

J. M.^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana* (Madrid, ed. Biblioteca Nueva, 2000), 537 pp.

Durante la primera mitad del siglo xx los intereses filosóficos se centraron en la *teoría de la ciencia*, por un lado y, por otro, en la *Antropología*, dando lugar a dos importantes episodios de la historia de la filosofía: el *Neopositivismo vienés*, con sus derivados anglosajones y la *Fenomenología*, con sus ramificaciones en el *Existencialismo* y en la *Hermenéutica*. En consecuencia: a) los problemas lógico-lingüísticos, concernientes a la fundamentación de la ciencia y de su lenguaje, acapararon durante décadas una reflexión receptiva de temas y métodos al uso en las ciencias de la naturaleza, y b) adquiere también relevancia el problema del sentido de la existencia humana y el de la historia, ante el fenómeno de la crisis de la cultura burguesa, del desastre de las dos guerras mundiales y del derrumbamiento del sistema de valores por el que se rigió la modernidad. Los resultados de tal reflexión desembocaron en el pesimismo existencial, que inundó la filosofía del segundo cuarto de siglo y en una forma de filosofar tan exigente en las condiciones formales de la reflexión cuanto vacía en virtualidades para responder a los problemas de la vida cotidiana.

El pensamiento de la segunda mitad de la centuria, que acaba de terminar, derivó hacia un tipo de reflexión con mayor carga ético-política. Al pesimismo existencial sucedió una fase de reflexión esperanzada, de carácter predominantemente utópico y de matriz neomarxista, que creyó ingenuamente en la posibilidad de realizar una sociedad carente de injusticias y alienaciones. En este contexto, adquiere protagonismo una reflexión ético-política interesada por las nuevas situaciones surgidas en la sociedad postbélica y postindustrial. La ética se convierte en la disciplina *de moda* a finales de siglo y la filosofía práctica acude a los retos de una civilización, que rompe los límites de los planteamientos morales tradicionales y se ve urgida a repensar, en diálogo con las grandes tradiciones aristotélica y kantiana, no sólo los fundamentos epistemológicos del mundo moral sino también la aplicación de los principios de la ética a temáticas emergentes agrupadas en disciplinas especiales como la bioética, la ética medioambiental, la ética económica o la ética de la información.

En el precedente contexto una serie de pensadores centroeuropeos de primera fila: M. Weber, E. Husserl, M. Heidegger, L. Wittgenstein, G. Gadamer, K. O. Apel y J. Habermas, entre otros, con ecos importantes en España a través de los escritos

de J. L. Aranguren, de J. Muguerza, de M. Álvarez o de A. Cortina, también entre otros, realizan un profundo ajuste de cuentas con las ideas heredadas de la Modernidad y de la Ilustración, ideas que configuran buena parte del entramado de nuestra cultura actual y de nuestro sistema de valores. El resultado es un diagnóstico de nuestra situación no alarmista pero sí *preocupante*. Los inicios del siglo XXI, brillantes por sus éxitos tecnológicos y económicos, presentan patologías y desequilibrios inquietantes derivados ya de la expansión de lo que Nietzsche denominó *advenimiento del nihilismo*, ya de los profundos cambios sociales a nivel mundial, ya de las innovaciones tecnológicas a todos los niveles. A propósito de este cambio de escenario socio-cultural, la ética se pregunta si nuestra civilización técnico-industrial no estará avocada al fracaso por exceso de éxito y ello a causa tanto de la desaparición de los valores tradicionalmente aceptados como de la emergencia de otros nuevos en una cultura globalizada y en situación de cambio acelerado.

A tal conjunto de problemas responde el que la ética se haya convertido durante las últimas décadas en caja de resonancia de una circunstancia histórica, calificada como época del *crepúsculo del deber* y de *ocaso de los valores*. El problema moral adquiere, además, una relevancia inusitada a causa del fenómeno del multiculturalismo en las sociedades occidentales y por las aplicaciones de la ingeniería genética en la biología y de los problemas derivados de la globalización e información a nivel mundial. La *aldea global* confecciona también sus propios cuadros de valores a la hora de orientar las decisiones humanas.

En el contexto ideológico anterior encajan los problemas de fondo, que el volumen *Ética y hermenéutica* aborda. Su contenido es presentado por el autor con el texto siguiente: «Tres concepciones metodológicas se disputan desde hace un par de centurias el protagonismo en la construcción del discurso filosófico: la *Hermenéutica*, la *Dialéctica* y el *Positivismo*. Cada una pretende hacer justicia, respectivamente, ya a la subjetividad del hombre, ya al acontecer de la historia, ya a la objetividad de los hechos... El presente volumen centra su interés en la hermenéutica, en cuanto método adecuado para interpretar el sentido del discurso ético. El análisis de los problemas y de las soluciones se lleva a cabo recurriendo a la categoría central de la tradición fenomenológico-hermenéutica: el *mundo de la vida*. El autor, en el papel de moderador, y cual si de una mesa redonda se tratara, hace dialogar en torno al tema a una nómina selecta de pensadores del siglo XX: E. Husserl, M. Weber, W. Dilthey, L. Wittgenstein, G. Gadamer, K. O. Apel y J. Habermas. En el trasfondo del debate se hacen presentes con insistencia los planteamientos que la modernidad deparó a través de la *razón práctica* de Kant. Y como resultado de la discusión se perfila un mundo moral, que construye los hechos de la vida cotidiana sobre los *Derechos humanos*».

La primera parte del volumen, *Comprender el mundo. Razón práctica y hermenéutica* (pp. 69-195), estudia las conexiones de la Hermenéutica contemporánea con Husserl y Heidegger, contrastando los conceptos de *mundo de la vida* (Husserl) y *ser-en-el-mundo* (Heidegger). Somete a reflexión, también, el tema de la *Historicidad*

de la razón práctica y la interpretación de la Modernidad a partir del tipo de racionalidad que en ella triunfa. Especialmente agudo resulta el análisis/contraste entre Ockham y Kant en lo concerniente a la cuestión de la autonomía y libertad del sujeto moral moderno. La segunda parte del volumen, *Mundo de la vida y paradigma de la conciencia* (pp. 199-312), perfila la tesis básica del ensayo: urgir el retorno de la reflexión moral a los problemas concretos del mundo cotidiano de la vida. Para ello recurre a dos pensadores: E. Husserl y M. Weber. La ética de la modernidad, con su representante más ilustre, M. Kant, orientó la reflexión práctica hacia una *ética de principios*, la cual, al centrar su tarea en la fundamentación teórica de la moralidad, logró altas cotas de racionalidad formal y abstracta, si bien a costa de una vacuidad de contenidos concretos y de un distanciamiento respecto a las situaciones existenciales de la vida. Fue situación que pretendió remediar la Fenomenología con su *ética de los valores* y su lema de retorno a las cosas mismas. Es en este golpe de timón hacia lo concreto en donde encaja la categoría husserliana de *mundo de la vida* y su apología de la conciencia personal, como lugar de las experiencias morales. Frente a la disolución de la ciencia moderna en el idealismo abstracto de los entes matemáticos, se reivindica una regresión de la vida moral a las experiencias precategoriales del sujeto, en donde tienen asentamiento los valores que regulan, previo a cualquier categorización conceptual, los comportamientos cotidianos. Si la Fenomenología exigió el retorno a las experiencias precategoriales, la sociología reivindicó el primado de los hechos sociales. Aquí se sitúa la aportación a la reflexión práctica de M. Weber y su intento de conciliar las exigencias del objetivismo sociológico moderno con las convicciones morales de un sujeto, cuyas opciones últimas arraigan no tanto en la objetividad de la ciencia cuanto en decisiones sobre valores últimos, cuya elección corre a cargo de una libertad impermeabilizada al objetivismo científico. Si Husserl y Weber aparecen como eslabones finales de una reflexión centrada en el sujeto moderno, anclado en la libertad individual, la tercera parte, *Mundo de la vida y paradigma de la acción comunicativa* (pp. 315-454), debate la cuestión del descentramiento de ese sujeto y del aterrizaje de la responsabilidad moral en un mundo social, cuya racionalidad se hace consistir en acción comunicativa y consenso entre personas dialogantes. El nombre que en esta fase adquiere protagonismo es J. Habermas. En una sucesión de contrastes entre Husserl, Weber, Habermas y Kant, se debaten las cuestiones de la racionalidad y sus tipos, de la unidad y pluralidad de la razón, de los presupuestos cognitivos del mundo vivido subjetivamente y socialmente, de las diferentes concepciones de la acción social y de las estructuras y patologías de los cambios culturales y crisis sociales. La cuarta parte, en fin, titulada *Las etapas del retorno a una ética de la vida cotidiana* (pp. 457-537), propone una tercera vía en la reflexión moral, a medio camino entre la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana, aplicando los análisis precedentes para mostrar la superación del sujeto moral abstracto kantiano, la crisis del objetivismo lingüístico en el itinerario intelectual de Wittgenstein, la esquizofrenia del dualismo de razones profesado por Weber y Dilthey y su traducción en ética, así como los estadios, representados por Husserl y Habermas, en el itinerario de la razón práctica desde el formalismo kantiano a la ética de la cotidianidad. En ese itinerario

se introduce pertinentemente un epígrafe, dedicado a la *ética de la vida cotidiana* (pp. 516 ss.), de J. L. López Aranguren, en el que se muestra hasta qué punto la reflexión casera estuvo atenta a lo que se pensaba allende nuestras fronteras.

