

*Racionalidad e idealidad**

Antonio LÓPEZ-MOLINA
(Universidad Complutense)

Artola Barrenechea, Jose M.^a, *Racionalidad e idealidad*. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infinitud. 2 Vols. Ed. San Esteban. Salamanca, 1998, 636 pp..

Conocí al P. Artola antes de conocerlo. Quiero decir: conocí las obras antes que al autor. Especialmente recuerdo su magnífico trabajo sobre Hegel publicado en 1973 (*Hegel. La filosofía como retorno*), obra a través de la cual la mayor parte de mi generación accedió al conocimiento y a la lectura de los textos de Hegel. Varios años más tarde, como becario de investigación del Instituto de Filosofía “Luis Vives” del C.S.I.C., tuve ocasión de conocer al mismo tiempo al científico y al hombre de carne y hueso, y desde esos años mi propia vida ha estado siempre enriquecida por una relación de magisterio y amistad, de la que me siento muy orgulloso.

Sin duda alguna, pertenece el P. Artola a la mejor generación de profesores e investigadores que ha tenido este país en los últimos treinta y ocho años. A ella pertenecen los profesores Rábade Romeo, José L. Pinillos, José M^a Gómez-Caffarena, el difunto F. Montero Moliner y tantos otros, investigadores que se han hecho a sí mismos, cada uno con un peculiar modo de enten-

* Texto correspondiente a la presentación del libro realizado en el Ateneo de Madrid el día 28 de mayo de 1998.

der la Filosofía, pero con unas características comunes que yo describiría así:

a) En primer lugar, un conocimiento exhaustivo y profundo de los instrumentos, esto es, un buen conocimiento de las lenguas clásicas y modernas y de la lengua española. Todos ellos tienen en común el escribir de una forma clara, fácil y comunicable.

b) En segundo lugar, un afán casi desmedido por recoger lo mejor de la tradición filosófica, esto es, los textos fundamentales de los grandes filósofos: Filosofía griega, Racionalismo-Empirismo, Idealismo, Fenomenología...

c) En tercer lugar, por un amor casi calvinista por el trabajo, por el trabajo bien hecho. Es el *deber* kantiano el que siempre ha orientado el magisterio y la investigación de esta ilustre generación.

* * *

Decía Ortega en su bello opúsculo *Misión de la Universidad*, que el monje del siglo XX es el investigador, el profesor que dedica su tiempo a la docencia y a la investigación. Tal afirmación es doblemente acertada en el caso de D. José M^a Artola Barrenechea. En efecto, el P. Artola es un monje dominico, licenciado en Teología por la Facultad de San Esteban de Salamanca y doctorado en Filosofía por la U.C.M., que ha dedicado toda su vida a la investigación y a la docencia, y siempre a los grandes problemas filosóficos, especialmente a las difíciles relaciones entre Filosofía y Teología.

Recuerdo al P. Artola en los seminarios de post-graduados del antiguo departamento de Metafísica de la U.C.M., siempre con el texto en idioma original. Muchas veces he comentado que nuestro autor jamás se ha enterado de que Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl o Heidegger han sido traducidos a la lengua castellana. Porque esa es precisamente la tradición en la que se ha formado y es especialista nuestro autor, aunque no sólo eso. Como tantas veces he oído decir al Prof. Rábade, Artola es un pozo de sabiduría que no tiene fondo. Para comprobarlo, sólo es necesario preguntarle por cualquier tema de Filosofía, Literatura, Política o simplemente de la vida cotidiana. Siempre hallaremos una respuesta modesta, muy inteligente, y, desde luego, siempre orientadora.

Pero, centrémonos sin más preámbulos en el texto que nos ocupa. La obra que reseñamos lleva como título *Racionalidad e Idealidad*, y un subtítulo que resume perfectamente el amplio espectro de autores y temas que abarca el trabajo, a saber, *De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infi-*

nitud. Materialmente, la obra constituye una recopilación de trabajos publicados por el autor en los últimos veinticinco años, pero la conjunción de todos esos fragmentos en un todo orgánico convierte al texto en un sistema perfectamente organizado, como si hubiese sido pensado antes que las partes mismas. Y ello es así porque la voluntad de sistema del autor se patentiza en cada uno de los fragmentos.

La obra, magníficamente editada por la editorial San Esteban de Salamanca, se presenta en dos tomos. En el primero, se lleva a cabo un examen de la *evolución del idealismo crítico: Kant, Schopenhauer, Fichte y Schelling*, así como de las múltiples recepciones de la dialéctica hegeliana en el pensamiento contemporáneo, fundamentalmente *Heidegger, Gadamer, Habermas y Barth*. Además aparecen dos artículos dedicados a la recepción del idealismo alemán en Gran Bretaña de la mano del poeta-filósofo *S.T. Coleridge*. Se trata, por decirlo de algún modo, de un volumen en el que el autor rinde homenaje a la *Historia de la Filosofía* como disciplina académica. Por su parte, el segundo tomo constituye un excelente *Tratado de Metafísica*, dividido en dos partes. En la primera dedicada a la *Filosofía de la esencia*, el autor somete a examen temas centrales de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. En la segunda —*La esencia de la Filosofía*—, tras exponer la interpretación hegeliana de Aristóteles y Spinoza y las relaciones entre Filosofía y Teología en la obra de Martín Lutero, se dedican tres apartados a tres figuras centrales de la *Fenomenología del Espíritu*, a saber, la conciencia, el espíritu cierto de sí mismo, y la religión manifiesta. El volumen acaba con un estudio acerca de un idealista menor, K. Chr. Krause, en el que sin duda se mejora, con mucho, la propia fuente.

Dado que es imposible examinar los argumentos centrales de toda la obra, dedicaré esta recensión, primordialmente, a los trabajos de la tradición kantiano-hegeliana.

* * *

El libro se abre con un artículo sobre la interpretación heideggeriana de Kant, pensado desde la *tensión finitud-infinitud* en la experiencia filosófica kantiana. El autor analiza pormenorizadamente los tres textos fundamentales de Heidegger sobre Kant, a saber, *Kant y el problema de la metafísica*, *La pregunta por la cosa*, y *Las tesis de Kant sobre el ser*.

En *K. M.* se pone de manifiesto cómo Heidegger se apoya en el pensa-

miento kantiano para su propia fundamentación metafísica. Por ello, la pregunta ¿qué es el hombre? se desliza hacia la pregunta acerca del *Dasein*, y hacia la pregunta acerca de la intelección del ser. De ahí que pueda afirmarse lo siguiente: “Heidegger en *K.M.* ve en Kant un pensamiento que, dentro de la filosofía moderna de la subjetividad, ha descubierto que la finitud es más originaria que el hombre mismo, que la comprensión finita del ser es fruto de esa misma finitud. La metafísica es algo que acontece, no una mera disciplina racional. Es más una forma de ser que una especulación acerca del ser” (I., 24).

En el examen de *La pregunta por la cosa*, Artola pone de manifiesto la estructura circular de la conclusión heideggeriana: la circularidad nace del principio supremo del movimiento sintético. La posibilidad de la experiencia nace de la unidad entre intuición y entendimiento. La circularidad es un rasgo de la experiencia gracias al cual se manifiesta o abre el contenido del círculo mismo. Heidegger llama a ese ámbito abierto *das Zwischen*. Ese “entre” media entre la cosa y nosotros (I., 29).

Por su parte, en *Las tesis de Kant sobre el Ser* se pone de manifiesto una confrontación entre un concepto de ser como *posición*, esto es, como actividad del sujeto en el conocimiento empírico, que es peculiar y característico del conocimiento humano y finito, y el ser como *presencia* que se autofunda (I., 36). Como dice el autor, frente a la historiografía convencional, Heidegger realiza una lectura de Kant desde la *Seinsgeschichte*. En definitiva, lo que se pone de manifiesto es la voluntad de Heidegger por asociar a Kant a su propia evolución hacia la ontología fundamental y, al fin, al descubrimiento del ser como presencia que se ofrece y se retrae al mismo tiempo.

Los otros dos artículos dedicados a la filosofía kantiana tienen en común el intento del filósofo de Koegnisberg de superar la finitud de la experiencia a través de una racionalidad que sin caer en la dialéctica de la ilusión trascendental, sin embargo acceda al conocimiento de lo trascendente. Así en *Limitación y trascendencia en la filosofía de Kant*, se confrontan los textos tópicos acerca del conocimiento de la *K.r.V* y los *Prolegomena*, con textos del *Canon de la razón pura*, de la *K.p.V*, y de la *K.U.*, en los que se plantea la búsqueda kantiana de la superación del conocimiento finito. Así, el autor puede concluir lo siguiente:” La insistencia en el papel que la moral ejerce en el pensamiento kantiano no debe hacernos creer en la trivialidad de ver en Kant un simple moralista. Lo importante de la aportación kantiana consiste en la perspectiva en que aparece su moral. La moral kantiana es la expresión de la elevación del hombre sobre la naturaleza y sus condicionamientos. Esta ele-

vación significa una actitud metafísica. (...) La razón pasa progresivamente de la autonomía moral a la heautonomía que, en *K.U.* es una característica de la actividad de la facultad de juzgar sobre si misma, pero que tiende a convertirse en un rasgo de la razón que, al operar sobre si misma, deviene un sistema autosuficiente” (I.,65).

Así mismo en el artículo titulado *Experiencia de lo sublime y principios racionales*, se analizan textos centrales de la *K.U.* desde la categoría estética de lo sublime. Éste se nos presenta, al mismo tiempo, como un placer y un dispalcer; y por ello, el agrado que produce merece llamarse *placer negativo*. De ahí que el autor caracterice lo sublime por dos rasgos fundamentales: *la paradoja y la selectividad* (I., 103). El lenguaje simbólico de Kant coincide aquí con el lenguaje analógico, que una larga tradición filosófica, realista, ha mantenido y que hace posible la metafísica, que, en palabras de P. Artola, es más un préstamo divino que una propiedad humana: “ La experiencia de lo sublime comparte con la lectura metafísica del mundo —y de sus relaciones con el sujeto que lo mira— la duplicidad contenida en el hecho de ser una salida hacia un más allá en el que , sin embargo, no cabe emplazarse como en lugar propio. De aquí que el lenguaje metafísico se halle inmerso en la paradoja de afirmar ese ‘más allá’, a través de una elaborada negación de lo que está dado aquende la línea divisoria entre lo dado y lo no dado inmediatamente. Por eso, el lenguaje metafísico, por su mezcla de afirmación y negatividad tiene un carácter de inquietud tan peculiar (I., 105).

* * *

Corresponde a Hegel la parte central del volumen segundo de la obra. En el capítulo dedicado a la *Filosofía de la esencia* se plantean tres grandes temas de la ontología hegeliana, a saber, el concepto de *intuición trascendental*, el nuevo concepto de *esencia*, así como el examen de las categorías de *realidad efectiva y necesidad*. Por su parte, en el apartado dedicado a la *Esencia de la Filosofía* aparecen también tres artículos que tienen por objeto el estudio de la *Fenomenología del Espíritu*, a saber, *Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la Fenomenología del Espíritu*, *El lenguaje y la dialéctica de la moralidad*, y, *El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto*.

El concepto de *intuición trascendental* aparece analizado al hilo del primer sistema hegeliano de Jena. Hegel lo emplea para designar un movimien-

to que encierra la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. En el terreno filosófico esa unidad se extiende a lo ideal y a lo real, a la libertad y a la necesidad. La intuición, por analogía con el proceder matemático, ofrece una identidad ilimitada en la que cabe delinear determinaciones finitas.

En cuanto a la nueva concepción hegeliana de la *esencia*, el P. Artola nos pone de manifiesto que aquélla no es un principio determinante de lo que hay, sino la manifestación de lo que ya era ocultamente, aquello que es *vorhanden*. La esencia es fundamento, ya que el fundamento es la supresión de las determinaciones esenciales (II, 395). Ahora bien, la esencia no es, sin más, el resultado de la reflexión. No es únicamente un movimiento de retorno hacia lo que ya era. Por el contrario, la esfera de la esencia es un momento imprescindible en el desarrollo ontológico, en el proceso de manifestación entitativa. No es un modo finito de pensar, sino un momento del pensar *überhaupt*. La negatividad inherente a la esencia es una dimensión constitutiva del pensar del ser: “La realidad básica y total no es el ser frente al pensamiento, ni el pensamiento frente al ser, sino el pensamiento del ser entendiendo el genitivo tanto en sentido subjetivo como objetivo” (II, 396).

Especialmente interesante es el artículo titulado *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, en el que se deslindan tales categorías metafísicas a partir de la oposición de los sistemas de Kant y Hegel. Para Kant, la distinción entre *real*, *posible* y *necesario* se encuentra en el ámbito de las categorías de la modalidad. Se trata de categorías que no afectan tanto a los conocimientos, cuanto a las facultades de conocer. Por el contrario, Hegel, al hacer de la reflexión un movimiento interno del pensamiento, en cuanto unido a lo pensado mismo, convierte a esas categorías de modalidad en determinaciones de la esencia. En efecto, para Kant, la distinción entre posibilidad y realidad efectiva se basa en el sujeto y en la naturaleza de las facultades de conocer. Para un *entendimiento intuitivo* (K.U., 340) no habría más objeto que lo real-efectivo, si bien tal entendimiento es pensado por Kant como un principio regulativo: “La posibilidad es una visión parcial de la realidad, en el caso del conocimiento humano, y, en relación con el conocimiento intuitivo, una perspectiva equívoca. Decimos equívoca porque, por un lado, parece pretender una ampliación de la realidad, pues sobrepasa la efectividad dirigiéndose hacia la pura posibilidad; por otra parte, podría pensarse que lo posible es real, y así aparecería al entendimiento intuitivo, mientras que para nosotros sólo lo real, fácticamente dado, gozaría de la preeminencia de la auténtica realidad” (II, 408).

Por el contrario, para Hegel, realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la traduc-

ción del griego $\epsilon\upsilon\pi\pi\alpha\gamma\epsilon\iota\alpha$, tal como aparece formulado en el sistema aristotélico. Así resulta que la *efectividad* coincide con el *acto*. La *Wirklichkeit* es realidad efectiva, es $\epsilon\upsilon\pi\pi\alpha\gamma\epsilon\iota\alpha$, pero es también, por sí misma manifestación de sí. El debatido tema de la racionalidad de lo real en el sistema hegeliano encuentra aquí su exacta fundamentación: la realidad efectiva es racional porque “su movimiento es *Aus-legung*, ex-posición. La realidad efectiva no es objeto de una reflexión que la refiere a puntos de vista ajenos a la realidad misma. La realidad dice de sí lo que ella misma es. Todo ejercicio de la razón debe atenerse a esa realidad absoluta, capaz de automanifestarse. No cabe otra instancia fuera de la *Wirklichkeit* (II, 407). Por su parte, la categoría de *necesidad* aparece unida a las nociones de *contingencia* y *posibilidad*. Dado que la exigencia fundamental del sistema hegeliano es mostrar la libertad, se hace imprescindible el análisis de la *dialéctica necesidad-libertad*.

* * *

De los tres artículos dedicados a la *Fenomenología del Espíritu* me gustaría comentar lo siguiente. En el texto titulado *Circularidad y saber inmediato...*, se pone de manifiesto la estructura circular de la *Fenomenología del Espíritu* como movimiento constitutivo de la conciencia y de la realidad, esto es, como unidad del ser y del saber. Así dice el P. Artola “lo que Hegel nos va a ofrecer, en el punto de partida de la Fenomenología, no es una descripción del origen del conocimiento, o de la conducta humana ni una reducción de la complejidad de la conciencia humana a sus elementos o a sus principios. Se trata de advertir que la apariencia misma del saber es un momento mismo de un proceso, que mira en dos direcciones opuestas, que, a su vez, vuelven a encontrarse porque constituyen una misma realidad en perpetuo movimiento circular” (II, 443). Ello significa, como Habermas ha mostrado, que en el primer momento, en la primera figura, esto es, en la conciencia, certeza sensible o percepción está ya presente el concepto de conocimiento y verdad como saber absoluto.

A continuación aparece el artículo titulado *El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del Espíritu*. Se examina aquí cómo el tránsito entre la moralidad y la religión reside en el momento de la *reconciliación*. El lenguaje es el *Dasein* del espíritu o del sí mismo. Es una exteriorización de la intimidad humana que expresa la intimidad con exceso y con defecto. Todo ello nos conduce a un lenguaje en el que la solución hegeliana

reside en el concepto de reconciliación por el perdón. A partir de aquí podemos pasar al examen de la *Religión manifiesta*. Para Hegel, la religión no es la relación que un hombre u otro sujeto racional puede tener a través de su conocimiento o amor con el saber absoluto, sino que Hegel entiende a la *Religión como una manifestación de lo Absoluto*. La religión supone una cierta forma de plenitud, se trata de una lógica del concepto en el tiempo. En definitiva, “La religión, en su forma final de religión manifiesta, constituye una superación del pensamiento abstracto. Con ello Hegel no sólo rebasa las limitaciones de aquellas formas de concebir al absoluto sino que, además, quiere mostrar la vaciedad de las filosofías que las criticaron. Unas y otras caen en el mismo defecto del pensamiento abstracto. Así resulta que, para Hegel, la representación religiosa no es simplemente una acomodación del pensamiento “überhaupt” a la sensibilidad humana, sino una corrección de ese pensamiento que, en cuanto tal, resulta abstracto” (II, 513).

* * *

Estamos, pues, ante una gran trabajo, una obra, que, sin duda, marcará la orientación de todos nosotros en la apropiación del Idealismo alemán. Y una obra, cuyas virtudes esenciales yo resumiría en dos:

1. En primer lugar, es el fruto de una atenta lectura y comentario de los grandes textos del Idealismo alemán desde una *hermeneútica propia* en la que se concilian perfectamente *cientificidad, rigurosidad y creatividad*.

2. Una obra muy bien escrita, marcada por el ideal orteguiano de la claridad como cortesía del filósofo. En sí misma es un ejemplo de cómo argumentos profundos y complicados pueden ser expuestos de una forma asequible y comunicable. En definitiva se trata de una obra imprescindible para toda futura aproximación hermeútica al Idealismo alemán.