajo del editor; no es nada fácil conseguir entre nosotros una batería de estudios representativos de un tema tan complejo y que, aun aceptando que puedan existir ciertas lagunas (no hay nada, por ejemplo, sobre el mundo del Derecho), ofrece una idea bastante completa de la amplitud de los problemas. Nadie duda que las ciencias fueron una de las fuentes constantes de inspiración para Kant y que en su filosofía intentó encontrarle un lugar a cada una, como no podía ser menos en un filósofo que escribe en el siglo de la Ilustración; pero la pervivencia de esa filosofía va más allá de los temas concretos de las ciencias de su tiempo, lo cual parece significar que la actualidad de la filosofía kantiana, indiscutible al menos si se mira la ingente bibliografía de todo tipo que sigue generando, no debe de estar tanto en la literalidad de algunas de sus tesis, sino en el espíritu que transmite más allá de esas tesis epocales; por peligrosa que sea, la distinción entre el espíritu y la letra del kantismo (a ella se acogieron ya los idealistas, que Kant rechazó) es necesaria, pues la importancia actual de esa filosofía no se plantea en los términos de si se debe ser o no “kantiano” –¿cómo se podrían justificar seguidores “dogmáticos” de la filosofía “crítica”?– sino en cómo ser realmente *poskantiano*; si hubiese que concretar algo tan difuso como ese “espíritu”, probablemente reincidiríamos en la centralidad del sujeto como eje vertebrador de la reflexión kantiana, el correspondiente constructivismo de todo conocimiento y, en definitiva, el carácter central de la “revolución copernicana”. Para ello, el presente volumen será muy útil pues, en medio de la diversidad de autores y de temas tratados, conserva la unidad que se puede esperar de una obra colectiva, y eso en gran parte es mérito del editor al seleccionar los colaboradores y repartir los temas para el conjunto no resulte un mero agregado de trabajos yuxtapuestos.

A. PINTOR-RAMOS

J. A. Nicolás y R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (Barcelona, Edit. Herder 2008) 493 páginas.

¿Será éste el más difícil de los libros publicados sobre Zubiri? Al menos se concederá que tiene abundantes méritos para aspirar a ese puesto. Pero esto no es más que un aviso al posible lector; al fin, “fácil” y “difícil” no son criterios filosóficos.

Externamente nos encontramos con una obra colectiva, surgida como tema monográfico dentro del Congreso Internacional sobre Zubiri celebrado en 2005 en San Salvador. Completaría, por tanto, como una especie de sección especializada lo ya publicado a raíz de aquel Congreso por J. A. Nicolás y H. Samour con el título *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (Granada, Comares 2007). Dicho esto, es claro que el volumen quiere valer por sí mismo y, de alguna manera, pulsar al límite de la investigación actual las opciones en una cuestión extremadamente difícil. Por ello, debe empezar por reconocerse que la simple existencia del presente libro es todo un éxito y seguramente tiene detrás muchas horas de trabajo.

Estos son los colaboradores y los trabajos publicados: J. E. Rivera, “Zubiri y Heidegger” (pp. 17-32); D. Gracia, “El problema del fundamento” (pp. 33-79); J. Conill Sancho, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenología y más allá” (pp. 81-106); Antonio González Fernández, “Las cosas” (pp. 107-136); J. A. Nicolás, “El valor de la ‘verdad derivada’ en Zubiri y Heidegger” (pp. 137-155); R. Rodríguez, “El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri” (pp. 157-180); A. Savignano, “Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri” (pp. 181-195); R. A. Espinoza Lolas, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del *Ereignis*” (pp. 197-249); V. M. Tirado San Juan, “Fenomenología del *logos*. Zubiri y Heidegger”, pp. 251-284); V. Bulo, “Hacia una filosofía primera de los templos en Heidegger tardío y Zubiri. Realidad y *Ereignis*: diferencia de tono” (pp. 285-305); E. Vargas Abarzúa, “Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri” (pp. 307-334); O. Barroso Fernández, “Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger” (pp. 335-384); F. Danel Janet, “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger” (pp. 385-467); E. Solari, “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios” (pp. 469-493).

Si el lector ha tenido la paciencia de seguir los títulos y fijarse en la extensión de los estudios que conforman el volumen, probablemente tenga la impresión de que se trata de trabajos diversos, como es de esperar en una obra colectiva, cuyo objetivo es que se complementen desde distintos temas concretos que deberían expresar la amplitud del problema que sirve de título al libro. Esto es lo que parecen prometer los editores al hablar de “una pluralidad de perspectivas, especializaciones e intereses, y a la vez un ‘sustrato’ filosófico común, necesarios para abordar el trabajo con ciertas garantías de calidad en el resultado” (p. 15). Quien esto firma debe confesar que, después de una lectura atenta en el mismo orden en que están publicadas las distintas colaboraciones, ese “sustrato filosófico común” no lo ha encontrado, por lo cual el término, hoy tan correcto, de “pluralidad” puede quedarse en multitud diversa. A medida que se adentre en su lectura, el lector que se considere preparado para ello hará mal en dejarse guiar por los títulos, que en muchos casos no reflejan el contenido que cobijan, cosa que también es frecuente en este tipo de obras. El problema de base es que los colaboradores explican (a veces dan por supuestas) una determinada interpretación de Zubiri, que comparan con una determinada interpretación de Heidegger (la cual a veces también se da por supuesta) y, de manera inevitable, el tema de la relación o influencia de Heidegger en Zubiri (como es obvio, la dirección no es reversible) da resultados completamente distintos. Lo explicaré.

Todo el mundo reconoce el hecho de la influencia de Heidegger como un factor decisivo (no necesariamente el único) en la configuración de la filosofía madura de Zubiri; es asimismo un hecho que esa filosofía madura incorpora una crítica *radical* de la posición de Heidegger, lo cual significa que entiende la propia filosofía como un paso ulterior irreductible a lo que representa el filósofo alemán; hasta aquí es sólo cuestión de

poner sobre la mesa abundantes textos, sobradamente conocidos por lo demás. Pero el tema de la “influencia” en filosofía necesita ser manejado con precaución porque suele surgir desde el influido, saltar al influyente y terminar en la tentación natural de reducir el influido al influyente; por ello, a partir de aquí aparecen distintas líneas de interpretación, que se mueven entre dos extremos que voy a simplificar de manera sumaria por mor de la brevedad. Para unos, Heidegger es un autor muy influyente, pero las críticas de Zubiri apuntan a una filosofía incompatible con la de Heidegger y, si cabe recuperar algún tema heideggeriano desde la filosofía de Zubiri, su fundamento e incluso su lenguaje serían otros. Para otros, Zubiri puede entenderse como un peculiar y temprano “giro” (*Kehre*) dentro de la onda expansiva emanada de Heidegger, el cual, a su vez, llevaría a cabo su propio “giro” (*Kehre*), pero extrañamente habría coincidencia básica en contenidos transversales aflorados de manera independiente, con lo que las duras y explícitas críticas de Zubiri deberían entenderse como una función retórica dentro de su pensamiento. Ni que decir tiene que caben muchas posturas intermedias.

El problema es que las imágenes de Zubiri que resultan de estos enfoques no son, a mi modo de ver, “plurales”, sino incompatibles porque de hecho desbordan ampliamente la obra de Zubiri y suponen toda una interpretación de la historia general de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX que, como mínimo, no es evidente para todos. Podría pensarse, dada la insistencia de varios autores, que el problema crucial está en demostrar que el Heidegger posterior a la llamada *Kehre* también está presente en Zubiri y eso matizaría sus críticas supuestamente dirigidas al “primer” Heidegger; pero esto plantea el espinoso tema de cómo haya que entender esa *Kehre*. Si se piensa que se trata de una “marca” externa puesta por Heidegger para señalar una discontinuidad entre sus distintas obras, las críticas de Zubiri serían quizá parciales; pero, si como creen muchos, la *Kehre* es un tema intrínseco del propio pensamiento de Heidegger, entonces Zubiri mantendría sus críticas porque piensa que afectan a un núcleo que no varía en la unidad de un complejo trayecto. En todo caso, parece que algunos autores buscan una especie de “salvación” de Zubiri acoplándolo como una cresta importante dentro de la onda heideggeriana, dando por bueno el diagnóstico de los ya periclitados “post-modernos” que ven en la hermenéutica del sentido la última y insuperable palabra de toda filosofía; olvidan que toda una legión de filósofos actuales piensa de otra manera, cree que el camino del “último” Heidegger es un naufragio filosófico y de calidad poética discutible, con lo cual la pretendida “salvación” sería cosa que habría que agradecer en la buena voluntad, pero nada deseable. ¿Por qué extraña ley en la cultura occidental las modas intelectuales, al igual que las epidemias de gripe, viajan de este a oeste y de norte a sur?