El volumen posee virtudes notorias: amplia erudición, estilo a menudo brillante, densidad compatible con claridad, presencia de ironía socrática, amplitud de miras al establecer conexiones históricas entre pensadores contemporáneos y antiguos... Su tesis de fondo, como toda tesis, resulta, sin embargo, discutible, al establecer la ética de la vida cotidiana como culmen de un proceso ideológico llevado a cabo por relevantes pensadores del siglo xx y, *a posteriori*, interpretar la reflexión práctica de los autores analizados como estadios que conducen a la tesis del autor, es decir, a una ética de la vida cotidiana. Lo que aparece como diálogo entre pensadores se transforma paulatinamente en argumentación a favor de una tesis preconcebida sin que, por ello, desaparezcan los interrogantes que planean sobre la estrategia del razonamiento. Éste casa a la perfección con los planteamientos hermenéuticos del volumen. El *Prejuicio* o *precomprensión* inicial encuentra su legitimación racional en el mismo proceso de interpretación que se lleva a cabo. Con ello, la Hermenéutica, como método interpretativo de la reflexión práctica contemporánea, confirma su fecundidad y, la vez, mantiene toda su problematicidad.

Nos hallamos, en una palabra, ante un libro importante en el panorama de la filosofía práctica de inicios del siglo xxi. Denso y compacto en ideas y brillante en el desarrollo. Por todo ello expresamos nuestra más cordial felicitación al autor y a la editorial Biblioteca Nueva.

José Luis FUERTES HERREROS

J. M.^a ARTOLA BARRENECHEA, *Racionalidad e Idealidad. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infinitud* (Salamanca, Editorial San Esteban, 1998) 2 vols., 638 pp.

Una parte de la producción filosófica del P. Artola está dedicada a santo Tomás de Aquino; en 1963 publicó la obra *Creación y participación en la filosofía de santo Tomás de Aquino*; es autor de la Introducción y las notas a las cuestiones 44 a 49 («Tratado de la creación o producción de todos los seres por Dios») y 103 a 119 («La conservación y gobierno de todas las cosas por Dios») de la *Suma de Teología*, en la edición castellana de 1988, y ha escrito también una antología comentada de textos sobre el mismo autor.

La presente obra, *Racionalidad e Idealidad*, expresa el otro de sus grandes intereses intelectuales: el idealismo postkantiano, especialmente Hegel. Sobre éste publicó en 1973 el libro *Hegel. La filosofía como retorno*. Sus numerosos trabajos sobre este período de la filosofía contemporánea le acreditan como uno de los mejores especialistas en España. Estos escritos habían ido apareciendo en diversas revistas

de Filosofía y en obras colectivas. *Racionalidad e Idealidad* es una recopilación de dichos artículos.

La obra, publicada en dos volúmenes, se estructura en dos partes desiguales. Entre las dos suman un total de veinte artículos, relativamente independientes entre sí. Decimos «relativamente», porque, por otro lado, sí es posible identificar a lo largo de ellos el horizonte común en el que se mueve el idealismo postkantiano y, de modo especial, toda esa serie de transformaciones que conducen del idealismo trascendental de Kant («Finitud de la experiencia», según reza la primera parte del subtítulo) al idealismo absoluto de Hegel («Experiencia de la infinitud», según reza su segunda parte); sin olvidar, al mismo tiempo, y de ello deja constancia la obra de Artola, que, a pesar del dualismo entre pensamiento (sujeto) y realidad (la cosa en-sí), contra el cual reacciona el idealismo postkantiano, hay en Kant, especialmente en el Kant de la *Crítica del Juicio*, ciertos atisbos, que hallan su prolongación en el idealismo posterior.

De cada uno de los veinte artículos vamos a presentar aquí una reseña de su contenido, en unos casos más breve y en otros más extensa, pero que de ningún modo puede reflejar ni el denso contenido de los mismos ni el elevado nivel técnico en el que se desarrollan.

La primera parte se titula «La evolución del idealismo crítico: de Kant a Schelling». Recoge seis artículos: tres sobre Kant y los otros tres sobre Schopenhauer, Fichte y Schelling, sucesivamente.

El primer artículo sobre Kant, «Kant en la interpretación de Martín Heidegger», publ. en 1977, aborda los textos del segundo, *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Kants These über das Sein*. En su estudio, Artola deja constancia de la voluntad de Heidegger de asociar a Kant a su propio proyecto de una ontología fundamental; frente a la historiografía tradicional, la lectura de Heidegger «es una lectura de Kant a la luz de la “Seinsgeschichte”» (p. 40).

De algún modo, los otros dos artículos sobre Kant sitúan a éste en el horizonte del desarrollo ulterior del idealismo, en el sentido de que rastrean en la obra kantiana aquellos elementos que permiten atisbar algún vínculo entre lo sensible y lo suprasensible.

Así, el segundo artículo, «Limitación y trascendencia del conocimiento en la filosofía de Kant», publ. en 1981, pone de relieve cómo los límites del conocimiento no se traducen, en el caso de Kant, en una clausura de la metafísica, como aspiración de la razón a trascender lo empírico. La limitación kantiana del conocimiento afecta a la posibilidad de determinar (en el sentido de Erkenntnis) los objetos que trascienden la experiencia, pero no impide mantener que dichos objetos existen y que, de alguna manera, estamos en relación cognoscitiva con ellos. El trabajo de Artola consiste básicamente en mostrar la coherencia de esos dos extremos. Para ello parte de la distinción, en el parágrafo 56 de los *Prolegómenos*, entre barrera (Schranke) y límite (Grenze). En este segundo sentido, la idea de límite indica que las realidades suprasensibles, si bien no se pueden conocer, tienen una cierta *relación* con los objetos de la expe-

riencia. Es la idea de relación lo que Artola subraya de la idea de límite (Grenze): «A partir de este momento —escribe— el tema de la limitación del conocimiento racional adquiere un peculiar matiz, procedente de la idea de relación» (p. 47). Establecido este sentido de límite, Artola examina algunos de los lugares y conceptos kantianos, en los que se expresa el enlace o estructura relacional sensible/suprasensible; por ejemplo, en el conocimiento analógico o simbólico. Estoy completamente de acuerdo con la apreciación de que la insistencia de Kant en el papel de la moral «no debe hacernos caer en la trivialidad de ver en Kant un simple moralista. Lo importante de la aportación kantiana consiste en la perspectiva en la que aparece su moral. La moral kantiana es la expresión de la elevación del hombre sobre la naturaleza y sus condicionamientos. Esta elevación significa una actitud metafísica» (p. 65). Al final del artículo, el autor destaca ciertos temas kantianos, que hallan su prolongación y desarrollo en el idealismo postkantiano: por ejemplo, la dominación de la naturaleza por la moral, la unidad de la naturaleza con la libertad y la heautonomía de la facultad de juzgar.

Entre la indeterminabilidad de lo suprasensible desde la razón teórica y la determinación de éste por la razón práctica, existe en la filosofía de Kant la función mediadora del principio *a priori* de la facultad de juzgar. El tercer artículo, «Experiencia de lo sublime y principios racionales», publ. en 1990, versa sobre la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*: la experiencia estética de lo bello y lo sublime. El artículo destaca y desarrolla dos aspectos centrales de esta temática. Por un lado, el de la relación del sujeto humano con el objeto en el juicio estético de lo bello y en lo sublime; por otro lado, aunque en directa conexión con lo primero, el modo como las experiencias estéticas de lo bello y lo sublime revelan al sujeto humano, de manera simbólica y analógica, el vínculo de lo sensible con un sustrato suprasensible. Tal como corresponde al texto kantiano, Artola precisa que el paso a la esfera de lo inteligible por medio de la experiencia estética se exagera en la experiencia de lo sublime. En cambio, lo que más propiamente resulta del juicio estético de lo bello es una reafirmación del sujeto; gracias a la conveniencia del objeto con el sujeto, «éste último adquiere una más firme identidad consigo mismo: lo otro no es ajeno sino que reafirma al sujeto» (p. 90). Unas páginas más atrás el autor pone en relación la comunidad de inteligencia e inteligibilidad descubierta en el juicio estético de lo bello, con «el diálogo consigo mismo que el joven Hegel ponía en el amor y el maduro en la conciencia de sí. Ni el objeto se impone al sujeto ni el sujeto limita o define al objeto» (pp. 81-82). En el volumen II, en los artículos dedicados a Hegel, Artola insistirá en que la unidad entre el sujeto y el objeto representa una de las bases fundamentales del pensamiento de Hegel. La comunidad entre el sujeto y el objeto es, en el caso de Kant, la base de la experiencia estética de lo bello.

A los tres artículos sobre Kant sigue un artículo sobre Schopenhauer, titulado «El discurso de Schopenhauer sobre la cosa en sí», publ. en 1989. Kant constituye una de las influencias fundamentales en este filósofo, aunque se separa de él en varios puntos. Pero es al idealismo postkantiano al que Schopenhauer se opone enérgicamente. Marcando continuamente las diferencias que separan a Schopen-

hauer del idealismo postkantiano, el artículo se estructura en torno a las dos tesis básicas del autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En primer lugar, la identificación de los objetos con las representaciones, conforme al principio de Berkeley «ningún objeto sin sujeto». En segundo lugar, la cognoscibilidad de la cosa en sí y su identificación con la voluntad. En relación con estos dos rasgos de la cosa en sí, Artola estudia los caminos de nuestra vinculación con la misma, propuestos por Schopenhauer. La vía primordial es el cuerpo, que es objeto de un amplio tratamiento en el artículo y del que subraya su carácter de lectura hermenéutica, y no de discurso fundante. Otro camino es el de las ideas eternas, legado de Platón. Y un tercer camino es el de la música. Artola deja constancia del pensamiento de Schopenhauer como inspirador de esa corriente de la Fenomenología que considera los sentimientos como índices de insertarse el hombre en el mundo y de referirse a los demás hombres (Scheler, Strasser y Bollnow, entre otros).

El primer artículo sobre el idealismo postkantiano trata de «Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte», publ. en 1996. El trabajo consiste en una confrontación de la *Anweisung zum seligen Leben (Institución hacia la vida bienaventurada)* con los *Aforismos sobre religión y deísmo*. El primer escrito es para muchos el texto fundamental de la filosofía fichteana de la religión; el segundo es un lejano antecedente, redactado hacia 1790. Artola expone, en primer lugar, algunas líneas fundamentales contenidas en la *Anweisung* y, a continuación, dando un paso atrás, trata de descubrir las preocupaciones iniciales de Fichte en los *Aforismos*. Este orden no cronológico responde a la «confianza en que la mayor explicitación de un pensamiento posterior aclara el arranque de una biografía intelectual» (p. 154).

El segundo artículo sobre el idealismo postkantiano está dedicado a Schelling y se titula «Filosofía natural e idealismo en el pensamiento de Schelling alrededor de 1800», publ. en 1978. El artículo parte de la pretensión de Schelling, frente a Fichte, de dotar al idealismo de un fundamento real y evitar el enfrentamiento entre naturaleza y yo. Es sabido que en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, de 1795, Spinoza representa para Schelling el dogmatismo y Fichte representa el criticismo. El tema que atraviesa el artículo es el de la relación entre filosofía natural y filosofía trascendental en la producción filosófica de Schelling, al nivel de 1800. Obras citadas, en este sentido (además de otros escritos, como la correspondencia con Fichte) son: *Deducción general del proceso dinámico*, de 1800; *Exposición de mi sistema de filosofía*, de 1801; *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, de 1797; *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, de 1799; *Sobre el concepto verdadero de la filosofía de la naturaleza*, de 1801; el *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800. Estas obras ponen de relieve la permanente oscilación de Schelling entre la filosofía natural y la filosofía trascendental: por ejemplo, si en la *Deducción general del proceso dinámico* se aprecia una prioridad de la filosofía natural, en las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, filosofía natural y filosofía trascendental se presentan como siendo paralelas. Artola parece inclinarse

finalmente por la tesis de la correspondencia entre ambas, al mismo tiempo que valora positivamente la filosofía de la naturaleza, que, por otro lado, constituye la aportación original de Schelling al idealismo postkantiano: la filosofía natural, en su correspondencia con la trascendental, evita «el dualismo latente en Kant y Fichte» (p. 198) y permite también «percibir la relatividad del punto de vista del trascendentalismo puro» (p. 198). A lo largo del artículo hay también frecuentes referencias a las influencias de Spinoza y Kant, especialmente el Kant de la *Crítica del Juicio*, autores con los que, al mismo tiempo, Schelling discrepa en la interpretación de numerosos aspectos. En lo que se refiere a la relación Schelling/Kant, asistimos concretamente al paso de la perspectiva puramente trascendental a una ontológica, para lo cual el primero corrige al segundo en conceptos como los de materia, intuición, ciencia, naturaleza y teleología, entre otros. Este artículo sobre Schelling cierra la primera parte de *Racionalidad e idealidad*.

La segunda parte se titula «Dialéctica de la esencia e historia de la filosofía en Hegel» y se divide, a su vez, en tres secciones. La primera versa sobre la herencia hegeliana actual y las otras dos se centran directamente, en la mayoría de sus artículos, en la obra de Hegel.

La sección primera lleva por título «Algunas recepciones de la dialéctica hegeliana en el pensamiento contemporáneo». Recoge cuatro artículos.

El primero, «Situación y sentido del pensamiento hegeliano en la actualidad», publ. en 1973, se propone entender los motivos del retorno a Hegel en el siglo xx. La tesis central de Artola es que, «repensando el pensamiento hegeliano», se nos revela «el sentido oculto de nuestra propia situación actual» (p. 204). A lo largo del artículo, el autor va exponiendo los temas de discusión de la actual investigación hegeliana: entre otros, la cuestión de la conciliación o la oposición entre el joven Hegel y el Hegel maduro; las relaciones entre la humanidad y la razón o la antropología hegeliana; la oposición Hegel/Marx, como oposición idealismo/materialismo; el concepto mismo de «idealismo» aplicado a Hegel; el sentido de su teoría lógica; el complejo de términos razón e historia, teoría y praxis; las posibles distintas valoraciones de su filosofía de la religión y el valor de ésta para el proceso de transformación social. El problema del infinito, el finitismo de su filosofía, la cuestión del lenguaje, constituyen otros tantos temas en discusión en el momento actual. En general, todos estos problemas se implican los unos a los otros, y sobre muchos de ellos Artola formula su propia posición.

Sobre la herencia hegeliana en la actualidad versa también el segundo artículo de esta sección, titulado «Consideraciones fragmentarias sobre la presencia de Hegel en el pensamiento actual», publicado en 1987. Sin olvidar otras influencias, Artola parte de la consideración de Hegel como heredero de la revolución kantiana, a la que, al mismo tiempo, somete a profundas transformaciones. En este aspecto, destaca como legado radical de Hegel a la posteridad la percepción de la realidad como unidad del en-sí y del para-sí, la *Sache*, que sustituye a la preocupación por el cono-

cimiento teórico de la cosa en-sí. Del desarrollo transformador a que Hegel somete el trascendentalismo kantiano procede, en buena parte, según Artola, la oscilación entre los humanismos y los sobrehumanismos o extrahumanismos del pensamiento contemporáneo. El autor considera también los ecos de Hegel en temas como: el lenguaje, concretamente los intentos actuales de ver en éste una energía que configura al mundo; la hermenéutica, cuya relación con Hegel es discordante en unos aspectos, pero próxima en otros; la dialéctica, tema que aún sigue proporcionando abundante materia de investigación, pero que no parece llegar a resultados definitivos. Otra de las formas de la presencia hegeliana en la actualidad viene dada por la categoría de proceso y su incidencia, tanto en el tema de la relación del marxismo con Hegel, como en el campo de la teología, sobre el cual el influjo de Hegel, positivo o negativo, es incalculable.

Completan esta primera sección de la segunda parte de *Racionalidad e idealidad* dos artículos dedicados a S. T. Coleridge (1772-1834). El primero, «S. T. Coleridge: un capítulo de la recepción del idealismo alemán en Gran Bretaña», publ. en 1991, es en líneas generales una biografía personal e intelectual de Coleridge. El segundo, publ. en 1992, versa sobre «El pensamiento filosófico de S. T. Coleridge», que tiene como centro el «yo soy». Estos dos artículos cierran también el volumen I.

El volumen II recoge las secciones II y III de la segunda parte de *Racionalidad e idealidad*. Característica del pensamiento moderno es el dualismo entre la inteligencia de las cosas y la realidad misma. La intención de Hegel de salvar este dualismo es el hilo conductor que, de un modo u otro, recorre los artículos que componen esas dos secciones.

La sección II, titulada «Filosofía de la esencia», recoge tres artículos, que tienen como tema común la Lógica hegeliana; atienden, en primer lugar, a los manuscritos de Jena y, después, a la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* («La Ciencia de la Lógica») y a la obra *La Ciencia de la lógica*.

El primer artículo, «Lógica y filosofía en el primer sistema hegeliano de Jena», publ. en 1981, se ocupa del sistema que Hegel llegó a establecer con anterioridad al manuscrito de 1804-1805 sobre «Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza». El artículo arranca de la modificación que opera Hegel en el punto de vista expresado en el *Systemfragment*, fechado el 14 de septiembre de 1800, para estudiar a continuación el modo particular de entender la relación entre lógica y metafísica en los manuscritos de lo que se conoce como el primer sistema del período de Jena.

El segundo artículo, «La esencia como presuposición en la Lógica de Hegel», publ. en 1971, es un estudio sobre el lugar y el papel de la doctrina de la esencia en la Lógica hegeliana. Atiende de modo especial al tránsito de la primera sección de la lógica, la esfera del ser, a la segunda sección de la misma, la esfera de la esencia, al mismo tiempo que va profundizando en las diversas categorías de la esencia y en la reflexión, como el movimiento típico de la lógica de la esencia.

El tercer artículo, «Realidad y necesidad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel», publ. en 1979, se centra también en la lógica de la esencia. Este artículo muestra cómo la restitución de la unidad entre subjetividad y objetividad se realiza en la *Ciencia de la Lógica* en virtud de la serie de modificaciones que Hegel opera en los distintos momentos de ésta. En primer lugar, y de modo decisivo para el sistema hegeliano, la modificación de la noción de reflexión, frente a la concepción kantiana de la misma... Por otro lado, pero en conexión con la primera, la modificación operada en el concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), punto en el que Hegel asume el pensamiento de Spinoza sobre la sustancia, al mismo tiempo que marca las distancias; y, por supuesto, las modificaciones llevadas a cabo en el concepto de necesidad y en los demás conceptos modales.

La sección III de *Racionalidad e idealidad* lleva por título «La esencia de la filosofía». Se compone de siete artículos. Si los tres artículos de la sección II se centran en la *Lógica* de Hegel, los tres primeros artículos de esta sección III se centran en la *Fenomenología del Espíritu*.

El primer artículo, «Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la *Fenomenología del Espíritu*», publ. en 1970, establece como esencial de la filosofía de Hegel, su condición circular. Según Artola, esta circularidad tiene su sentido último en la concepción hegeliana de la unidad de la realidad radical (unidad y no enfrentamiento, de realidad y conciencia) «como un retorno a sí misma» (p. 436). Situándose en esta perspectiva, el autor estudia minuciosamente la condición circular del punto de partida de la *Fenomenología*, la certeza sensible, haciendo ver la «complicidad entre el saber absoluto y la certeza inmediata» (p. 463), de modo que «en el origen mismo de la *Fenomenología* está presente el término de la misma» (p. 465).

El segundo artículo sobre esta misma obra, publ. en 1970, con motivo del segundo centenario del nacimiento de Hegel, se titula «El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la *Fenomenología del Espíritu*». Este artículo estudia el movimiento del espíritu en el nivel de la moralidad, tal como ésta es considerada en la sección VI de la *Fenomenología*. Partiendo del hecho de que Hegel transfiere al lenguaje la función reconciliadora entre la acción moral y el juicio moral, y que el momento de la reconciliación posibilita el tránsito a la religión, el objetivo del estudio es preguntarse por el papel del lenguaje en el nivel de la moralidad; y más concretamente, por la función de éste en el final del apartado de ese nivel, «La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón». En el desenvolvimiento de la respuesta puede apreciarse que una de las claves de ésta radica en el significado general que Hegel otorga al lenguaje, según el cual éste es constitutivo de la comunidad humana, en el sentido de que le da conciencia de sí.

El tercer artículo sobre la *Fenomenología*, publ. en 1974, estudia «El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la *Fenomenología del Espíritu*». El trabajo arranca del hecho de la identidad de contenido y la continuidad —dialéctica— entre los dos niveles del espíritu señalados en el título, para plantear la cuestión acerca de

cómo debe producirse dicha continuidad. Religión y filosofía no se diferencian por el contenido (el absoluto en ambos casos), sino sólo por la forma en la que cada una de ellas presenta ese mismo contenido, representación y concepto, respectivamente. Lo que Artola pone en tela de juicio es la distinción entre forma y contenido en el método dialéctico. Su objetivo es averiguar qué es lo que se puede considerar como forma y como contenido, que «sólo relativamente pueden distinguirse» (p. 501). El desarrollo consiste básicamente en un minucioso estudio del régimen de la representación (*Vorstellung*); de esta destaca en más de una ocasión su función anticipatoria del pensamiento conceptual (cf. pp. 505, 513, 515). El artículo incluye también algunas referencias a la conexión de la filosofía hegeliana con la religiosidad luterana, tema al que Artola dedicará otro trabajo.

A esos tres artículos sobre la *Fenomenología* siguen otros cuatro, dedicados a aspectos varios.

El cuarto artículo de la sección III, «La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles», reproduce el texto de una conferencia, que Artola pronunció en 1978, con motivo del 23.º centenario de la muerte de Aristóteles. Sus consideraciones sobre el modo cómo Hegel lee a Aristóteles podrían sintetizarse por medio de estos textos: «La lectura hegeliana de Aristóteles se hace desde la necesidad de superar lo que Hegel considera subjetivismo kantiano y descubriendo en el *corpus* aristotélico los puntos de apoyo que le van a permitir superar a Kant, pero —y esto es importante— prolongando ciertos atisbos de Kant, autor ciertamente de la *Crítica de la razón pura*, pero muy en especial de la *Crítica de la facultad de juzgar*» (p. 544); según Artola, Hegel «cosió» «ciertos atisbos kantianos de la unidad con la unidad de Aristóteles» (p. 560). Entre los puntos de apoyo que Hegel encuentra en este segundo, destacan, entre otros, el concepto universal aristotélico y «la tesis de la identidad del cognoscente y de lo conocido en el acto de conocer» (p. 549) del *De Anima*, tratado al que Hegel concedió una gran importancia, especialmente a su doctrina del *Nous*.

El quinto artículo de esta misma sección, «Cuestiones acerca del origen luterano de algunos problemas filosóficos modernos y contemporáneos», publ. en 1983, tiene como propósito preguntarse «cuánto debe el pensamiento filosófico a la doctrina y experiencia de Martín Lutero» (p. 563). A juicio de Artola, esta cuestión podría «dar la clave de ciertos comportamientos filosóficos que desde Kant hasta nuestros días afectan a la conciencia y la identidad de Europa» (p. 563). El autor relaciona con Lutero, entre otros, los siguientes aspectos: la dessubstanciación del sujeto, que en Lutero se expresa en la sustitución de la substancialidad por la relacionalidad y la preponderancia de la situación sobre la actividad consciente y libre; la necesidad de justificación, tan típica de la filosofía moderna; la primacía de la palabra sobre el ser; el valor de lo dinámico por sí mismo, y no desde lo estático; la influencia de su *theologia crucis* (p. 578); la concepción de la razón (*Vernunft*) en el idealismo como «percepción y escucha de la palabra originaria» (p. 580); la inseguridad moderna sobre el máximo objeto metafísico, sobre la que ha podido influir el *Deus absconditus* luterano (p. 581). A pesar de todas estas consideraciones sobre la influencia de

Lutero, Artola termina el artículo haciendo una llamada sobre la necesidad de «limitar el tópico del origen luterano del subjetivismo moderno» (p. 583); lo que viene a decir es que en la doctrina y experiencia de Lutero el centro no es el hombre, sus estructuras conceptuales y su capacidad de dominio sobre la realidad, sino Dios; en este sentido, recuerda que el término *Gelassenheit*, puesto en boga por Heidegger, aunque con otro sentido fue ya utilizado por Lutero y ha sido también empleado por la tradición luterana. Artola señala finalmente que hay otro aspecto que vincula nuestra actual situación con el pensamiento de Lutero: la necesidad de salvación.

Al artículo sobre Lutero sigue otro sobre «La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza», publ. en 1992 y dedicado a Sergio Rábade. La idea central es que lo que básicamente separa a Hegel de Spinoza es la ignorancia de éste acerca de la transición de la sustancia al sujeto, es decir, que la sustancia sea concebida como sujeto. A juicio de Artola, tal vez «lo más lo más interesante de las observaciones críticas de Hegel (a Spinoza) sea la renovación del individuo dentro del pensamiento moderno» (p. 612).

El volumen II recoge, por último, un artículo sobre Krause, «Introducción a la *Ciencia universal pura de la razón*, de K. Ch. F. Krause», publ. en 1985. Se trata de un estudio de esta obra póstuma de Krause, de la que el mismo P. Artola es, conjuntamente con el Dr. Pérez López, traductor y editor.

Todos los artículos que componen *Racionalidad e idealidad* destacan por el alto nivel de su contenido y por su rigurosa y exhaustiva fundamentación en las fuentes. El autor hace uso de las mejores ediciones originales, que complementa, normalmente en forma de notas a pie de página, con una selecta bibliografía secundaria.

El nivel de especialización se hace especialmente notable en los artículos dedicados a Hegel. Los minuciosos análisis textuales e intertextuales requieren del lector un conocimiento previo de la obra de éste. No obstante, también el no especialista podrá extraer valiosas claves para introducirse en el estudio de la misma. Por ejemplo, es posible identificar, entre otras, las siguientes bases filosóficas: la intención de Hegel de superar la abstracción en que vive el subjetivismo moderno; la afirmación de la unidad radical de pensamiento y realidad, donde lo racional no equivale a lo meramente subjetivo, lo ideal no es lo quimérico e irrealizable y entre lo empírico y lo especulativo no hay abismo, sino acuerdo; la concepción relacional del ser; el ser es ser-para-sí; el en-sí deja de ser una zona inaccesible de la realidad, gracias a la unidad con el para-sí; la circularidad de la realidad y de la filosofía; el ritmo metodológico de las figuras de la conciencia como inmediatez, alineación y retorno a la unidad; el tránsito de la sustancia al sujeto, que, a juicio de Artola, tiene que ver con la crisis de la sustancialidad del sujeto en modernidad. He aquí, ya para terminar, un texto de *Racionalidad e idealidad*, en el que se expresa una valiosa clave para comprender el tránsito del idealismo kantiano y «la finitud de la experiencia» al idealismo hegeliano y «la experiencia de la infinitud»: «Si el pensamiento trascendental distingue entre el en-sí y el para-nosotros en toda investigación que pretenda ser metafísica, el idealismo especulativo, aceptando la inicial antítesis, hace ver que el en-sí es un en-sí

para nosotros, más allá del cual está el en-sí y para-sí, el «anundfürsichsein» consagrado por Hegel. Este en y para-sí no es lo inaccesible, sino que nosotros estamos instalados en él, toda vez que en nosotros se produce la revelación misma de lo que sea ese fondo último de la realidad que no es puro ser-en sí sino también para sí, esto es, substancia y sujeto» (p. 580).

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS