

CRÍTICA DE LIBROS

I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*. Ed. A. González (Madrid, Ed. Trotta 1991) 478 pp., 23 x 16 cm.

Este es uno de los libros de filosofía más densos y más complejos que se han publicado en España en los últimos años. La obra póstuma de Ellacuría significa el proyecto intelectual más ambicioso de su vida y a él dedicó largos años como centro unificador de su actividad intelectual y también de su acción. Es cierto que este libro quedó incompleto con respecto al proyecto que tenía su autor; no es menos cierto que lo realizado tiene unidad sistemática y puede responder de modo satisfactorio a los intereses de múltiples lectores.

El objetivo último del libro no se explicita hasta las últimas páginas: se trata de fundamentar el concepto de *praxis histórica*, el cual, a su vez, actúa como base de todo un pensamiento liberador que tiene su expresión en la «Teología de la liberación», de la cual el autor era uno de los más significados defensores. Tal como está, este libro puede pasar como la fundamentación filosófica más rigurosa y mejor articulada de la «Teología de la liberación», aunque es precisamente frente a este objetivo cuando aparece su carácter incompleto al faltar la explicitación de algunos pasos. Para su autor no se trataba de un tema «académico», aunque en su elaboración no se escatimó nada del rigor y la precisión más convencionalmente académicos. El libro será muy útil para un amplio espectro de lectores con intereses muy distintos, incluso con intereses divergentes de los de Ellacuría.

El título refleja muy bien el objetivo que movía al autor en la elaboración del libro, pero podría sorprender a algún lector. Habrá que decir que no se trata de una usual «filosofía de la historia», aunque también aquí aparezcan tratados los temas más habituales de ese enunciado; el lector se ahorrará más de una perplejidad si desde el principio repara que en el objeto definido por el título el sustantivo es «realidad», mientras que «histórica» tiene una función adjetiva. Por mi parte, creo que de hecho el libro contiene sin más una auténtica «filosofía de la realidad» (lo cual en el pensamiento de Ellacuría es un pleonismo) o, quizá mejor, una «filosofía de la realidad humana», dentro de la cual la dimensión «histórica» recibe particular atención. Sin embargo, especificar desde el título la dimensión «histórica» como aglutinante del diverso material aquí dispuesto es algo que luego nos permitirá entender fácilmente la clave del pensamiento de Ellacuría.

De hecho, aquí se busca un tratamiento *integral* de la dimensión histórica, analizando no sólo aquellos factores que deben tomarse por específicamente históricos, sino también todos aquellos que, sin serlo, concurren en la historia. Esta opción tiene la ventaja de buscar un no muy habitual tratamiento del tema con pretensiones de ser completo, pero también comporta el riesgo de una insensible «historificación» de todo lo real.

El material desplegado conforme a esta pauta es inmenso e incluso a veces algo intimidatorio para el lector. Cinco larguísimos y densos capítulos analizan suce-

sivamente «la materialidad de la historia», «el componente social de la historia», «el componente personal de la historia», «la estructura temporal de la historia» y, finalmente, «la realidad formal de la historia».

Este simple enunciado deja ver la granítica trabazón sistemática del libro, pero quizá oculte que cada uno de esos capítulos podría leerse sin dificultad como un tratamiento monográfico con valor propio; de ellos, sólo el último se ocupa con los específicamente histórico, aunque se trata de un capítulo que articula muy bien los elementos básicos de la concepción del autor. Pero tampoco este enfoque es casual; la bestia negra del autor es cualquier forma de idealismo y, en este sentido, recalca una y otra vez el peso determinante de numerosos factores «materiales» que, aún no siendo específicamente «históricos», son la base imprescindible de éstos. Esta estrategia es válida e incluso oportuna, con la única condición de que tales factores queden *intrínsecamente* engarzados en la dimensión histórica, y no sólo por aspectos extrínsecos; diré que, en general, el autor soluciona bien este engarce, aunque son inevitables algunas estridencias, como sucede, por ejemplo, en la no muy airosa solución de lo que va implicado en el término «historia natural» (pp. 136-40) o la confusa postura ante el complejo problema de la llamada «conciencia colectiva» (pp. 208-46), lo cual incidirá luego en el importante tema del «sujeto de la historia», un tema que, en mi opinión, requería un tratamiento más amplio y más sistemático.

Por el contrario, creo que el tema del «sentido», por ese miedo visceral a cualquier sombra de idealismo, no queda reconocido aquí en su verdadero peso y su lugar dentro de la historicidad. No es suficiente mencionarlo ni insistir en su carácter metafísicamente «derivado» porque ello no resta un ápice de su importancia y algo debe tener que ver con el peculiar dinamismo del «conocimiento» humano. Si «las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia» (p. 412), ¿cómo puede tratarse la posibilidad, por muy «real» que se quiera, sin la dimensión de sentido que allí se instaura?; por otra parte, el *opus operatum* histórico, del que se habla largamente como componente de la «transmisión tradente», ¿se transmite al margen de todo sentido y la «tradición» lo sería sin la esencial dimensión de sentido? Soy consciente de que esto exigiría otro tipo de análisis y reforzar más en la base antropológica las fuerzas que no son directamente «intelectivas».

Todo esto se articula dentro de una filosofía que el autor presenta como *realismo* y cuya inspiración, confesada mil veces, es la filosofía de Zubiri; pero este punto plantea cuestiones delicadas. Para el lector más despistado, es obvio que Ellacuría no reclama ninguna originalidad para la dirección básica de su pensamiento, sino que lo presenta como un desarrollo «ortodoxo» dentro del conjunto del pensamiento zubiriano. De Zubiri proceden directamente las ideas básicas; pero de Zubiri procede también la mayor parte de los materiales concretos y el conocedor de Zubiri puede identificar sin vacilación la fuente concreta en cada caso —incluso más allá de las numerosas citas—, puede identificar una determinada terminología y hasta un cierto «estilo» expositivo. Es muy posible que no falten lectores que se sientan agobiados por la enorme cantidad de páginas que son glosas o resúmenes de textos zubirianos, sin añadir prácticamente nada y con una fidelidad «literala» que puede a veces resultar excesiva. Con respecto a ello, debe notarse que la perspectiva de Ellacuría es decididamente sistemática y, por tanto, se utiliza un tratamiento «diacrónico» de sus fuentes, aunque casi siempre optando por la solución más madura entre las existentes; la fuente más utilizada de manera directa es el libro póstumo de Zubiri *Sobre el hombre*, no en balde preparado para la edición por el propio Ellacuría, y esta obra puede arrojar mucha luz sobre la articulación sistemática otorgada a los estudios con los que se compuso *Sobre el hombre*. En este sentido, la obra es importante para el interesado en Zubiri ya que, al utilizar en varios puntos textos que siguen inéditos,

significa un enriquecimiento dentro del legado zubiriano; podría valer como ejemplo de ello el soberbio tratamiento que se hace de la dimensión individual y social de la persona (cap. 3).

Sería precipitado concluir de lo anterior que esta obra se limita a una sistematización de una parte importante del pensamiento zubiriano y, por tanto, que deba leerse como un libro *sobre* el pensamiento de Zubiri. Para clarificar esta cuestión resulta decisivo el texto titulado «El objeto de la filosofía», incluido con muy buen criterio por el editor como «introducción» a la obra. Una de las tesis allí defendidas permite entender todo el relieve sistemático de la obra: «La realidad histórica es el «objeto último» de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad» (p. 38); en las últimas páginas del libro se radicaliza esta tesis en el sentido de que toda la filosofía de Zubiri podría resolverse en una magna «filosofía de la realidad histórica». En mi opinión, esta tesis no es, por lo menos explícitamente, zubiriana; tampoco diré que sea sin más anti-zubiriana, sino una lectura hegelianizante de la filosofía de Zubiri en el sentido, no sólo de la «totalidad englobadora» de la historia, sino también porque la historia sólo puede ser «objeto último» de la metafísica si dentro de esa totalización se da una especie de *Aufhebung* entre los factores que allí concurren. A su vez, desde el conjunto del pensamiento zubiriano, la de Ellacuría me parece una «interpretación» que reduce el núcleo de la filosofía de Zubiri a una «metafísica» en el sentido más fuerte entre los que Zubiri da al término.

Esta posición puede explicar lo que me parece la verdadera originalidad del pensamiento de Ellacuría. La idea repetida por Zubiri, según la cual el hombre es una forma de realidad que tiene que enfrentarse inexorablemente con lo real, es entendida por Ellacuría en el sentido de que el hombre *debe* enfrentarse con la realidad *histórica* en medio de un proceso liberador que viene a identificarse con la humanización o, si se prefiere, la personalización de todo ser humano. Esto coloca en el primer plano de la historia un componente *ético*, que quizá exista de hecho en la obra de Zubiri, pero no de una manera tan explícita ni tampoco por caminos tan rectilíneos.

En cualquier caso, estamos ante una obra inusualmente valiosa; el mimo con el que el editor preparó su publicación definitiva en España sólo merece reconocimiento; por su parte, el editor ofrece una admirable presentación. Esta publicación coincide por azar con un momento cultural en el que hasta los medios de comunicación de masas nos atruenan con la buena nueva de «el final de la historia», tema que por supuesto es ajeno a las preocupaciones de Ellacuría en cualquiera de sus versiones; pero si el lector sabe leer entre líneas, podría vislumbrar las respuestas que emanan de los pueblos pobres y oprimidos del planeta, los cuales no están en condiciones ni tampoco dispuestos a morir de puro narcisismo.

A. PINTOR-RAMOS

A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la integralidad* (Génova, Studio Editoriale di Cultura 1990) 3 vols., 173-206-175 pp., 24 x 18 cm.

La mejor ponderación de esta monografía de A. Caturelli sobre M. F. Sciacca son las palabras que éste dirigió a sus alumnos, al presentarles en clase la primera síntesis doctrinal que su discípulo y amigo le hizo: «Si yo no sé cómo pienso, se lo pregunto a Caturelli». Esta anécdota es un autorizado respaldo a estos tres volúmenes, publicados treinta años después que Sciacca, con su pintoresca «boutade» hizo reír a sus alumnos. Son, en efecto, estos tres volúmenes un intento por penetrar, de

un modo exhaustivo, en las génesis y desarrollo de la vida filosófica de Sciacca, que culmina en lo que él mismo llama *filosofía de la integralidad*.

Tres momentos de inflexión señala Caturelli en la vida filosófica de Sciacca. En estos momentos pasa del actualismo, asumido de G. Gentile, al espiritualismo crítico; de éste al espiritualismo cristiano, y de éste, a su vez, a su propia filosofía de la integralidad. Describir estos tres momentos es el propósito de las tres partes principales de la obra. La cuarta, que viene en pos, no añade motivos sustanciales de índole filosófica a las anteriores. Si bien dan a conocer aspectos peculiares de su talento intelectual, siempre saturado de vivencias íntimas y de pensamientos profundos y originales. Son las tres anteriores las que merecen mayor detención.

En la *primera parte* estudia Caturelli el momento inicial de la génesis y del desarrollo de la vida filosófica de Sciacca. Desde joven estudiante en la Universidad de Nápoles, también durante los primeros años como profesor en la misma Universidad, vivió intensamente la filosofía del actualismo espiritualista del llamado filósofo del «fascismo», G. Gentile. De él afirma el mismo Sciacca que fue «il pensatore in torno a cui, dai primissimi anni del '900 al 1930, ha gravitato quasi tutta la filosofia italiana». La formulación esencial de esta filosofía la centra en que no hay que considerar al pensamiento en relación a su objeto, *pensiero pensato*, sino como *pensiero pensante*, pensamiento en acto: autoconciencia. Esta actitud autoconsciente entusiasmó al joven. Y a ella, de hecho, nunca ya renunció. Pero advierte pronto que esta autoconsciente interioridad, plenamente activa, tiene que romper las mallas de su inmanencia para abrirse a la trascendencia. Por este abrirse a la trascendencia de Sciacca da el paso al espiritualismo crítico. Le ayudó a llegar al mismo la presencia, en su misma Universidad de Nápoles, de A. Aliotta, quien con su relativismo positivista le muestra cuán necesario sea tener que contar con la *realidad concreta*, al hacer una filosofía auténticamente clarificadora de los problemas humanos. En un paso ulterior, ambos elementos, el espiritualista de Gentile y el positivista de Aliotta, los pasa por el tamiz de la *acción moral* de Blondel. Es entonces cuando Sciacca se siente forzado a salir del inmanetismo actualista para abrirse definitivamente a la trascendencia. Pero, ¿en qué consiste tal trascendencia? Todavía Sciacca no lo ve claro. Logrará verlo en el segundo momento de la génesis de su pensamiento.

En este *segundo* momento asciende Sciacca desde el espiritualismo crítico al espiritualismo cristiano. Sus guías en este nuevo periplo mental son Rosmini y San Agustín. Estos pensadores le hacen ver que la verdadera y absoluta trascendencia es la Verdad, que en su fuente originaria se halla sólo en Dios. Dos hechos de la vida de Sciacca se insertan en este momento de su abertura a la Verdad de Dios: su reconversión al cristianismo después de casi veinte años de alejamiento y sus estudios sobre Platón. Tal conjunción tienen estos dos hechos que Sciacca afirma haberle vuelto cristiano la meditación del pagano Platón. No debe perderse la conjunción de estos dos hechos para mejor percibir las limitaciones de la «filosofía cristiana» propuesta por Sciacca en su madurez, como luego se dirá.

Para mejor clarificar la inserción de Sciacca en el cristianismo, Caturelli expone con mucha detención cómo éste asume el pensamiento de Rosmini. Lo vive tensa y apologeticamente frente a toda crítica antigua y renovada. Culmina esta parte de la exposición de Caturelli con el capítulo dedicado a la *metafísica de la verdad*. Es éste de lo mejor logrado en la obra, al penetrar con hondura en las pruebas de la existencia de Dios, formuladas por San Agustín y Rosmini y clarificadas por Sciacca, al ser por él plenamente asumidas. Esto es más de notar por la sólida raigambre tomista de A. Caturelli, que no le ha impedido hacer justicia a la gran demostración agustiniana de la existencia de Dios por la vía de la Verdad, vía a la que Sciacca le ha dado el nombre de *interioridad objetiva*.

El tercer momento de la vida mental de Sciacca es de plenitud: llega a su *filosofía de la integralidad*. Caturelli hace ver que esta integralidad es para Sciacca *metafísica, epistemológica y moral*. Toda ella la centra en el hombre, que viene a ser, por ello, la clave de su filosofía. Esto motiva que el alegato de M. Heidegger contra el intento secular de vincular la ontología y la teología en la *ontoteología* adquiere contra Sciacca máxima significación, porque quizá en la historia del pensamiento no se ha formulado mayor conexión entre ontología y teología, vistas ambas desde una antropología que hace ver claros los problemas de una y otra y su mutua implicación.

Esta conexión Caturelli la hace sentir al declarar luminosamente la interioridad objetiva, tan cara a Sciacca. En la pequeña obra que lleva este título, Sciacca quiere mostrar en esta interioridad lo mejor de su pensamiento. Hasta juzga que el problema crítico, clave en la filosofía moderna, sólo puede hallar plena solución si la mente atiende a la Verdad de Dios que lo ilumina. Caturelli comenta que para Sciacca todo acto del espíritu es constitutivamente síntesis integral, por implicar la integridad del hombre, quien, al abrirse plenamente a la Verdad Transcendente, Dios, encuentra en Él apoyo para ser y para conocer. Y también, finalmente, para realizar su vida moral en el amor.

Sucede, con todo, que Caturelli, después de haber enunciado tan certeramente la ontología de Sciacca, que es además epistemología y moral, se detiene prevalentemente en la metafísica de éste. Esto no lo vemos tan conforme con el puesto del hombre en la filosofía de Sciacca. Pero es muy aleccionador. Se enfrenta aquí la metafísica de Sciacca con la de L. Lavelle y X. Zubiri. Con Lavelle anduvo Sciacca algo a la greña en sus conversaciones, cartas y escritos, siempre amigables. Su concepción del *essere-atto* la veía muy distanciada de *l'être-acte* de Lavelle, pese a su aparente vecindad. *L'être-acte*, tal como lo interpretaba Lavelle, le parecía ser un todo unívoco, necesariamente abocado al panteísmo, a pesar de la reiterada repulsa del metafísico francés.

Respecto de Zubiri, Caturelli se pregunta si su diferencia con Sciacca no es *cuestión de nombres*. Puedo recordar que al maestro español me permití indicarle, razonando desde Escoto, si su diferencia con el doctor franciscano no era tan sólo cuestión de palabras. A lo que me respondió, contundente, que en modo alguno. Hoy pienso que la metafísica de Zubiri sobre el ser difiere hondamente de la de Escoto y Sciacca. En efecto, para éste la realidad viene en segundo término, mientras que para Zubiri es lo primero y primario. A su vez, el ser es lo primario para Sciacca, cuando Zubiri ve en él la respuesta que nos da la realidad al preguntarla por lo *que es*. Pienso, con todo, que en el ambiente enrarecido hoy contra la metafísica estas altas discusiones en su cumbre vienen a ser una refrigerante meseta para el espíritu.

En lo que ya estamos disconformes con Sciacca es en estos tres puntos fundamentales, expuestos con lucidez por A. Caturelli. El primero se refiere a la *filosofía de la historia*. El que ve expuesta la historia humana, más bien que en la gran obra agustiniana, *De Civitate Dei*, en la íntima y cordial de sus *Confesiones*, no parece acertado. En *Confesiones*, San Agustín describe el *itinerario* de su propia alma camino de Dios. Pero no se habla de esa realidad a la que llamamos en cristiano *ciudad peregrina* hacia su meta final escatológica. Esta ciudad tiene un desarrollo histórico, que nos interesa sobremanera conocer. Y vale lo mismo, en el plano natural, sobre la historia de pueblos y naciones en su hacerse y rehacerse a lo largo de los siglos.

Tampoco nos parece aceptable su visión de la *filosofía cristiana*. No le gustaba mucho el nombre. Pero es que en realidad no estructuró tal filosofía. Esta brota de las *exigencias filosóficas del cristianismo*, como dice el título de uno de los

libros últimos de M. Blondel. Fue un bello programa sin plena realización, aunque seriamente intentado. En Sciacca la filosofía cristiana, más que brotar del cristianismo, surge de la manquedad de la filosofía moderna, que pide corrección y complemento. Los pasos sucesivos de Sciacca, desde su juvenil actualismo gentiliano hasta la formulación de su propia filosofía de la integralidad, los da éste dentro de un clima filosófico que, por sus insuficiencias, le hace añorar cada vez más la Verdad Transcendente, que sólo el cristianismo la muestra en plenitud. Pero, ¿basta esto para tener delante una filosofía cristiana en sus líneas esenciales?

Peor impresión motiva su ponderación de Platón, quien le lleva de la mano al cristianismo. El entusiasmo de Sciacca por el amor éros, que le impele a ascender, como que le hace olvidarse del genuino amor cristiano, el amor *agápe*. X. Zubiri afirma que la religación metafísica importa por parte de Dios *donación*. Y *entrega* por parte del hombre. Es decir: que hay un amor *descendente*, pura liberalidad —la *agápe* cristiana—, además del amor ascendente del éros pagano. Reconoce Sciacca la acción del amor descendente. Pero no lo hace gozne de su pensar. Queda para respaldo de su fe cristiana. En su avatar filosófico, Sciacca razona casi exclusivamente desde el éros. ¿No es toda su filosofía y su vida una ardiente búsqueda impulsada por un sacro éros platónico?

Esta complementariedad que está pidiendo la obra de Sciacca no resta méritos a su obra de pensador cristiano que ha tenido la enterza de responder, desde su cristianismo, a las desmedidas pretensiones secularizadoras del pensamiento moderno. También place recordar su entusiasmo por la *latinidad*, viendo en la cultura hispánica una sección esencial de la misma. A. Caturelli, en su entusiasmo hispanista, lo subraya con complacencia. Por nuestra parte, nos remitimos al pergeño que de él hicimos en esta misma revista (1, 1975, pp. 411-425: *M. F. Sciacca y España*).

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

R. RODRÍGUEZ ARAMAYO / G. VILAR (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant* (Barcelona, Anthropos / México, Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de documentación kantiana, Iztapalapa, 1992) 302 pp., 20 cm.

Conmemorando el bicentenario de la publicación de la *Crítica del Juicio (KU)* de Kant (Mayo de 1790), se celebró en Madrid un simposio sobre esta tercera *Crítica* entre los días 7 y 10 de Mayo de 1990. Este volumen recoge 11 del total de las ponencias presentadas.

Los autores, algunos de ellos conocidos estudiosos de Kant, cuentan en su mayoría con otras publicaciones sobre este filósofo. Los trabajos contenidos en este volumen abordan diferentes problemas implicados en la tercera *Crítica*.

Parece innegable que la preocupación de fondo de la *K.U.* procede del desarrollo de su filosofía moral. Tal es la tesis central de José Gómez Caffarena (Instituto de Filosofía del CSIC) en su artículo «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*» (pp. 13-27). El trabajo versa sobre el lugar de la *K.U.* dentro del sistema crítico. Tomando muy en cuenta el proceso de formación del texto y privilegiando ciertas partes del mismo, el autor ve en la *K.U.* la respuesta de Kant a una exigencia planteada en la *K.p.V.* y que se remonta a la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: la distancia en el hombre entre su realidad noumenal y su realidad empírica. La misma opción por el Juicio reflexionante no es una opción neutral, sino orientada hacia esa preocupación central, que es la ético-práctica. Leída desde esa demanda de unidad, la aportación de la segunda parte de

la *K.U.*, la finalidad objetiva de la naturaleza, le parece al autor más importante que la aportación de la reflexión estética, estimación que no deja de ser discutible. Además, la segunda parte de la *K.U.* reafirma, en su opinión, el teísmo moral, tal como puede apreciarse en su largo Apéndice.

La conexión de la *K.U.* con la ética kantiana se pone también de manifiesto en el trabajo de Nobert Bilbeny (Universidad de Barcelona), titulado «La esperanza moral en Kant» (pp. 28-45). El autor ve en la *K.U.* la respuesta más explícita de Kant al tema, que se sitúa en la teoría del fin final, dentro de la teología ética (*K.U.*, 84-91). El estudio aborda la respuesta kantiana en dos claves: la ético-teológica, que es suministrada por la teología ética, y la ético-cosmopolita, que la suministra su filosofía de la historia, principalmente la idea de progreso. El resultado de esta doble consideración es que no hay en Kant una filosofía de la esperanza al margen del postulado de Dios; es decir, no hay en Kant dos conceptos autónomos de esperanza moral, de manera que la segunda vía sea una alternativa, sino que ésta nos devuelve a su fundamento ético-teológico.

Uno de los temas más relevantes de la filosofía actual, el del lenguaje, tiene también cabida en la *K.U.* Este es el tema que aborda Julián Carvajal Cordón (Universidad de Castilla-La Mancha) en su artículo «El lenguaje como problema filosófico y la *Crítica del Juicio*» (pp. 46-77). Sin pretender que haya en Kant una filosofía del lenguaje, el autor llama la atención sobre estos dos aspectos: 1) la conciencia en la *K.r.V.* de la problematicidad del lenguaje para la filosofía, que tiene su fundamento en una reducción del lenguaje a su función representativa, y 2) las aportaciones de la *K.U.* a la concepción del lenguaje. En la *K.r.V.*, y ya incluso en su etapa pre-crítica, Kant deja constancia de su preocupación por la influencia de la mediación lingüística en la certeza del conocimiento filosófico, cosa que no ocurre en la matemática. Ello se debe a que Kant ve en el lenguaje un mero instrumento o medio de designación de los conceptos, los cuales se constituyen independientemente de él. Las dificultades que derivan de esta visión del lenguaje se tratan de salvar en el contexto de la primera *Crítica* mediante la idea de una gramática trascendental, con lo cual se establece una dicotomía entre las dimensiones pura y empírica del lenguaje. La *K.U.*, en cambio, suministra las bases para una recuperación de la función comunicativa del lenguaje y de su dimensión histórico-empírica. Gracias al principio del Juicio reflexionante, el lenguaje, como cualquier realidad empírica, puede ser visto como un sistema, como un todo orgánico. El autor llega a ver en la *K.U.* las bases de la concepción humboldtiana del lenguaje, destacando, por un lado, su fuerza formadora, en virtud de la cual deja de ser un instrumento, para convertirse en órgano formador del pensamiento, y por otro, la noción kantiana del *Gemeinsinn*, que garantiza su universal comunicabilidad.

Kant asigna a la *K.U.* una función sistemática, y entre la facultad de conocer y la de desear sitúa el sentimiento. Ahora bien, el sentimiento, tal como es tratado en el párrafo 9 de la *K.U.*, enlaza con una idea que subyace a toda la obra crítica kantiana: la idea de dualidades irreductibles pero concordantes. A esta problemática parece responder el estudio de Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), titulado «El sentimiento como fondo de la vida y del arte» (pp. 78-106). El autor encuentra el nudo de la arquitectura kantiana en el sentimiento, que a lo largo del trabajo va determinando como concordante discordia. En la misma filosofía teórica, en el punto de la apercepción pura, la representación del yo no es sino el sentimiento de una existencia. Es un sentimiento originario, consistente en la referencia de las representaciones al yo y concomitante a todo enlace entre aquéllas y éste. El autor vincula ese sentimiento a la noción kantiana de vida como «ser-capaz», precisando dicha noción como receptividad: ser capaz de recibir, de dejar que las representaciones

coincidan con la propia hechura subjetiva. De ahí que el sentimiento por antonomasia sea el sentimiento de la belleza. Todo sentimiento es sentimiento de sí y de algo ajeno que nos afecta. Por el tacto el hombre está arrojado al mundo. El gusto, en cambio, supone la interiorización del objeto. Entre ambos extremos, el objetivo y el subjetivo, están los sentidos de mediación o reflexión, el oído y la vista, que están a la base de las artes figurativas. Por el oído y la vista se establece un mundo intermedio, exclusivamente humano, en el que se borran los extremos sujeto-mundo, para atender sólo a la relación. Es un mundo simbólico; es el mundo de la belleza de la naturaleza y del arte. En el sentimiento de la belleza importa sólo la conformidad de las representaciones a fin, sin finalidad concreta alguna. Lo que place es la libre concordancia de la imaginación, como facultad de las intuiciones, con el entendimiento, como facultad de los conceptos. Esa armonía antagonica es el fondo de toda experiencia cognoscitiva y práctica; por eso el parágrafo 9 de la *K.U.* no es sólo la clave de toda crítica del gusto, sino de toda crítica. Aunque la belleza por antonomasia se da en la naturaleza, el hombre se entrega al arte, porque ahí está seguro de «ser-capaz» de engendrar libremente formas objetivas conformes a esa concordancia. Con la irrupción de lo sublime, lo natural aparece como disconforme a fin; pero el hombre cultivado en su «ser-capaz», siente lo informe de la naturaleza como conformidad a las ideas de la razón; el fracaso de lo sensible se toma en indicador de un destino superior. Así, el abismo de lo sublime deja dar razón del problema crítico: la conformidad de la naturaleza a los fines de la libertad. La humillación de lo sensible es elevación de la cara moral, pero se precisa de lo sensible para que sea humillado. Esa discordia concorde es para el autor el corazón mismo de la filosofía kantiana.

El artículo siguiente se ocupa también de la experiencia estética en Kant; pero esta vez, no desde una perspectiva sistemática, sino histórica. En un primer momento la influencia de la *K.U.* se dejó sentir en las discusiones estéticas del clasicismo y el romanticismo alemán. Este es el marco general en el que se mueve el trabajo de Cirilo Flórez Miguel (Universidad de Salamanca), titulado «Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana» (pp. 107-121). El estudio sitúa la teoría de lo bello del arte de la *K.U.* en el punto fronterizo entre la retórica clásica y la estética romántica. El tratamiento kantiano de lo bello del arte marca la diferencia entre la consideración de la estética como imitación y la consideración de la misma como producción. Ello es posible, según se desprende del trabajo, gracias a una ampliación de la visión del lenguaje en la teoría estética de la *K.U.* De su función transitiva y referencial hay que distinguir su función intransitiva, que le confiere su poder expresivo y que se concreta en la teoría del símbolo. Esta teoría, que será desarrollada en el romanticismo alemán, encuentra en Kant a uno de los primeros formuladores en su sentido moderno. En la separación entre mimesis y poiesis destaca el autor la experiencia de lo sublime. La experiencia de lo sublime adentra al hombre en un mundo que no es el de la mimesis-representación, sino el de la libertad, que tendrá que realizar mediante la acción. La categoría de representación, privilegiada en la teoría moderna de la subjetividad, deja paso a la categoría de potencia. Los resultados de su reflexión plantean al autor la posibilidad de una lectura ontológica de la obra de Kant, tarea que nos adentraría ya en la filosofía postkantiana.

Uno de los aspectos más inquietantes de la *K.U.* es el que se refiere a su relación con la primera *Crítica*. La *K.U.* denuncia la insuficiencia del sistema categorial y la inadecuación de la causalidad mecánica para dar cuenta del conocimiento de ciertos ámbitos de la naturaleza. A esta problemática responde el artículo de Antonio M. López Molina (Universidad Complutense de Madrid), titulado «Contingencia y teleología en Kant» (pp. 122-138). El trabajo, que se centra en la relación de la *K.U.* con la ciencia natural, intenta mostrar la conexión contingencia-teleología en el conocimiento de la naturaleza organizada. El problema que plantea es el de la legiti-

midad de introducir principios teleológicos. Con la introducción del juzgar teleológico no se trata de recuperar el viejo principio de la finalidad dogmática, propio de la tradición aristotélico-escolástica. Lo que legitima el uso de principios teleológicos en este ámbito es el hecho de su contingencia para el entendimiento. La tesis del autor es que la necesidad del uso del juzgar teleológico se plantea en Kant a causa de la esencial limitación del conocimiento humano. Frente a un posible entendimiento intuitivo, el humano es un entendimiento finito, que cuenta con las dualidades entre intuición y concepto, posibilidad y realidad, ser y deber ser, fenómeno y cosa en sí, todo y partes, contingente y necesario.

El artículo siguiente se centra en el tema de la recepción de la *K.U.*, particularmente de la «Crítica del juicio estético», en la filosofía postkantiana. El autor es Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona) y el trabajo se titula «La *Crítica del Juicio estético*, Hölderlin y el idealismo» (pp. 139-151). El punto de partida de la discusión es la desconocida raíz común, a la que Kant se refiere en la *K.r.V.* y que tematiza en la *K.U.* La desconocida raíz común, cuyos dos troncos son en la *K.r.V.* la sensibilidad y el entendimiento o la intuición y el concepto, es caracterizada en la *Crítica del Juicio estético* como aquella situación en que la imaginación esquematiza sin concepto o finalidad sin fin. En opinión del autor —y aquí radicaría la verdadera función sistemática de la tercera *Crítica*—, desde la *K.U.* puede decirse que esa raíz común lo es, no sólo de la dualidad sensibilidad-entendimiento, sino también de la escisión cognoscitivo-práctico. Esta conexión se encuentra en la interpretación que Fichte hace de Kant. La discusión se centra en la lectura fichteana de la kantiana raíz común y en las críticas de Hölderlin a la posición de Fichte. Al yo fichteano como lo absolutamente primero o pone Hölderlin la *áthesis*, ser o naturaleza. Poniendo de relieve la afinidad entre la *áthesis* hölderliniana y el esquematizar sin concepto o finalismo sin finalidad en Kant, el autor establece que, en su crítica a Fichte, Hölderlin se inspira en la *Crítica del Juicio estético* de la *K.U.* Schelling y Hegel, en cambio, se apartan de la *áthesis* de Hölderlin porque de ella no cabe derivar nada, siendo, pues, en este punto, fichteanos.

Al tema de la estética vuelve José Luis Molinuevo (Universidad de Salamanca) con el artículo «El lado oscuro de lo sublime» (pp. 152-168). Lado oscuro de lo sublime alude fundamentalmente a la tensión finito-infinito, que recorre todo el pensamiento kantiano y que tiene su máximo exponente en la «Analítica de lo sublime» de la *K.U.* Interpretando la «Analítica de lo sublime» como expresión máxima de los intereses de la razón y poniendo de relieve las paradojas y tensiones de lo sublime, el autor ubica el análisis kantiano en la frontera entre la modernidad y el romanticismo. El trabajo, que es presentado como esquema de una fundamentación más explícita, aborda lo sublime kantiano siguiendo la pauta de Heidegger, que tiene como modelo la lectura romántica.

Para los temas de la política y el derecho en Kant hay que acudir a otros textos distintos de la *K.U.*, pero en esta tercera *Crítica* hay también elementos orientables en esa dirección. Prueba de ello es la recepción de la *K.U.* en el sentido que indica Faustino Oncina Coves (Universidad de Valencia) en su trabajo «La recepción de la *Crítica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración» (pp. 169-216). En el artículo, que plantea el tema de la conexión entre el kantismo y el jacobinismo alemán, se dan cita dos discípulos de Kant: Fichte y Erhard, pertenecientes al ala más radical del jacobinismo. El autor estudia desde esta perspectiva la interpretación política de la *K.U.*, según se perfila en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1793), de Fichte, y en la *Apología del diablo* (1795), de Erhard. En el camino hacia una Ilustración democrática, el autor juzga más acertada la interpretación de Erhard, quien,

denunciando el yo fichteano, se aferra al parágrafo 40 de la *K.U.*, para rescatar la dimensión social y comunicativa de la conciencia kantiana.

Al tema de la recepción de la *K.U.* en la filosofía postkantiana, esta vez en el idealismo absoluto de Hegel, vuelve el artículo de Antonio Pérez Quintana (Universidad de La Laguna, Tenerife), titulado «La mediación de lo posible por libertad según Kant. Hegel ante la *Crítica de Juicio*» (pp. 217-242). La mediación de lo posible por libertad con la naturaleza es el proyecto con el que se abre la *K.U.* Hegel elogió esta propuesta, pero inmediatamente denunció la solución kantiana. El hilo conductor del trabajo es la denuncia por parte de Hegel de las insuficiencias de la tercera *Crítica* para dicha solución. La razón fundamental del fracaso es la persistencia en la *K.U.* del dualismo naturaleza-libertad, que puede apreciarse en la disociación entre los usos teórico y práctico de la razón, así como en la distinción entre el fin último de la naturaleza y el fin final de la creación. La persistencia del dualismo impone tales restricciones a la *K.U.*, que acaban haciendo inviable el proyecto. La mediación de la cultura, por ejemplo, puede a lo sumo favorecer, pero no fundar posibilidades en el orden moral. Hegel denuncia además el carácter subjetivo de la finalidad, a la que Kant vincula la mediación en la *K.U.* Situada la mediación en las facultades del sujeto, la tercera *Crítica* carece de un término medio objetivo que haga de enlace real entre naturaleza y libertad.

Cierra el volumen el trabajo de José Luis Villacañas (Universidad de Murcia), titulado «Lo sublime y la muerte: de Kant a la ironía romántica» (pp. 217-295). El artículo estudia lo sublime en Kant desde un punto de vista histórico-sociológico. Partiendo de las categorías tragedia-comedia, filosofía-vida cotidiana, aristocracia-burguesía, que se manifiestan en la dualidad sublime-ironía, el autor hace un estudio de la evolución conceptual de estas dos últimas palabras desde la filosofía griega hasta el romanticismo. La evolución de los campos semánticos de esos dos términos, caracterizados por la geografía de lo alto y lo bajo, permite al autor esbozar el movimiento de autocomprensión de la burguesía. Dentro de esa trayectoria histórica, el tratamiento kantiano de lo sublime aparece como reacción contra la burguesía moderna y recuperación del sentido clásico del término, por un lado, y como proyección sobre el romanticismo, por otro. De acuerdo con la argumentación central de la *K.U.*, lo sublime tiene en Kant la función de limitar la razón técnica, con lo cual se sitúa en un contexto extraburgués. Pero la tensión sensible-inteligible de lo sublime kantiano, radicalizada en el romanticismo en su continua irresolución y falta de toda mediación, acaba propiciando la humillación de la subjetividad; con ello la categoría de lo sublime es sustituida por la de ironía, que recupera su sentido clásico de simulación y farsa y se inserta en el nuevo contexto burgués.

La diversidad de temas tratados en este volumen pone de manifiesto la riqueza de una obra, que durante mucho tiempo fue considerada injustamente como la cenicenta de las otras dos *Críticas*. Los estudios precedentes ponen de relieve que su relación con éstas, con ser muy importante, no agota, sin embargo, las posibilidades de la tercera *Crítica*. La *K.U.* es una obra compleja, en la que se entrecruzan tantos temas que la comprensión de su unidad sigue siendo un problema. La obra resulta más comprensible si se aborda en sus aspectos particulares. Algunos de ellos resultan mucho más inteligibles a la luz de desarrollos posteriores y, en este punto, el presente volumen constituye una valiosa aportación. Pero no menos importante es conseguir apreciar la ubicación de puntos fundamentales de la *K.U.* en ciertos nervios del kantismo; en este sentido, algunos trabajos pueden ser de gran ayuda para el estudioso de la *K.U.*, sobre todo cara a la unidad de esta obra y, en general, de la filosofía de Kant.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

A. PÉREZ DE LABORDA, *La razón y las razones* (Madrid, Editorial Tecnos, S. A., 1991) 255 pp.

En un estilo ágil, claro y a veces punzante, el autor nos propone revisar el supuesto de la filosofía de la ciencia contemporánea —supuesto promulgado por el Círculo de Viena— según el cual la epistemología postulada por ésta, habría construido una racionalidad que no deja lugar a la cuestión de Dios.

El título que «prima facie» pudiera resultar desorientador, va cobrando pleno sentido en el curso del libro. En efecto, toda búsqueda y todo diálogo filosófico si pretende ser eficaz y honesto ha de suponer y mantenerse constantemente en el ámbito de la racionalidad. Una falaz manera de argumentar —quizá inadvertida— puede llevar a la equivocada creencia de que en el ámbito de la filosofía de la ciencia *no hay lugar* para la cuestión de Dios. Quizá no tanto porque la cuestión de Dios carezca de fundamento en sí misma, sino más bien porque desde las estrategias elegidas por la filosofía de la ciencia, solamente hay lugar para una racionalidad dura que no sabe ni quiere saber de las sutilezas de la razón y por este camino, de paso, clausura todo diálogo sobre la cuestión de Dios, dejando el «lugar de Dios» fuera de lugar, *sin lugar*.

Pero para hablar racionalmente del problema de Dios —porque de eso se trata, de un *hablar racional*— hace falta un trabajo propedéutico de despeje que debe poner en claro qué sea «eso» de la racionalidad. Porque la cuestión tampoco se resuelve con la declaración que sin más dice: «hay Dios». Se trata de hacer de esta declaración una proposición cargada de razones y buenas razones. Sólo entonces podrá quedar expedito el camino para hablar racionalmente de Dios (p. 248). Este trabajo exige revisar, hacer un poco de historia reciente y sobre todo ver qué piensa y cómo piensa la filosofía de la ciencia hoy y a partir de esta necesaria revisión crítica, replantear y reponer la cuestión de Dios, apelando, eso sí, a la razón.

De este modo de plantear el asunto se deriva la estructura del libro en tres partes —además de un «Prefacio» y de un «Postfacio a medias», como lo titula su autor—: La *Primera*: «¿Deja algún lugar para Dios la “posición heredada/posición adquirida” de la filosofía de la ciencia?». La *Segunda*: «De algunas cosas de las que habla hoy la filosofía de la ciencia y de las posibles consecuencias de este hablar para lo que nos traemos entre manos» y, la *Tercera* que lleva por título: «Ciencia y fe cristiana».

En la «Primera Parte» el autor expone —con afán descriptivo pero a veces también crítico— dos textos característicos de la filosofía de la ciencia contemporánea: «El manifiesto» del Círculo de Viena del año 1929 y el libro de Paul M. Churchland *A Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, de 1984.

En resumen el «Manifiesto» viene a decir que «no existe filosofía como ciencia fundamental y universal, al lado o por encima de los diferentes dominios de la única ciencia de la experiencia; no existe ningún camino que lleve al conocimiento de un contenido fuera del camino de la experiencia», doctrina por lo demás bastante conocida en el ámbito de la filosofía contemporánea.

Churchland en cambio, desde la posición heredada del Círculo, trabaja en el terreno de la filosofía de la neurociencia y su problema es el de indagar acerca de la naturaleza real de los estados y procesos mentales. Pérez de Laborda muestra con acertadas elecciones de textos, un buen «background» sobre la materia y pertinentes comentarios, la esencia de este tipo de pensamiento lo que puede resumirse, en palabras del propio Churchland, así: (los hombres) «somos notables sólo en que nuestro sistema nervioso es más complejo y poderoso que el de todas las criaturas,

nuestras compañeras. Nuestra naturaleza interna difiere de las criaturas más simples en grado, no en género» (p. 47). En consecuencia no hay necesidad ni lugar para ninguna substancia o propiedad no física en el informe teórico sobre nosotros mismos. «Somos criaturas de materia —dice Churchland— y debemos aprender a vivir bajo este hecho» (p. 48).

Está claro: para el materialismo reduccionista tampoco hay lugar para plantear siquiera «un lugar para Dios» dentro de los ámbitos reales y racionales. Pero Pérez de Laborda observa que los puntos de partida de estas visiones están ya viciados cuando comienzan asumiendo posiciones metafísicas desde las cuales van a filosofar. Patricia Churchland, en otra obra muy conocida, lo dice con claridad: «Y como yo soy materialista, y por lo tanto creo que la mente es cerebro...» (p. 42). Obviamente el autor hace ver el salto lógico, y por tanto la incoherencia que significa en estas posturas pasar de una confesión de fe a un postulado científico, de lo cual deduce correctamente que de ningún modo queda probado el «no lugar para Dios»; que la ciencia no cubre todo lo real —como querría el espíritu del «Círculo»— y que, por el contrario, la *racionalidad* que se invoca ni es toda la racionalidad y, quizá, ni tan siquiera sea racionalidad.

En la «Tercera Parte» —la más creativa y polémica— el autor continúa su exposición debate y diálogo con algunos de los más notables y tal vez «exitosos» filósofos de la ciencia contemporánea —P. K. Feyerabend, Van Fraassen, K. Popper, T. Kuhn, R. N. Giere y otra vez los Churchland—, todos los cuales pretenden filosofar desde la más estricta racionalidad, pero en definitiva se trata siempre de una racionalidad sesgada «hasta el punto, señala el autor, que termina por no someterse a razones». Porque de lo que no cabe duda es de que la búsqueda debe ser racional, si «racional» significa «pensar con razones». Y no queda probado «con razones» que las razones eliminen todo misterio porque misterio de haberlo, *sí que lo hay*.

Uno de los problemas claves de la filosofía de la ciencia actual —y en verdad de cualquier filosofía— es si hay o no hay acceso a lo *real* (y otro problema es, claro está, determinar qué es y qué se entiende por *real*). Bajo la sombra del «Círculo» se pensó al principio que toda ciencia es primera y fundamentalmente empírica; luego se sostuvo que el acceso a la realidad se logra a través de complejas teorías, también con base empírica, pero además experimentales. Más tarde los filósofos de la ciencia mostraron que las teorías científicas no son sencillamente accesos a la realidad. Por el contrario, las teorías científicas consisten en complejas urdimbres de supuestos, observaciones, elementos recogidos de la tradición social, histórica y científica con los cuales forman conglomerados llenos de supuestos claramente metafísicos.

De ahí, pues, hace notar el autor que, efectivamente, como se observó a propósito del «Círculo», no haya criterio firme para delimitar ciencia de metafísica y que, por tanto, el problema del acceso a la realidad continúe siendo el desafío fundamental. Pero además, de esto se sigue que en modo alguno se puede pensar que los criterios de racionalidad científica sean sin más los *únicos* criterios de racionalidad. El autor discute y rechaza, pues, la pretensión «cientificista» avalada por el «espíritu heredado del Círculo», según la cual la práctica de los científicos es naturalmente materialista, y lo es porque el acceso a la realidad mediante la racionalidad se alcanza por esa práctica científico-empírica y experimental. La ciencia, pues, no ha llegado a lo real, o al menos no ha llegado a *todo* lo real.

Pérez de Laborda se hace firme en el concepto de *real* porque evidentemente no sólo es el objeto de la ciencia, sino porque también lo es de la filosofía de la ciencia y en general de todo pensamiento filosófico y metafísico racional. «Nos jugamos —sostiene—, en el ámbito de lo real, la existencia del misterio; del misterio de

la existencia, del misterio mismo de lo real» (p. 171) y, desde luego, el *lugar de Dios*. Tampoco se trata de postular un anti-realismo. El autor se confiesa realista en tanto entiende que la ciencia habla de lo real, pero no de todo lo real. Y es aquí precisamente donde el autor se separa de las corrientes más reputadas de la filosofía de la ciencia contemporánea —que viven al amparo del espíritu del «Círculo»— para reinsertar en el ámbito de las búsquedas racionales la metafísica y la teología: la cuestión de Dios tiene sentido, admite un tratamiento racional y, desde luego, no ha sido anulada por la filosofía de la ciencia contemporánea.

A partir de este momento, y sin oposición alguna a la racionalidad científica, pero yendo más allá que ella, cobra sentido para el cristiano la cuestión de *la ciencia* o de *la fe*. Pero Pérez de Laborda advierte: «Nótese bien, a la vez, que al decir “fe cristiana” hacemos referencia al “Dios trinitario”, no meramente a “Dios”. Significa esto que ha de haber varios niveles en nuestra preocupación. El de Dios como fundamento de lo real. El de Dios como creador del mundo desde la nada. El de Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, cuya Palabra es creadora y salvadora, el Dios que es Amor, el Dios que es “Dios de vivos y no de muertos”» (p. 177).

Concluye, pues, el autor sosteniendo vigorosamente que hay razones para pensar que hay Dios. «Él es real, más aún, es fundamento de la realidad». Tesis que se opone a la tesis científicista que abierta o veladamente sostiene, como el insensato de San Anselmo (sin pensar bien —racionalmente— lo que dice), que «no hay Dios».

¿El discurso sobre la fe y el discurso de la ciencia serían, pues necesariamente incompatibles? No, diría Pérez de Laborda. No, si efectivamente quieren ser auténticos discursos, esto es discursos racionales, porque el tipo de coherencia de uno y otro ha de ser el mismo. Sólo la coherencia, que es racionalidad, garantiza la comprensión y por tanto saca la cuestión de Dios del ámbito de la creencia meramente privada para trasladarla al terreno racional e intersubjetivo. Y es a propósito de este modo racional de hablar de Dios y de lo real que el autor aventura una tesis original, pero sorprendente. «La cimentación del pensamiento —sostiene—, el empastamiento de las razones sueltas como conjunto ordenado de razones en la coherencia de un pensamiento, no tiene su razón en sí misma, sino que le es algo ofrecido. *Es una mirada que se nos da*. Quizá es fruto de una escucha» (p. 249). Y si «se nos da» ¿quién la da? ¿Dios quizá? Sí, seguramente, porque Dios aparece precisamente cuando «quieran palpase las razones de los supuestos que presupone todo discurso» (p. 248).

Esto último es lo que no está demostrado, sino propuesto en el libro de Pérez de Laborda, y lo que espera discutir, según nos dice, en dos obras próximas dedicadas a la consideración del mundo como creación y a la teología como ciencia.

En definitiva *La razón y las razones* es una obra original, interesante y atrevida en cuanto pone sobre el tapete de la discusión el problema del «lugar de Dios» en el seno de una filosofía de la ciencia que no ha querido oír hablar de ese problema, por lo que sea.

Sin embargo, creo que no queda claro del todo si el autor sostiene que de la filosofía de la ciencia contemporánea se sigue que la cuestión de Dios no tiene sentido o, si además, se sigue que no hay, en general, lugar epistemológico para la cuestión de Dios.

Y por último creo que estamos de acuerdo en que la racionalidad es el único patrón válido para medir la calidad de un discurso filosófico, pero aún no se ofrecen claramente los criterios para identificar precisamente qué sea la racionalidad. Seguramente en las obras que vienen tales materias serán abordadas en mayor profundidad.

J. O. COFRÉ