De todo ello se deduce que, a mi modo de ver, el presente libro es un importante dossier del estado de la cuestión en un determinado momento y tiene también marcados rasgos epocales. Hay algún capítulo que parece la densa presentación de un libro, que se vislumbra como un intento de ir más allá de Zubiri desde Zubiri; hay dos o tres espléndidos estudios, que significarán referencias básicas en este tema complejo; hay bastantes estudios honestos que pueden ayudar en la clarificación de aspectos concretos; hay algunos estudios de relleno que no aportan nada especial y hay alguno que, siempre en mi opinión, parte de un enfoque radicalmente equivocado. Los estudios más valiosos, como es lógico y esperan los editores, dejan abierto el problema, entre otras cosas porque la influencia de Heidegger sobre Zubiri, por importante que se quiera, no explica ella sola la complejidad de su filosofía y, además, tiende a ocultar o a difuminar otras influencias de otro orden filosófico e intelectual, también importantes. Por eso hay un tema especialmente delicado en la preparación de obras colectivas como la presente: el orden en el que editan las dis-

tintas colaboraciones; que ese orden en una amplia medida tenga que ser convencional, es algo que no se puede evitar cuando autores distintos mantienen su propia independencia intelectual, pero quizá para la impresión general que saca el lector ese orden no debe ser totalmente aleatorio y no he podido descubrir cuál es el criterio de los editores al ordenar los distintos capítulos, quizá por limitación mía; pero por honestidad intelectual debo decir al lector que, después de haber seguido rigurosamente el orden el libro, no debe fiarse en exceso de ese orden, del mismo modo que en filosofía uno jamás puede fiarse de los títulos.

No hace falta explicitar que este libro no es recomendable para quien no tenga un conocimiento previo de Zubiri y de Heidegger y quizá tampoco los editores lo pretendan. Habría que pensar entre todos si el camino elegido por algunos de los colaboradores es lo mejor para el pensamiento de Zubiri encerrándolo en un idiolecto esotérico en el que se hace impenetrable para los no iniciados y la cuestión es pertinente porque no todos evitan la tendencia de duplicarlo con el aun más esotérico idiolecto de Heidegger que da lugar a un enmarañado jeroglífico, a veces sin el esfuerzo exigible para que las traducciones sean comprensibles, cosa que consigue otro grupo de traductores del filósofo alemán que adoptan criterios distintos.

Este libro es el documento más importante y más completo para acercarse al conocimiento de la relación Heidegger-Zubiri en este momento; algunas líneas tendrán que ser prolongadas, otras seguramente quedarán como vías muertas. El foco que Heidegger proyecta sobre Zubiri es muy potente, pero habría que intentar que no nos deslumbe hasta arrastrar a un reduccionismo unilateral; al fin, todos estamos más o menos “influidos” por todos los que nos precedieron, pero ¿para cuándo un libro que pudiera titularse “Zubiri ante Aristóteles”? No perdamos de vista que, al final, las tonalidades de las últimas obras de Zubiri y de los últimos escritos de Heidegger están innegablemente muy alejadas y no sé si se han respetado siempre las transiciones que eviten estridencias.

No debo terminar sin una queja por el descuido que significa la cantidad de erratas de todo tipo que contiene esta publicación; en nuestro tiempo, una editorial comercial, que además no vende el libro precisamente a un precio barato, no tiene ninguna justificación para que en una sola página haya podido contabilizar más de cinco erratas, incluso dejando de lado la jeroglífica utilización de supuestos caracteres del griego clásico.

A. PINTOR-RAMOS

D. Gracia, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* (Madrid, Triacastela/Instituto de Estudios Turolenses 2010) 717 pp.

Esta obra monumental es, ante todo, un homenaje del autor a quien considera uno de sus grandes maestros; por tanto, el afecto, la generosidad en el esfuerzo para aclarar temas incluso nimios, el interés en abarcar la totalidad de la obra de Laín son características que a nadie extrañarán. Sin embargo, lejos de dar por resultado un panegírico venerativo, la obra busca la adecuada distancia para tratar y enjuiciar con objetividad el tema: “Lector. Éste es el espíritu con el que hay que leer esta biografía sobre P. Laín Entralgo. No es un héroe de epopeya (...). Tampoco es un santo (...). Quizá no es tampoco un genio. Pero sí es una de las personas que han consagrado su vida a la conquista de un ideal, de un ideal

intelectual, humano y español. Es uno de los españoles del siglo XX que con más ahínco ha empeñado su vida en la tarea de unir e integrar ideas, personas, corazones” (p. 42).

Si el género literario es el biográfico, como se explica en la amplia introducción, la presente puede calificarse como una “biografía intelectual”, no porque se desdeñen los episodios externos (sobre todo, de su vida pública), sino porque el argumento viene marcado por la idea de “vocación” en el sentido del título, que es una mezcla en distintas proporciones cambiantes de destino, voluntad y circunstancia. Este argumento no es rectilíneo y el trayecto tiene hitos que están marcados por cinco etapas: “Años de aprendizaje” (1908-1936), “Heridas de guerra (1936-1956)”, “Filosofía del hombre que cree, espera y ama (1956-1970)”, “El espíritu de la transición (1970-1980)”, “Cuerpo, alma, espíritu (1980-2001)”. Entre esas etapas hay continuidad, pues cada una depende de los éxitos y fracasos de las anteriores, pero tampoco faltan giros con arrepentimientos públicos por errores y fracasos; por otra parte, transversalmente quizá se puedan identificar tres grandes focos temáticos que están presentes siempre, aunque en proporciones diversas: el problema de España (teórico y con actuaciones políticas), el trabajo profesional en la historia de la medicina, y la filosofía (ésta con el tema dominante de la antropología filosófica); la antropología médica, sistematizada el año 1984 en un libro quizá no del todo conseguido, podría servir de puente entre los dos últimos focos.

Un escollo nada desdeñable para llevar a buen puerto este proyecto es el volumen de la producción literaria de Laín: unos 80 volúmenes, varios de ellos muy extensos, quizá lo convierten en el autor español del siglo XX que más ha escrito, hasta el punto de que la sola hipótesis de unas improbables “obras completas” causa vértigo; como cabe esperar, en medio de una producción tan copiosa no faltan los escritos efímeros con fecha de publicación y de caducidad, los cuales presentan al biógrafo el desafío de esmerarse en su contextualización, tema muy costoso y del que muchas veces no cabe esperar excesivas recompensas. A esta magnitud cuantitativa subyace un amplísimo arco de intereses intelectuales e incluso de géneros literarios, de lo cual el lector va recibiendo fehaciente información en un ritmo pausado que se mantiene a lo largo del extenso relato.

Laín tuvo un insaciable interés por la filosofía, algunas de sus obras más conocidas y más difundidas se deben calificar como filosóficas y los filósofos aprendimos y podrán seguir aprendiendo mucho de esas obras; pero, al final, Laín no es un “filósofo”, al modo como lo fueron sus admirados Heidegger o Zubiri; deberíamos considerarlo quizá un “intelectual” (en el sentido de Zola) con una columna vertebral fuertemente filosófica. En este sentido, Laín es un ejemplo –quizá el más destacado del siglo XX español– de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de algunas de las grandes filosofías contemporáneas. D. Gracia hace un brillante análisis de los maestros básicos en filosofía del autodidacto Laín con una tríada alemana (Dilthey, Scheler, Heidegger) y una tríada española (Ortega y Gasset, d’Ors, Zubiri); nadie ignora la influencia determinante que Zubiri ejerció sobre Laín y pocos podrían explicarlo mejor que el autor de la presente obra, pero es todo un descubrimiento la profundidad y persistencia de la influencia de Scheler hasta el punto de que, a la vista de lo aquí documentado, podría parecer más decisiva que la de Heidegger, pues éste siempre aparece al fin como una referencia a completar y a superar. Una vez esbozado el plan general de la obra, en adelante haré una cala que se ciñe a la producción filosófica de Laín, la que domina las etapas tercera y quinta, como cabe deducir ya de los referidos títulos.

El proyecto de una gran antropología filosófica pretende desarrollar en el ser humano la triple dimensión “pística”, “elpídica” y “fílica” (p. 397) y se concretará en tres grandes

obras centrales, con algunos desarrollos complementarios, que consagran el peculiar estilo filosófico de Laín: amplia escucha de los autores relevantes en el tema que son minuciosamente analizados y asimilados con esmero; a partir de ahí, se activa el pensamiento propio de Laín, cuya actitud omnicomprendiva produce a veces en el lector la sensación de un eclecticismo que quiere apaciguar en exceso todas las posibles tensiones del tema tratado. Pero D. Gracia muestra de modo convincente que, en conjunto, la ambición de Laín era nada menos que ofrecer una alternativa a la analítica existencial de Heidegger, entendida por aquella generación como una antropología negativa y atea, a la que se opondrán diversos ensayos de algo que podría calificarse como existencialismo cristiano; en esa línea estaría también la propuesta de Laín. Si para la mentalidad de hoy el proyecto puede resultar extraño, ello no despoja de su valor a cada uno de los tratamientos concretos; si se sigue con atención el interesante capítulo “Nueva analítica de la existencia humana” (pp. 421-460), se tendrá un panorama muy rico del modo en que las aportaciones de Laín se insertan en el marco más general de las esperanzas y las angustias de una gran parte del siglo XX.

La brillantez descriptiva de este ciclo no puede disimular hoy una cierta endeblez en sus estructuras conceptuales, quizá porque Laín no está muy preocupado por este punto y las toma prestadas sin someterlas a la crítica que necesitaban. En la última etapa, en cambio, se siente en posesión de una multitud de conocimientos antropológicos que, con el apoyo sólido de un Zubiri maduro, permitirán realizar el nunca olvidado ideal de una gran antropología filosófica, cuyo tema conductor es ahora el cuerpo. Sin obligaciones docentes y con menos presencia pública (ésta no dejará nunca de producirle decepciones), es el momento del balance final y, como el autor nota con perspicacia, de un subterráneo ajuste de cuentas con todos los aspectos en los que sufrió engaños a lo largo de su vida. Pero hay al menos dos diferencias importantes con Zubiri: éste nunca aceptó como central ni como suficiente ninguna “antropología filosófica”, sino que el tratamiento filosófico de los problemas del hombre, cualquiera que sea la pluralidad de contenidos que integre, es siempre metafísico. En segundo lugar, Zubiri acepta sin restricciones el evolucionismo biológico, pero la inteligencia en tanto que actualización de la formalidad de realidad marca un salto cualitativo en el desarrollo de la vida, aunque eso no significa romper una unidad de base pues es la materia la que “da de sí” la inteligencia “por elevación” (lo que aquí se llama “emergentismo por elevación”: p. 631); en cambio, Laín aduce razones nada desdeñables para considerar que en este punto crucial la posición de Zubiri se queda a medias y apuesta por un monismo que quizá cabría denominar dinamismo energetista si es que el término “materialismo” parece asociado con supuestos históricos que llevarían a confusión. Pero quizá este punto crucial no es tan anecdótico como pueda parecer; al final, terminamos siempre en lo que significa en Zubiri la aprehensión primordial de realidad y este tema, como es sabido, sólo está expuesto en toda su radicalidad en el ultimísima trilogía sobre la inteligencia sentiente; D. Gracia explica detalladamente cómo Laín, generacionalmente seguidor del Zubiri de *Naturaleza, Historia, Dios*, es el único de esa generación que hace el esfuerzo real de seguir a Zubiri en el ciclo de *Sobre la esencia* y resulta determinante para su futuro pensamiento el curso sobre *Estructura dinámica de lo real*; ahora bien, Zubiri no explicó de modo satisfactorio su doctrina de la inteligencia sentiente hasta la última trilogía de ese título y “Laín conoció y leyó la trilogía sobre la inteligencia, pero en él nunca jugó un papel fundamental. Esto, decididamente, le llegó tarde” (p. 176). Por tanto, no debería considerarse al Laín final como una especie de prolongación epigonal de la filosofía de Zubiri, sino más bien como un resultado del empuje zubiriano en el ciclo de *Sobre la esencia* que, por una línea tangencial va a permitir una elaboración propia,

la cual merece estudio y discusión por sí misma, dejando ahora de lado los problemas que surjan en las discusiones sobre la definitiva posición de Zubiri en algunos debatidos temas antropológicos.

Lo anterior no tiene ninguna pretensión de hacer justicia a la riqueza y complejidad de la obra reseñada, ni siquiera en todo lo que directa o indirectamente concierne a la filosofía; como he dicho, es sólo una cala en unos temas concretos (ciertamente no secundarios) que a lo largo del libro se van integrando y prolongando con otros muchos. Por ello, la obra no interesa sólo a los lectores de Laín, sino que arroja torrentes de luz sobre la actitud y las realizaciones de importantes grupos en la agitada historia española reciente; en lo que quizá es la mejor lección que queda de Laín y en su madurez de autor, D. Gracia huye de las habituales clasificaciones maniqueas que han ido intercambiando los calificativos de buenos y malos según la dirección cambiante de las turbulentas vicisitudes de la historia del siglo XX. A un autor con intereses enciclopédicos como Laín sólo puede hacer justicia una obra enciclopédica como la presente; D. Gracia tiene la cortesía con el lector de cerrar su trabajo con un nutrido índice analítico y onomástico que ocupa no menos de 20 páginas.

¿Realiza la obra de Laín el proyecto vocacional que la puso en marcha y la orientó siempre? En su plenitud, es evidente que no; ni la de Laín ni la de nadie, aunque se trate de un héroe, de un santo o de un genio. Pero tampoco es ajena a esa vocación como idea reguladora que es capaz de dar sentido y unidad a la ingente cantidad de temas y matices que fueron pasando por una vida longeva y fecunda. El editor, por su parte, ha dotado a esta voluminosa obra de una nítida y bella presentación.

A. PINTOR-RAMOS

D. Gracia, *La cuestión del valor*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 2011). 203 pp.

Podría sospecharse desde fuera que éste es un estudio circunstancial, que las formalidades que rodean esa circunstancia y el propio canal de su circulación impresa nos depararán un discurso enfático y exhortativo, cuyo interés no va más allá de la función inmediata que tuvo que cumplir. Pero el autor transforma la circunstancia en ocasión para un estudio denso, riguroso y minuciosamente articulado sobre un tema esencial; se deja claro desde el comienzo y se repite en varias ocasiones: “La valoración es en el ser humano una necesidad natural, un fenómeno biológico. Sin valorar, nuestra vida sería imposible. Y ello por razones de estricta supervivencia” (p.9). Si esto es así, no deja de ser llamativo que las agrias disputas entre valoraciones parezcan pasar por alto la noción misma de valor, terreno minado del que los filósofos huyen con el pretexto de que es un tema agotado y obsoleto o, lo que es peor, sólo utilizable en círculos cerrados como arma arrojadiza. Por el contrario, el presente escrito es una seria requisitoria respecto a la necesidad de remontar la etapa del nihilismo moral, tan premonitoriamente anunciada por Nietzsche, pero eso no será posible si, al mismo tiempo, no se empieza a superar el nihilismo metafísico, tan brillantemente analizado por Heidegger.

Lo que propone D. Gracia es un nuevo enfoque a partir del agotamiento de los dos grandes paradigmas que han dominado toda la cultura occidental. El primero es el objeti-

vismo, para el cual los valores son entidades trasmundanas e inmutables; la vía de acceso a ellos es alguna forma de intuición y lo que le concierne a la conducta humana es someterse a las exigencias que emanan de ese mundo, sin que la situación o las peculiaridades del agente sean relevantes. En el mundo moderno, en cambio, ha predominado un paradigma subjetivista, según el cual los valores son cualidades subjetivas que se nos aparecen como término de la vida emocional y, por tanto, debe renunciarse aquí a cualquier pretensión de conocimiento racional si éste tuviese alguna pretensión de universalidad. En el siglo XX y, sobre todo, después de la Gran Guerra, ninguno de estos dos grandes paradigmas resulta satisfactorio y han proliferado los ensayos que podrían verse como búsqueda de una tercera vía en la que la aceptación básica del principio subjetivista debe coexistir con la búsqueda de un camino que pueda dotar de universalidad a un grupo mínimo de valores “intrínsecos” (frente a los “instrumentales”) e incluso es frecuente la pretensión de que este grupo alcance estatuto jurídico; estaríamos así ante un constructivismo que, bien con el apoyo de una ficción lógica (Rawls podría quizá valer como ejemplo) o por la vía de la búsqueda de un consenso fruto de la deliberación (Habermas también podría servir como referencia), busca un sistema de universales mínimos que, al carecer de cualquier fundamento necesario, no parece que puedan reclamar otra cosa que una universalidad fáctica, aunque ésta admite y refuerza el pluralismo y la tolerancia derivados del paradigma moderno.

Un lector distraído podría pensar que la tesis básica del autor es otra expresión de esta tercera vía, en la que se recogen muchos elementos de ensayos anteriores y se les añade una referencia fundamentadora inspirada en la filosofía de Zubiri. En mi opinión, esto no es así. El recurso a la aprehensión primordial de realidad, tal como la analiza Zubiri, significa colocar como arranque y meta de todo el proceso un saber absoluto, si bien éste queda totalmente al margen del viejo objetivismo porque se refiere a una formalidad y jamás a contenidos, por elementales o sublimes que éstos parezcan. Al pensar que la aprehensión primordial es unitariamente un acto de inteligencia sentiente, de sentimiento afectante y de voluntad tendente y al colocar el valor en la línea de actualidad del sentimiento afectante, se le otorga un fundamento sólido y, al mismo tiempo, se evita de raíz el dogmatismo de absolutizar cualquier sistema concreto de valores. Tales valores serían modalizaciones duales y ulteriores de la actualización sentimental de la realidad por medio de la función estimativa y esto conduciría inevitablemente a una pluralidad de valores con relaciones específicas que emanan de su propia naturaleza; sobre este apoyo será la razón la que sistematizará esos valores, también conforme a las exigencias emanadas de la actualización originaria, tal como aparece en el amplio esquema ofrecido (p. 137). Tanto la estimación (logos) como la razón estarían impulsadas por el poder de lo real, lo que abriría y circunscribiría sus horizontes siempre abiertos, pero al que siempre habría que retornar como piedra de toque última. En conjunto, el presente estudio es una prueba palmaria de que el término “inteleccionismo”, quizá no muy feliz, es propuesto por Zubiri para afrontar una problemática real y no se reduce a una pirueta verbal para esquivar un inconfesable “intelectualismo”.

Este fuerte constructivismo evita el riesgo de un dogmatismo inflexible sin caer en una especie de tolerancia negativa que lleva en la práctica a una neutralidad de indiferencia, en rigor contradictoria con aquella originaria e inexcusable necesidad de valorar en la vida humana. Distinguir las estimaciones de las sistematizaciones de valor –una aplicación de la distinción zubiriana entre logos y razón– aporta una decisiva ganancia: “Es necesario (...) no confundir la axiología con la ética, ni por tanto la lógica del valor con la lógica del deber” (p. 106), pues “el deber no es un valor, sino que consiste en la realización del valor”

(p. 144). Es posible que el descrédito del tema del valor, que está instalado actualmente en filosofías de muy distintas filiación, provenga directamente de esa confusión habitual, cuyos responsables más directos serían los tratamientos fenomenológicos, si bien a este respecto me parece que se podrían establecer notables diferencias entre Scheler y N. Hartmann, pero tampoco es éste el lugar para entrar en ello.

De lo hasta aquí dicho podría deducirse que la aportación del autor es la exposición de una doctrina axiológica de inspiración zubiriana. En un sentido, esto es verdad y el núcleo del presente trabajo se encuentra en las densas páginas en las que D. Gracia elabora su doctrina del valor a la luz, constantemente invocada, del pensamiento de Zubiri (pp. 49-89). Pero su generosidad al no escatimar ninguna cita, por circunstancial que ésta sea, e incluso el propio estilo expositivo no deben hacer olvidar que, por decisiva que se quiera esa inspiración en Zubiri, la elaboración de la doctrina es mérito y responsabilidad suya, pues no existe en los escritos de Zubiri ninguna doctrina desarrollada y elaborada del sentimiento afectante ni, por tanto, existe tampoco ninguna doctrina axiológica, ni, como es sabido, existe una ética filosófica desarrollada.

Para los que conocen la trayectoria intelectual de D. Gracia, el presente estudio ofrece la fundamentación, probablemente definitiva, de sus conocidos estudios de bioética, algunos de ellos ya clásicos entre nosotros. En el presente estudio el autor esboza el tema de una ética prudencial de la responsabilidad que, sin embargo, pretende evitar las dificultades que habitualmente rodean a los consecuencialismos, pero tampoco era éste el lugar para entrar a fondo en el tema. Ofrece también el presente estudio un puente nítido entre los estudios del autor sobre el pensamiento de Zubiri y sus trabajos de bioética y destierra así la sospecha que alguien desde fuera podría alimentar hasta ahora respecto a la apariencia de que la producción intelectual de D. Gracia se movía en dos territorios monádicamente comunicados.

Permítaseme aún llamar la atención sobre el último tema (pp. 159-179) que, si fuese otro el género literario, podría tomarse como una especie de "conclusión". Lejos de lo que pudiera parecer una discusión académica y abstrusa sin ningún tipo de consecuencias, el autor muestra con pulso firme las consecuencias de cada uno de esos tres paradigmas axiológicos (objetivismo, subjetivismo y constructivismo) aplicándolos a la educación y al objetivo, tan frívolamente tratado, de una formación en valores. Nadie que tenga algo que ver con actividades formativas puede dejar de sentirse concernido por lo que aquí se dice; si uno tuviese la tentación de evadirlo por miedo a un exceso de exigencias, debe saber que el autor es aun más exigente consigo mismo; es claro que no se trata de otra teoría tramada en el gabinete de algún experto en educación, sino que es el fruto de una larga reflexión del autor al hilo de una amplia actividad formativa en temas muy diversos, en circunstancias muy distintas y en lugares y tiempos muy distantes; es algo en lo que el autor cree firmemente porque en ello le va mucho, aunque las líneas finales transmiten un deje de nostalgia resignada. Quizá desde este final debería pensarse en la conveniencia de revitalizar la filosofía de los valores porque el presente escrito es una síntesis rigurosa y madura que significa tal vez la aportación más importante que se ha hecho al tema en nuestra lengua; esa revitalización no debería ahuyentar a nadie porque no es necesario comenzar desde la nada, sino que en elaboraciones recientes hay muchos aspectos recuperables, que hoy permanecen olvidados por la incuria y están ocultos por arraigados prejuicios.

A. PINTOR-RAMOS

R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad* (Madrid, Trotta, 2010) 194 pp.

Autor de numerosos trabajos sobre fenomenología y hermenéutica, Ramón Rodríguez aborda en este libro uno de los aspectos nucleares de la ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer: la oposición de ésta a la concepción moderna de la subjetividad.

Uno de los rasgos más destacables de la obra es su carácter crítico, especialmente respecto a la *pars destruens* de la hermenéutica. En este sentido, R. Rodríguez no sólo ve una cierta unilateralidad en la crítica hermenéutica del sujeto, sino que además deja formulada la sospecha de si éste es algo realmente superado en la actualidad y, sobre todo, si no es incluso exigido por ciertos aspectos de la ontología hermenéutica, aunque no necesariamente tenga que ser el sujeto epistemológico de la modernidad.

El libro se estructura en dos partes. La primera de ellas se publicó ya en 1993, en esta misma editorial. La segunda parte es nueva.

Los dos grandes temas que recorren el libro son: la crítica hermenéutica a la metafísica de la subjetividad y la relación entre fenomenología y hermenéutica. En lo que concierne al tema del sujeto, si la primera parte consiste básicamente en una revisión de la crítica hermenéutica, la segunda parte apunta más bien a la idea de extraer de esa misma crítica un nuevo modo de pensar el sujeto, un concepto transformado de éste. En este sentido, el autor estudiará el pensamiento de la “apelación”, “posiblemente la idea directriz más decisiva de la crítica del sujeto en el pensamiento hermenéutico, idea que comparte con buena parte de la fenomenología francesa actual” (p. 10).

En relación con el otro tema, la primera parte del libro, al hilo de la crítica a la subjetividad, resalta fundamentalmente la contraposición entre hermenéutica y fenomenología. En cambio, la segunda parte, en el marco de la apropiación hermenéutica de la tradición, subraya más bien la continuidad entre hermenéutica y fenomenología.

La crítica hermenéutica al sujeto moderno, se sustenta en una *pars construens*, que tiene como pivote central la introducción de la historicidad en la conciencia filosófica. La consideración de este aspecto constituye el punto de partida del libro. El autor elige como enfoque de esta primera parte una especie de fenomenología del acto de creación filosófica.

En principio, la pretensión de verdad y universalidad del ejercicio filosofante sugiere que éste es indiferente a la historia. Por otro lado, el modo como los filósofos interpretan el pensamiento de sus antecesores viene a indicar que la creación filosófica no responde a criterios historiográficos. Sin embargo, ello no equivale a excluir del acto filosófico la historicidad. Es un hecho que los grandes filósofos interpretan en el marco de sus propias preocupaciones teóricas los conceptos de la tradición. Quizás no hagan historiografía, pero sí llevan a cabo una apropiación de las filosofías acaecidas.

El tema de la relación de la filosofía con su historia ha adquirido una especial relevancia desde que Hegel, primero, y la ontología hermenéutica, después, vieran en la historicidad un momento intrínseco de la conciencia filosófica.

La tesis de Ramón Rodríguez es que “la ausencia de la historia en el acto filosófico no se opone a la historicidad” (p. 25). Pero la historicidad no aparece en la “conciencia filosófica primaria”, sino en un “acto segundo”, en el cual la “autoconciencia filosófica” resulta modificada (pp. 25 y 31).

Con esta tesis, en el ensayo “Filosofía y conciencia histórica”, el autor analiza críticamente las aportaciones de Hegel y de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer a la conversión de la conciencia filosófica en conciencia histórica. A su juicio, los segundos, con los conceptos de temporalidad y facticidad histórica de la existencia y con la noción de pertenencia a un ámbito dado de sentido, entre otras, ofrecen un modelo de interpretación del pasado más adecuado que el que presenta Hegel con el concepto evolución (*Entwicklung*). El problema, en el caso de la hermenéutica, es si la conversación con el pasado constituye la única actividad filosófica. Dicho de otro modo, si la historicidad sustituye, y no meramente modifica, a la conciencia filosófica primaria, que es de donde parte la actividad filosófica.

La interpretación heideggeriana del pasado filosófico constituye el tema central del ensayo “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”. La idea de la “historia del ser” es “la idea más decisiva de la hermenéutica heideggeriana a partir de los años treinta” (p. 44) y trae consigo un cambio en el modelo de *Ser y tiempo* de una “destrucción de la historia de la ontología” (S. u. Z., & 6). A nadie se le oculta que el paso de la lectura de *Ser y Tiempo* a la de los escritos del Heidegger tardío resulta, como mínimo, desconcertante. El presente trabajo, aunque muy técnico, resulta iluminador. En primer lugar, porque se hace cargo del cambio que supone respecto al modelo subjetivo-transcendental que aún resonaba en la Analítica de la existencia de *Ser y Tiempo*. En este aspecto, el sujeto moderno viene a ser el contramodelo desde el que se piensa la idea de la historia del ser. En segundo lugar, y sobre todo, porque saca a la luz la estructura conceptual de la idea de la historia del ser: desvelamiento frente a fundamentación, el enviarse o destinarse y el sustraerse del ser, acontecer, apelación; y, además, muestra cómo se proyecta dicha estructura básica sobre la hermenéutica de la metafísica occidental: la presencia como don del ser, perspectiva de totalidad y continuidad (de Platón hasta la civilización técnica), un cierto fatalismo, la remisión de lo pensado a lo no pensado.

Los rasgos concretos de la interpretación heideggeriana de la filosofía de la subjetividad son ya un lugar común: sustitución de la verdad por la certeza, primacía del método, el yo humano como sujeto (la única sustancia), respecto al cual todos los demás seres son objetos; la determinación del ser o de la realidad como objetividad, el humanismo, el absoluto olvido de lo oculto, la voluntad de poder (imposición, sometimiento, dominio), los valores. Pero esta interpretación del pasado filosófico a la luz de la historia del ser no está libre de dificultades, según pone de relieve el autor al final del ensayo.

Uno de los logros más destacables de este libro radica justamente en mostrar que ciertas nociones de la modernidad se resisten a ser comprendidas desde la perspectiva de totalidad que caracteriza a la hermenéutica heideggeriana de la historia del ser. Entre ellas, hay que destacar la noción moderna de autonomía moral, tal como se presenta en Rousseau y en Kant. De su confrontación con la hermenéutica de Heidegger se ocupa el autor en el ensayo “Autonomía y objetividad”. Comparto la negativa de R. Rodríguez a interpretar el modelo kantiano de autonomía en clave de dominio o de poder (*Nietzsche II*), una clave interpretativa que Heidegger extiende de manera indiscriminada a toda la historia de la filosofía, desde Platón. Me parece una buena observación oponer a la comprensión de la autonomía como “absoluta autoposición” (p. 63), el carácter de *factum* de la ley moral en Kant: “el acto de autodonación de la ley es más el reconocimiento como nuestro de algo que nos es dado, que nos es connatural, que una autoposición creadora” (pp. 69-70). Y, desde luego, la noción del hombre como fin en sí mismo “lejos de ser una expresión de orgullo de la ética humanista, es un límite al libre disponer del sujeto, que no

puede, ante todo, disponer de sí mismo” (p. 72). “Atraviesa, pues, el corazón mismo de la idea moderna de autonomía una línea de pensamiento que no apunta necesariamente al desarrollo del poder incondicionado de la subjetividad” (p. 72). Lo único que me permitiría añadir a este análisis es que el discurso de la *Crítica del Juicio* sobre el hombre como fin último y como fin final (el hombre sólo puede ser fin último de la naturaleza, a condición de que sea fin final) vendría a reforzar esta contestación a la hermenéutica heideggeriana.

Otra de las nociones de cuya interpretación discrepa R. Rodríguez se refiere al husserliano “principio de todos los principios”, “aquel que hace de la evidencia originaria el fundamento legítimo del conocimiento” (p. 56); y que en el escrito de 1967, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger interpreta en el sentido de la primacía del método, típica de la filosofía de la subjetividad.

La reflexión crítica sobre el abandono, por parte de Heidegger y de Gadamer, del principio husserliano de la evidencia a las filosofías de la subjetividad constituye el motivo central del ensayo “El principio fenomenológico de la evidencia y la hermenéutica contemporánea”. El análisis de este concepto fundamental (*Sexta Investigación* de las *Investigaciones lógicas* de Husserl) sirve de hilo conductor para estudiar el alcance de la transformación de la fenomenología en hermenéutica, propósito general de R. Rodríguez en este ensayo. El aspecto principal del análisis radica en mostrar la resistencia de dicho principio a ser interpretado en el sentido de “un canon metódico que el sujeto saca de sí para imponerlo a lo que se da y someterlo a la universalidad de este ‘criterio’ (...) La donación hace posible la evidencia como principio de legitimidad y no al revés” (p. 77; *vid. tamb.* pp. 90-91).

Por un lado, hay rasgos importantes en la filosofía hermenéutica que muestran a ésta como un desarrollo coherente de la fenomenología (por ejemplo, las nociones de fenómeno, horizonte, interconexión de ser y sentido, entre otras). Pero, por otro lado, la radicalización a la que ella misma somete a la fenomenología la sitúa en una posición de clara discrepancia con ésta. Un punto de inflexión en este aspecto es el rechazo de la reducción fenomenológica o suspensión de la actitud natural: “En el origen del rechazo hermenéutico de la epojé se encuentra la intuición vitalista, *lebensphilosophische*, de la inmediatez del vivir que se sustrae a toda captación teórica objetiva” (p. 85). En dicha discrepancia no sólo es determinante el descubrimiento de un ámbito dado de sentido más originario que la conciencia pura, que la subjetividad trascendental, sino también el carácter histórico de este ámbito. Con ello, la idea de la evidencia, junto a otras, como la idea misma de reflexión o actitud objetivante, se ven “profundamente afectadas” (p. 88): “Tanto Heidegger como Gadamer asocian claramente, en un movimiento que es esencial al discurso hermenéutico, el abandono de la evidencia con la superación del sujeto. En ellos hay una especie de fusión pétrea de evidencia y filosofía de la subjetividad. Gadamer, en estrecho parentesco con las filosofías de la sospecha, concibe la hermenéutica como una superación de los engaños de la reflexión” (p. 89).

R. Rodríguez no sólo se opone, como hemos dicho más arriba, a la interpretación de la evidencia como un principio metódico, sino que cuestiona que sus argumentos contra la evidencia conduzcan a una efectiva deslegitimación de ésta: “El descubrimiento del ser o de la historia como ámbito *a priori* en el que siempre ya está toda reflexión actúa contra la idea de la absoluta transparencia de la subjetividad, pero no contra la idea misma de evidencia, tal como la fenomenología la entiende” (p. 92). Por otro lado, la hermenéutica no proporciona una instancia crítica sustitutiva de la evidencia. El abandono de la evidencia podría plantear dificultades a la pretensión de verdad de la hermenéutica y dejar “abierto

el camino a una arbitrariedad interpretativa, es decir, paradójicamente, a la mera subjetividad” (p. 93).

Algunos de los aspectos apuntados aquí son objeto de un tratamiento monográfico en ensayos ulteriores. Por ejemplo, al cuestionamiento heideggeriano del valor de la reflexión se refiere expresamente el ensayo “La impotencia de la reflexión”. Y sobre la pretensión de verdad se vuelve en el último ensayo del libro (“La pretensión de verdad de la tradición”).

De todos modos, las objeciones a la devaluación hermenéutica de aspectos centrales de la fenomenología no significa tampoco que el autor de este libro deje de reconocer los méritos de la filosofía hermenéutica, entre ellos, haber sacado a la luz la referencia de todo comportamiento a un ámbito previo de sentido. De lo que se trata más bien es de “cómo hacerse cargo de ambas perspectivas (fenomenología y hermenéutica) sin que se discutan mutuamente su legitimidad” (p. 93).

De hecho, el tema de la presencia de la fenomenología en Heidegger es una de las preocupaciones que recorren este libro. En esta perspectiva, “El lenguaje como fenomenología”, el último ensayo de la primera parte, intenta mostrar que, incluso en el segundo Heidegger, la meditación sobre la esencia del lenguaje es “una forma radical de fenomenología” (p. 115): frente al lenguaje objetivante, la poesía nos ofrece la “apófansis pura, (...) instalándonos a la vez en el misterio de la manifestabilidad” (p. 111); “(...) la poesía, como nombrar apofántico, no es una forma privilegiada del discurso humano, sino su esencia” (p. 114); “la esencia del decir es mostración pura” (p. 115). Lo paradójico es que lo que Heidegger entiende por esencia está más cerca de Hegel que de Husserl.

Como decíamos al principio, en la segunda parte del libro R. Rodríguez intenta extraer de la misma crítica hermenéutica a la subjetividad una concepción renovada del sujeto. En este sentido, el primer trabajo de esta segunda parte, “El sujeto de la apelación”, se centra en la idea de “apelación”.

El pensamiento de la apelación alude “a un momento absolutamente originario que antecede a todo comportamiento humano (algo así como una transcendentalidad sin sujeto) y que supone una exterioridad o alteridad absoluta respecto a toda conciencia, que nunca puede llegar a reducirla a un momento de su saber” (p. 125). Por tanto, al hacerlo depender de una alteridad irreductible al yo, la “apelación” desaloja al sujeto de su lugar transcendental, lo desposee de su papel fundante.

Sin embargo, a juicio del autor, la idea de apelación contiene una cierta virtualidad para una comprensión “del ser humano tras la caída del sujeto” (122). Además de implicar la distinción entre sujeto e individuo o ser humano, el interpelado conserva un cierto parentesco con el sujeto: deja de ser instancia transcendental y autónoma, pero no puede destituirse de rasgos como “el comprender, la libertad y la palabra, que articulan la respuesta a la apelación” (p. 125). Esta cuestión, la cuestión del “quien y cómo es el interpelado” parece fundamental para una “teoría postmetafísica de la subjetividad” (126). En esta perspectiva, el autor analiza el modelo apelativo del segundo Heidegger y el modelo apelativo de Gadamer, para concluir estableciendo los rasgos fundamentales del “sujeto de la apelación, la figura que sucede al sujeto” (p. 130).

Dichos rasgos, entre los que se cuentan, una iniciativa libre del interpelado y también una cierta reflexividad propia, configurarían la “condición presubjetiva del interpelado”, que no se identifica con la subjetividad metafísica, pero que sí conserva un cierto “sabor” de sujeto (p. 133). Haber sacado a luz, de manera implícita, a través de la idea de la ape-

lación, “el papel ineludible de una figura presubjetiva del individuo humano” (es decir, lo que éste ha de ser para que la interpelación tenga sentido) constituye, a su juicio, uno de los valores de la hermenéutica.

Los capítulos que siguen afrontan el tema de la apropiación hermenéutica de los conceptos y textos de la tradición filosófica. Pero, a diferencia de lo que sucedía en la primera parte, el tema no se aborda desde la conciencia histórica sino desde las bases fenomenológicas de la hermenéutica. Por eso, si en la primera parte, al hilo de la crítica a la subjetividad, se destacaba fundamentalmente la ruptura de la hermenéutica con la fenomenología, ahora lo que se resalta es más bien la continuidad entre fenomenología y hermenéutica.

La crítica de la tradición filosófica u ontológica representa el segundo momento de la hermenéutica de la facticidad. Dicha crítica, destrucción o desmontaje del pasado es caracterizada como fenomenológica. En este sentido, el capítulo titulado “La idea de una interpretación fenomenológica” tiene como propósito determinar en qué consiste el carácter fenomenológico de la interpretación del pasado. El problema se plantea en los siguientes términos: ¿Cómo puede pensarse que un concepto heredado presente a la cosa “en persona”, según la exigencia husserliana? (p. 140). Para responder a esta cuestión el autor estudia el concepto heideggeriano de fenómeno, tal como se presenta en la serie de textos de 1922-1923 (el *Informe Natorp, Ontología. Hermenéutica de la facticidad e Introducción a la investigación fenomenológica*). Desde estos textos sobre cuestiones fenomenológicas, a los que se añaden otros, como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, se lleva a cabo un análisis de la estructura intencional del cuidado (*Sorge*), que es la estructura determinante de la facticidad. El cuidado abre la posibilidad de que el objeto se muestre.

A partir de aquí se plantean dos cuestiones principales. La primera se refiere al cometido o pretensión de la interpretación fenomenológica de la tradición. En “El rendimiento de la interpretación fenomenológica” se desarrolla la idea central de que el cometido de la interpretación fenomenológica no es la reconstrucción del pasado sino el esclarecimiento de su sentido en nuestro presente. La clave de la interpretación de los conceptos del pasado la proporciona “el análisis de una forma de cuidado tomada de la realidad fácticamente vivida en el presente (...) y no de indicios e hipótesis históricas” (p. 161). Desde esta perspectiva de la interpretación como apropiación, nociones como objetividad, validez y verdad cambian de significado.

La otra cuestión principal que plantea la interpretación fenomenológica de la tradición es su pretensión de verdad. Verdad significa aquí “*incorporación ejecutiva del pasado*” en el presente: “La verdad que la apropiación pone en juego no es la adecuación del pensamiento del pasado con ‘su’ mundo ni tampoco la objetividad de la destrucción, sino la adecuación de lo que la interpretación revela (...) a nuestro mundo, su capacidad de orientar el pensamiento del presente para comprender la forma actual de estar en el mundo” (p. 161). Al tema de la pretensión de verdad se vuelve en el último capítulo del libro, “La pretensión de verdad de la tradición”; pero esta vez centrandolo en *Verdad y método* de Gadamer.

El autor ve una estrecha conexión entre la pretensión de verdad de la interpretación de la tradición y las bases fenomenológicas de la hermenéutica. En este sentido, el penúltimo capítulo, “El lugar y el papel de la tradición”, pone de relieve la “impronta fenomenológica de *Verdad y Método*” (172). En él se aborda la teoría de la experiencia

hermenéutica de Gadamer y se deja constancia de sus diferencias respecto a la interpretación fenomenológica de Heidegger.

Haciendo juego con el tono crítico general del libro, en el capítulo dedicado a “La pretensión de verdad de la tradición,” R. Rodríguez cuestiona la suficiencia de los análisis de *Verdad y Método*: ni la idea de la interpelación de la tradición ni “la analogía entre la patencia de lo bello y la ‘evidencia’”, según el concepto central del “*Darstellen* propio de la imagen estética” (p. 187), parecen ser suficientes. A su juicio, “se hace necesario recuperar de la tradición fenomenológica la idea de la presencia intencional, que haga posible la imprescindible ampliación del estrecho concepto de *Darstellen* (...) La fenomenología subterránea de *Verdad y método* necesita hacerse explícita y, pasando por la sexta *Investigación Lógica*, reobrar de manera efectiva sobre la teoría de la experiencia hermenéutica”. (p. 194).

Desde luego, una de las tesis que asoman de vez en cuando en el libro es la importancia de no perder las bases fenomenológicas de la hermenéutica. La pérdida o la renuncia a éstas, se nos dice alguna vez, es lo que ha conducido a posiciones relativistas en el marco de la hermenéutica contemporánea.

Aunque los trabajos que componen la obra pueden leerse de manera independiente, vistos en su conjunto producen el efecto de una trama consistente, en la que con frecuencia aspectos suscitados en ensayos anteriores son ampliados y desarrollados en ensayos posteriores. El libro combina felizmente la profundidad en el análisis con la claridad expositiva y la agudeza crítica.

El interés de los temas tratados está fuera de duda. El no especialista en fenomenología y hermenéutica puede aprender mucho de su lectura. El estudioso de estas líneas de pensamiento y el interesado en la modernidad filosófica pueden, además, participar de la constante invitación a discutir y repensar posiciones que a veces se dan por obvias. Entre ellas, la crítica hermenéutica a la subjetividad moderna (con demasiada frecuencia, un lugar común), de la que este libro muestra que no es una crítica incontestable.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

Ildefonso MURILLO MURILLO (Ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica* (Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico, 2010) 389 pp.

Como es bien sabido, el tema de la tradición filosófica ha adquirido consistencia propia desde Hegel y, de manera especial, desde la hermenéutica de Heidegger y Gadamer.

Este libro constituye la publicación correspondiente a las VII Jornadas de *Diálogo Filosófico*, que se celebraron en la Universidad Pontificia de Salamanca del 21 al 24 de octubre de 2009. Recoge 26 trabajos, correspondientes en la mayoría de los casos a las ponencias, y el resumen de 76 comunicaciones, cuyo texto completo se encuentra en el CD adjunto al libro. Algunas de las ponencias de las Jornadas no figuran en la presente publicación, pero sí la inmensa mayoría de las mismas.

La obra se abre con un capítulo en el que se reflexiona sobre la cuestión del interés filosófico de la Historia de la filosofía (Antonio Pintor-Ramos).

Los tres capítulos siguientes están destinados a la relación entre tradición filosófica y tradición teológica (Ángel Cordovilla), tradición filosófica y tradición científica (Ildefonso Murillo Murillo), a lo que se añade una reflexión sobre valor y ciencia, entendida como tecnociencia y tecnología (José A. Marín-Casanova).

A partir de aquí el libro hace un recorrido por las principales etapas de la filosofía occidental.

En primer lugar, por la tradición Antigua y Medieval, con trabajos sobre Sócrates y Platón (Carmen Segura Peralta), Aristóteles (Marceliano Arranz), Plotino (Pablo García Castillo), Epicteto (Beatriz Bossi), la doctrina de la analogía (Mauricio Beuchot) y la tradición hispana medieval (Jorge M. Ayala Martínez).

El momento correspondiente a la tradición Moderna comprende estudios sobre Descartes/Pascal (Alicia Villar Ezcurra), Kant (José Luis Caballero Bono) y Hegel (Mariano Álvarez Gómez y Luis Gallegos Díaz).

Ya en el marco de la tradición Contemporánea (siglo XX), son objeto de consideración: la tradición neoescolástica (Juan Manuel Burgos, que se centra en E. Gilson y J. Maritain, y J. J. Vila-Cha, que aborda la Escuela de Braga), la hermenéutica (Jesús Conill y Agustín Domingo Moratalla) y el pensamiento dialógico o personalismo en el área cultural francesa (Alfonso López Quintás y Carlos Díaz).

Además de una colaboración en la que se dialoga con Hegel y Bloch en clave cristiana (Vicente Ramos Centeno), esta parte del libro incluye la propuesta de Alejandro Llano de una "metafísica mínima", en consonancia con el enfoque del libro de F. Inciarte y A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, aparecido en 2007.

Actualidad de la Tradición Filosófica presta también atención a la tradición filosófica rusa (Marcelo López Cambronero y José María Vegas) y a la hispanoamericana (de España y de la América de lengua hispana, por Carlos Beorlegui).

La obra se cierra con un capítulo dedicado al futuro de la filosofía, a cargo de Gabriel Amengual Coll.

Aunque se trata de estudios muy diversos entre sí, les une un hilo conductor central: reflexionar sobre la actualidad de la tradición filosófica. ¿Es actual la tradición filosófica? Naturalmente, actualidad no se toma aquí en el sentido de si está o no está de moda, sino más bien en el sentido zubiriano de un estar presente desde sí mismo. En esta perspectiva, si nos preguntamos por la actualidad de la tradición filosófica, de un modo u otro, estamos dando por sentado que la tradición no es "un depósito muerto", sino "mediación activa" (P. Ricoeur, *vid.* p. 275).

Una buena parte del libro está dedicada a subrayar la actualidad de determinadas concepciones de la tradición filosófica. Con alguna excepción, la mayoría de los autores consideran que las posiciones o los conceptos por ellos examinados tienen vigencia para el tiempo presente. Y ello, en varios sentidos. O bien porque muchos de los problemas fundamentales del pasado siguen siendo nuestros problemas (por ejemplo, la problemática que planteó Aristóteles sobre los seres vivos aún no se ha resuelto definitivamente); o bien porque la tradición nos brinda instrumentos conceptuales muy válidos para afrontar ciertos problemas de nuestra época (por ejemplo, la doctrina de la analogía de la filosofía escolástica podría ser un instrumento valioso para mediar entre las hermenéuticas unívocas de corte positivista y las hermenéuticas equivocistas de corte postmoderno); en un tercer sentido, porque, debido a las enormes diferencias con nuestro tiempo, algunas posiciones

podrían servir de revulsivos para promover una actitud crítica respecto al presente. Tal es, por ejemplo, el enfoque de uno de los artículos sobre Hegel: “La filosofía de Hegel como interpretación crítica de la actualidad”. Frente a nuestro tiempo, caracterizado por “el pluralismo, la complejidad y la ambigüedad”, Hegel “pone de relieve la unidad, la simplicidad y la verdad, resultante de la armonía dialéctica de las partes o momentos de la totalidad” (p. 177). Una de las propuestas del artículo es integrar las corrientes de la filosofía de nuestro tiempo en un todo sistemático, similar a lo que Hegel hizo en la *Fenomenología*.

Pero en este libro no se trata sólo de determinar en qué consiste la actualidad de algunos conceptos y filosofías de la tradición. Además, hay un tema que, como no podía ser menos, es objeto de una atención especial. Se trata del tema de la relación entre Historia de la filosofía y filosofía, historia y verdad, tradición y verdad.

En el quehacer filosófico hay un tipo de tarea que consiste justamente en tener que habérselas con la tradición filosófica. Es el quehacer propio del historiador de la filosofía. Pues bien, lo que se plantea en el trabajo dedicado a ello (“La historia de la filosofía como filosofía”) es si la historia de la filosofía es ella misma filosofía.

En este punto, la filosofía es un caso especial; pues “del historiador del arte”, por ejemplo, “no se espera una nueva obra de arte” (p. 22). Y es que el objeto de la filosofía no es algo que esté ahí. Lo único que es real es el acto de filosofar. Pero, precisamente, esta peculiaridad de la filosofía hace un tanto difícil establecer una separación neta entre hacer historia de la filosofía y hacer filosofía.

Sin situarnos en el extremo de Hegel, para quien las filosofías anteriores son expresiones necesarias del sistema *verdadero* (y entonces lo que se tiene es una filosofía de la historia), hay varias razones para pensar que interés histórico e interés filosófico no son incompatibles. En esta perspectiva, el trabajo subraya, entre otros aspectos, que el historiador de la filosofía puede situar las concepciones filosóficas en “el espacio de la verdad”, “con la capacidad de recibir predicados veritativos y, por ello, aparecer como verdaderas o falsas” (p. 38). De algún modo, “la Historia de la filosofía tendrá interés filosófico mientras cada una de las filosofías que considera en su singularidad pueda integrarse como elemento positivo o negativo de una verdad plena que se va haciendo (p. 39). En este sentido, “se ha pensado muchas veces que las distintas filosofías descubren aspectos parciales de la verdad y lo que hace la historia es descontarles la tendencia a convertir ese aspecto en absoluto con exclusión de las demás, que también son valiosas por haber sacado a la luz otros aspectos” (p. 38).

De acuerdo con un tópico presente en la tradición occidental, que recoge Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, aunque él mismo no lo comparta, habría una especie de contradicción interna entre la historia, caracterizada por la contingencia, y la filosofía que busca la verdad, que se supone es necesaria. Pero este tópico está presuponiendo una verdad ya hecha. En la relación historia - filosofía, “la verdad sólo podría funcionar quizá como una idea reguladora” (p. 39).

La relación entre historia de la filosofía y verdad se plantea también en el trabajo “Historia de la filosofía y verdad. (Dialogando en cristiano con Hegel y Bloch)”. De acuerdo con Hegel y con Bloch, la historia de la filosofía no es un mero agregado de opiniones y de cadáveres, sino que es la historia de la verdad. En el pensar su tiempo, los filósofos pensaron al fin y al cabo los eternos problemas del hombre. “Si una gran filosofía (afirma Bloch, recordando a Hegel) enuncia el pensamiento de su tiempo, enuncia también lo que le falta a ese tiempo y lo que llegará a vencimiento en el mundo que viene” (p. 291).

Del concepto de tradición y de la relación dinámica entre tradición y verdad dan cuenta otros dos trabajos, que se centran en la hermenéutica contemporánea: “Las tradiciones hermenéuticas de la filosofía contemporánea” y “Tradición y Verdad. El testimonio de Gadamer, Taylor y Ricoeur”. Como es sabido, en la hermenéutica filosófica contemporánea se destaca la historicidad de la comprensión y, en esa medida, se subraya de manera especial la noción de tradición. Esta línea, representada, entre otros, por Gadamer, Taylor y Ricoeur, disuelve la aparente antinomia tradición/verdad y aporta un concepto más integral de verdad, no estrictamente apegado a un metodologismo o a un planteamiento epistemológico (cf. p. 277). Se subraya la apertura hacia un “pensamiento experiencial” (p. 243), sin olvidar tampoco las aportaciones de la hermenéutica trascendental de Apel, que vendría a corregir la desnormativización de la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer, con el consiguiente riesgo de un cierto quietismo (cf. p. 244).

En una noción integral de la verdad podrían articularse también los artículos “Tradición filosófica y tradición teológica” y “Tradición filosófica y tradición científica”. “¿Cómo deberían relacionarse la tradición científica y la tradición filosófica? La ciencia, el ámbito de las verdades parciales y provisionales, para que no pierda el sentido de la verdad última, ha de mantener viva su referencia a la filosofía, a la pretensión de un conocimiento pleno de las cosas, con una voluntad de verdad, que es relativa a cada época” (p. 63). Y ello, no por un relativismo, sino más bien en el sentido de un perspectivismo y de la dimensión histórica de la verdad. Filosofía y ciencias “son dos enfoques de lo real a distinta profundidad” (p. 64). “La verdad científica es adquirida al precio de una restricción metodológica del horizonte del pensamiento, conforme a los presupuestos de tal o tal ciencia. La filosofía, por el contrario, investiga la verdad en el seno del horizonte sin restricción de las afirmaciones humanas. Por lo cual, si admite las indicaciones de las ciencias, no podría limitarse a ellas, bajo pena de ponerse en prisión” (G. Gusdorf, *vid.* p. 64). Por otro lado, según el artículo “Tradición filosófica y tradición teológica”, la verdad filosófica podría también ser penúltima respecto a la verdad teológica.

En el marco de la relación entre tradición y verdad, cabe plantear además si la verdad ha de provenir sólo de las tradiciones filosóficas hegemónicas hasta ahora o no habría que tomarse en serio una ampliación de las tradiciones filosóficas. Digo esto porque el libro, como indicaba más arriba, incluye también trabajos que abordan la tradición filosófica rusa, la portuguesa y la hispanoamericana. En el trabajo “Actualidad de la tradición filosófica española y de la América de lengua hispana en el panorama filosófico actual” se formula la propuesta de “la conformación de una comunidad filosófica iberoamericana” (p. 321). Esta comunidad filosófica, de acuerdo con sus objetivos, “se tendría que unir a otras tradiciones culturales también hoy día postergadas y necesitadas de ser aceptadas en el ágora del pensamiento filosófico actual, como son las filosofías africanas y asiáticas” (p. 330).

Ya para acabar, hagamos una breve referencia a la aparente antinomia entre tradición y creación filosóficas, tal como se aborda en el último capítulo, “El futuro de la filosofía”.

La creación filosófica “no se improvisa ni baja directamente de las nubes; es necesaria una formación, una asimilación tal de la tradición que la haga prescindible (...) hay que tener una afinidad o congenialidad (...) con este nivel de reflexión segunda que llamamos filosofía, para que se cree efectivamente filosofía y no, por ejemplo, sociología o biología o cualquier otra cosa u ocurrencias sobre la actualidad” (p. 342).

He seleccionado estas palabras, porque en ellas se pone también de relieve uno de los peligros que acechan a la filosofía hoy: su progresiva desmembración, como, de hecho, empezó ya a ocurrir en el pasado (cf. pp. 333-334). Ante este peligro, una de las tareas de la filosofía tendrá que consistir en dialogar con los demás saberes con clara conciencia del método; método, en el sentido del nivel de reflexión propio de la filosofía (cf. pp. 445-446).

En suma, a nadie se le oculta que el trabajo filosófico no puede consistir en mera repetición del pasado; pero también es muy dudoso que pueda pensarse filosóficamente al margen de la tradición filosófica. “La filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición (...) aunque de lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual” (Zubiri, *vid.* p. 237).

Naturalmente, hay algunos desarrollos en el libro que son discutibles, como no podía ser menos en un libro de filosofía. Pero el lector puede encontrar en esta obra (de la que sólo hemos esbozado algunos trazos) un material rico y sugerente. Además, como indicábamos al comienzo, el tema de la tradición filosófica es un tema con consistencia propia desde Hegel y, sobre todo, desde la hermenéutica de Heidegger y Gadamer.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS