

el caso de las reflexiones en torno a la pervivencia sociológica del franquismo, las movilizaciones del 15-M, el cosmopolitismo o las consideraciones sobre Ortega y Gerald A. Cohen cuyo rigor es, no obstante, sobresaliente.

Una obra que ilustra que es posible abordar cuestiones clásicas en filosofía política sin perder de vista la actualidad, manteniendo como hilo conductor la defensa de un modelo de republicanismo que nos parece maduro y convincente.

Juan FERNÁNDEZ MANZANO

CUBO UGARTE, Ó.: *Actualidad hermenéutica del "Saber Absoluto". Un lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, prólogo de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Dykinson, 2010, 191 pp.

El libro de Óscar Cubo *Actualidad hermenéutica del "Saber Absoluto". Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* reúne dos aspectos difíciles de conjugar en un ensayo de filosofía. Por un lado, analiza una de las partes más complejas y discutidas de la obra que aborda, presentando una interpretación original que hace el libro pueda ser leído con provecho por los conocedores de la misma. Por otro lado, para presentar dicha interpretación realiza una exposición global de la obra, lo que hace que el libro sea accesible a lectores que no se han adentrado en ella, sirviendo como una excelente introducción a la misma. Dada la extensión del libro, se trata ciertamente de una introducción condensada, en la que el autor se centra sólo en los aspectos fundamentales de la obra, aquéllos que le permiten establecer la pertinencia del hilo conductor de su lectura y preparar el terreno para la interpretación del sentido del "Saber absoluto" que presenta en el último capítulo del ensayo.

La interpretación que realiza O. Cubo de la *Fenomenología del Espíritu* es una interpretación inmanente a la obra, una interpretación que se va desprendiendo progresivamente de la lectura que realiza de ella y del análisis de sus articulaciones fundamentales. En el libro se manifiesta una clara conciencia de la periodización de la filosofía hegeliana y del lugar singular que ocupa en ella la *Fenomenología*, por lo que se reducen todo lo posible las referencias a otras obras de Hegel. Esto sólo resulta parcialmente posible, sin embargo, en relación a la "Lógica", pues como el autor hace patente en diversas partes de su ensayo, es preciso hacerse cargo de la relación entre la "Lógica" y la *Fenomenología* para comprender el sentido de esta última y su función de apertura del espacio de la ciencia para la conciencia natural. Por ello algunas de las partes centrales del libro están dirigidas a examinar dicha relación, pero el objetivo último de ese examen es arrojar luz sobre la estructura de la *Fenomenología* y su papel en el conjunto de la filosofía hegeliana.

El análisis que desarrolla O. Cubo de la *Fenomenología del Espíritu* es el resultado de una lectura profunda y de una rigurosa investigación de la misma, lo que se pone de manifiesto tanto por la coherencia interna de su exposición como por el amplio conocimiento de la bibliografía sobre la obra de Hegel. En el libro, en efecto, pueden encontrarse referencias a muchas de las interpretaciones más importantes de la *Fenomenología*, con las que el autor se confronta críticamente y utiliza como apoyo para fundamentar su lectura de la obra. Además, una gran parte de la bibliografía secundaria que se cita y se discute no se encuen-

tra traducida al español, por lo que el libro pone a disposición del lector que no tiene conocimiento de la lengua alemana un buen número de interpretaciones relevantes para el conocimiento del pensamiento hegeliano.

El libro comienza con un grupo de capítulos introductorios en los que se analiza la estructura de la *Fenomenología del Espíritu* y toda una serie de cuestiones centrales que resultan necesarias para hacerse cargo de su contenido. En estos capítulos se anticipa también la interpretación del “Saber absoluto” que se presentará al final del ensayo, y que consiste en una propuesta de “lectura débil” de esta parte final de la *Fenomenología*. Frente a todas aquellas interpretaciones que consideran el “Saber absoluto” como la consumación de la metafísica racionalista y ven en él una respuesta definitiva y cerrada al problema del saber, la interpretación que se defiende aquí considera esta figura desde la perspectiva del “escepticismo consumado”, lo que permite ver sus límites internos y su propia falta de verdad. Esta interpretación del “Saber absoluto” tiene a su vez profundas implicaciones para la interpretación de todas las anteriores figuras de la conciencia que aparecen en la *Fenomenología*, pues este final en el que desembocan todas ellas las dota de sentido y establece el marco de significación del que carecen cada una de las figuras consideradas en sí mismas.

En estos primeros capítulos introductorios se comienza analizando el lugar que ocupa la *Fenomenología del Espíritu* dentro del conjunto de la filosofía hegeliana, uno de los temas que más discusiones ha generado entre los estudiosos de la obra y que resultaba también muy problemático para el mismo Hegel, lo que da cuenta de la singularidad de la *Fenomenología* dentro de su producción teórica. Como es sabido, la primera edición de la obra es designada por Hegel como “Primera parte” del “Sistema de la Ciencia”, pero la segunda parte nunca llegó a aparecer, y Hegel decidió eliminar ese subtítulo en la segunda edición de la obra. Esta cuestión es abordada en el ensayo en toda su complejidad, evitando dar a la misma una solución de facilidad que no haría más que desvirtuar su intrínseca problematicidad y las implicaciones que ello tiene para la comprensión de la filosofía hegeliana. Se pone así de manifiesto, por un lado, el carácter introductorio al sistema que tiene la *Fenomenología*, en tanto que expone el camino que ha de seguir la conciencia hasta llegar a la ciencia. Por otro lado, sin embargo, al sistema se puede acceder desde cualquier punto, pues se está ya siempre inmerso en él, lo que explica que Hegel renunciase a la inicial ubicación de la *Fenomenología* en el conjunto del sistema.

Con esta cuestión se encuentra intrínsecamente relacionada la cuestión de la unidad interna y la sistematicidad de la obra. Ciertamente hay razones para suponer que el desarrollo de la *Fenomenología* va mucho más allá del plan inicial que tenía Hegel para ella, lo que explicaría también su posterior reubicación en el sistema. A pesar de que en el presente ensayo se reconoce plenamente este problema, se defiende la existencia de una fuerte dimensión lógica y sistemática en la obra. Para justificarla se presenta un análisis de la relación entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, mostrando que en esta última obra se presenta el fundamento sistemático de aquélla. Es el componente lógico que subyace a la experiencia de la conciencia, el movimiento del concepto, lo que otorga carácter de necesidad a dicha experiencia y establece la conexión interna entre las sucesivas figuras de la conciencia. Este movimiento del concepto tiene su *pendant* en el movimiento de las puras esencialidades que se presenta en la “Lógica”, y es ello lo que confiere la dimensión científica a

la experiencia de la conciencia. Con ello no se está planteando en ningún caso una aplicación extrínseca de los momentos lógicos a la experiencia de la conciencia, sino la presencia inmanente de los mismos en el desarrollo fenomenológico a través del movimiento interno de su contenido.

Este carácter lógico-conceptual no se presenta, sin embargo, para la conciencia que realiza la experiencia, pues ésta se encuentra estructuralmente constituida por la diferenciación que establece en todo momento entre saber y verdad. Dicho carácter corresponde al “nosotros fenomenológico”, que instalado en la perspectiva del “Saber absoluto” va sacando a la luz en cada momento aquello que permanece oculto para la conciencia natural. Este “nosotros fenomenológico”, caracterizado por O. Cubo como “metalenguaje” de la *Fenomenología*, es objeto de un análisis detenido en el libro, haciendo patente el modo en que permite estructurar lógicamente el proceso fenomenológico y organizar de manera sistemática la experiencia de la conciencia, que para ésta sólo tiene un carácter fortuito al no poder ver la necesidad que subyace a dicha experiencia. Esto supone un “doble nivel de lectura” en la *Fenomenología*, que no quedará suprimido hasta que se alcance el “Saber absoluto”. Para determinar el alcance y sentido de esta supresión es preciso abordar el entero desarrollo de la experiencia de la conciencia y el modo en que este proceso culmina en el “Saber absoluto”, lo cual se analiza en el último capítulo del ensayo.

Tras estos capítulos introductorios en los que se tratan cuestiones de carácter metodológico referentes a la *Fenomenología*, el libro se adentra en el texto propiamente dicho de la obra. Comienza analizando el “Prólogo”, concediendo especial atención a la cuestión de la “proposición especulativa”, a la que dedica un capítulo aparte. En él se muestra cómo la proposición especulativa lleva al límite el lenguaje proposicional a través de la recíproca transmutación de sujeto y predicado, poniendo de manifiesto la indisoluble vinculación del lenguaje con la conciencia y la necesidad de acceder a otro lenguaje que vaya más allá de la estructura proposicional para expresar el “Saber absoluto”. A continuación se abordan otras cuestiones centrales del Prólogo, sobre todo la función y límites del entendimiento, su irrenunciable papel en el proceso de captación de la verdad, así como la delimitación de sus pretensiones de verdad cuando se erige en la única fuente de la misma. También se aborda la importancia fundamental que tiene la intuición en la *Fenomenología* y su diferencia esencial respecto a una presunta intuición inmediata con la que se crea poder alcanzar la verdad sin la mediación y el trabajo del concepto. Estas consideraciones tienen como objeto fundamentar la interpretación del “Saber absoluto” hacia la que está dirigido el ensayo, mostrando el sentido de la necesaria articulación de intuición y concepto que se presenta en dicha figura.

En el análisis de la “Introducción” a la *Fenomenología* que se realiza a continuación se pone el acento asimismo en una cuestión fundamental para los propósitos de la interpretación del “Saber absoluto” que plantea el autor, el significado que tiene el “escepticismo consumado” en el proceso fenomenológico. Para ello se trata brevemente la crítica de Hegel a la representación del conocimiento como instrumento o como medio característica de la filosofía moderna, pues con esta crítica se fundamenta la necesidad de exponer el saber tal y como aparece como camino para que la conciencia pueda llegar hasta la ciencia. Pero para la conciencia este camino tiene un significado puramente negativo, ya que en él se ve obligada a renunciar en cada experiencia a lo que para ella constituye la verdad. La dimensión

positiva de este proceso sólo se presenta para la conciencia al alcanzar el “Saber absoluto”, en el que tiene lugar la aparición de la ciencia para la conciencia. Se llega así al “escepticismo consumado”, en el que la conciencia sabe la verdad y la falsedad de todas las figuras por las que ha transitado en su experiencia. En la interpretación que aquí se presenta del resultado final de la experiencia de la conciencia no se trata, por tanto, de que el error desaparezca para que simplemente se presente la verdad, sino de que la conciencia llega a saber al final de su camino fenomenológico de la absoluta necesidad del error y su interrelación con la verdad para poder llegar a la ciencia. Pero en el desarrollo de la experiencia de la conciencia esto no es así para ella, sino sólo para el “nosotros fenomenológico”, que situado en el nivel del “Saber absoluto” puede captar la dimensión positiva del “escepticismo consumado”.

En los capítulos que siguen se presenta una lectura de las distintas figuras de la *Fenomenología del Espíritu*, en la que se van destacando los elementos fundamentales que están a la base de la interpretación del “Saber absoluto” con la que concluye el ensayo. En este sentido, el hilo conductor de la lectura viene determinado por el doble nivel de significación constituido por la perspectiva del “nosotros fenomenológico” y la perspectiva de la conciencia natural, poniendo de relieve en cada figura esta diferencia de perspectivas, que sólo quedará superada cuando la conciencia ingrese en el “Saber absoluto”. Se pone de manifiesto también la diferencia estructural entre las distintas partes de la *Fenomenología*, distinguiendo claramente entre el carácter abstracto de las figuras de la “Conciencia”, la “Autoconciencia” y la “Razón”, y la dimensión histórica de las figuras del “Espíritu” y la “Religión”, que ya no son simplemente figuras de la conciencia, sino figuras del mundo.

Esta lectura de las articulaciones fundamentales de la *Fenomenología* abre el espacio teórico para la interpretación del “Saber absoluto” con la que concluye el ensayo y que constituye el objetivo último del mismo. Aquí presenta O. Cubo la “lectura débil” del “Saber absoluto” mencionada anteriormente. En ella se sostiene, frente a las “lecturas fuertes” de esta figura, que el “Saber absoluto” no es un saber omniabarcante de todo lo que puede llegar a ser sabido, sino que lo que en él se presenta es la necesidad de que la conciencia supere sus oposiciones inherentes para poder acceder a la ciencia. Todas las figuras de la *Fenomenología* están marcadas por la diferencia entre saber y verdad que es constitutiva de la conciencia, y esta diferencia se presenta también en el propio “Saber absoluto”. Lo que ocurre en esta última figura es que la conciencia puede mirar hacia atrás todo el camino recorrido en su experiencia, con lo que puede interiorizar en su recuerdo todo lo acaecido y comprender su limitación como conciencia para captar la verdad, esto es, comprender que es necesario superar su distinción entre saber y certeza para ingresar en el ámbito de la ciencia.

En el “Saber absoluto” coinciden finalmente los puntos de vista del “nosotros fenomenológico” y de la conciencia natural, y con él tiene lugar la “aparición” de la ciencia para la conciencia, pero esto no significa que sea todavía la ciencia en y para sí misma, que sólo tendrá su lugar propio de exposición en la *Ciencia de la Lógica*. Por ello el “Saber absoluto” resulta fundamental no sólo para comprender el sentido de la *Fenomenología del Espíritu*, sino también para comprender su relación con la “Lógica”. A esta relación dedica O. Cubo las últimas páginas de su ensayo, en las que pone de manifiesto que la *Fenomenología* y la “Lógica” tienen el mismo contenido, pero en el caso de la “Lógica” éste se encuentra exento de las oposiciones estructurales de la conciencia. Con este cambio de forma tiene lugar un cambio en la representación lineal del tiempo propia de la conciencia,

que queda suprimida ya al nivel del “Saber absoluto”. Pero será en la “Lógica” donde quede definitivamente superada la linealidad del tiempo bajo la forma del concepto, pues sólo en ella puede ser tratada la “temporalidad atemporal” que subyace a toda experiencia. Por ello el “Saber absoluto” remite más allá de la *Fenomenología del Espíritu* hacia la *Ciencia de la Lógica*, en la que la exposición científica de la verdad queda liberada de todas las oposiciones que constituyen la conciencia.

César RUIZ SANJUÁN
Universidad Complutense de Madrid

CRELIER, A.: *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2010, 374 pp.

Aunque hace tiempo que parece superada la tradicional división – y también la proverbial hostilidad mutua– entre “filosofía analítica” y “filosofía continental”, siguen siendo necesarios los estudios académicos que comparen sistemáticamente las aportaciones recientes de ambas corrientes a los problemas clásicos de la filosofía. Este libro del profesor argentino Andrés Crelier es un interesante ejemplo de este tipo de estudios. Su propósito es doble. En primer lugar, el libro trata de analizar la hermenéutica trascendental de Apel a la luz de la compleja discusión sobre la estructura y la validez de los argumentos trascendentales que se ha desarrollado desde la década de 1960 en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona. Y en segundo lugar, trata de confirmar la fecundidad de la concepción apeliiana de los argumentos trascendentales para la tarea de la fundamentación última de la ética. A modo de bisagra entre ambas partes de su investigación, Crelier añade dos capítulos (V y VI) sobre la relación de la hermenéutica de Apel con sus dos grandes precursores “continentales”: Heidegger y Gadamer.

Para Crelier, como para el propio Apel, la hermenéutica trascendental debe desembocar en la fundamentación de la ética, y desde esta perspectiva el segundo de los objetivos arriba mencionados parece ser el objetivo principal del libro. Sin embargo, creo que la aportación más original de este estudio se encuentra más bien en la primera parte, dedicada a reconstruir las principales controversias analíticas sobre los argumentos trascendentales y a situar en ellas la propuesta de Apel. Y es que, como señala el propio autor, en la actualidad existen todavía pocos estudios sistemáticos sobre la estructura, la validez y los límites de los argumentos trascendentales – lo cual resulta sorprendente, dado el desarrollo de filosofías de inspiración kantiana en las últimas décadas del siglo XX, y dada también la importancia de la discusión analítica en torno a este tipo de argumentos desde su rehabilitación por parte de Strawson.

Crelier presenta una caracterización general de los argumentos trascendentales, tal como han sido formulados desde Kant en adelante, y a continuación analiza las tres principales controversias recientes en torno a ellos. La primera de estas controversias atañe a la estructura formal de estos argumentos. Algunos autores han puesto en cuestión que en realidad exista algo tal como los argumentos “trascendentales”: si se analiza más de cerca su estructura, se reducen a simples argumentos deductivos, quizás con la peculiaridad de estar