CRITICA DE LIBROS

J. L. Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento español*. III: *Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII-XVIII)* (Espasa-Calpe, Madrid 1981) 918 pp.

En 1979 nos ofrecía este investigador los dos primeros volúmenes de esta *Historia...* y ya en 1981 nos brinda este tercer volumen con parecido o superior atuendo editorial, muy a la altura de una gran obra. Admira la fecundidad asombrosa de nuestro historiador. Es patente que no todos tienen las mismas posibilidades. En todo caso la propia experiencia en la investigación histórica hace ver lo compleja que es la Historia de las Ideas, sobre todo con la amplitud con que ha sido planeada por J. L. Abellán. De aquí una cierta inquietud de que ante la tentación doble del hispano, de lanzado o de demasiado precabido, se haya optado en esta ocasión por lo primero.

En nuestra recensión anterior ponderábamos los valores incuestionables que tiene la obra de Abellán. Con justicia los refrendábamos. Pero en este tercer volumen son las deficiencias las que más se han impuesto a nuestro mente. Tal vez nuestro estudio de cuatro años sobre esta época para *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* haya puesto demasiado en relieve estas deficiencias.

No es, en efecto, aceptable tener que constatar que la filosofía, como filosofía, pase a segundo término, al menos por lo que toca al siglo XVII. Que se dedique un capítulo a exponer las condiciones socio-históricas del cambio del siglo XVII al XVIII, con gráficos de movimientos de vecindad en diversas poblaciones, será siempre discutible como aclaración de una historia del pensamiento, si no es en un caso muy excepcional. Pero es peor que el historiador se desentienda de un estudioso como R. Ceñal que se expone detenidamente lo que en Esspaña se piensa de uno de los máximos problemas filosóficos del siglo XVII, el *argumento ontológico*. En un plano muy cultural, pero filosóficamente no tan elevado, Abellán sigue los rastros del erasmismo en el siglo XVII. Y hace muy bien en seguir esta pista. Pero nos parece que otros movimientos importantes no quedan suficientemente reflejados, como el simbolismo. Pese a la monografía muy sintética y ponderada sobre Calderón, apenas se toca su simbolismo que es, por otra parte, tema epocal.

Tampoco podemos aceptar el juicio resolutivo de que «Barroco y Decadencia son caras de la misma moneda» (p. 47). Es posible verlo así desde el siglo XX. Pero el historiador hace historia. No debe proyectar sus preocupaciones en el pasado. Y desde el pasado, desde la conciencia del barroco, hay que afirmar todo lo contrario: es una *época de triunfalismo*. Hoy esta palabra se halla en crisis hasta en los ambientes clericales más entusiastas. Pero hay que afirmar que si ha habido una época de conciencia triunfalista en los veinte siglos de Cristianismo esta época ha sido el Barroco. Basta dar unos pasos por esta universidad en que profeso o contemplar en el gran templo vecino *La Purísima* de Ribera para tener que confesar que una época en que se plasmaron estas creaciones fue de exaltación gozosa, aún ante los duros contrastes de la existencia, que el Barroco no niega sino que, en ocasiones, por ley de contraste, pone muy en relieve.

Se toca de soslayo un tema sobre el que he tenido que realizar una investigación a fondo. Me refiero al probabilismo. Es ineludible para el historiador laico verlo desde las disputas y quisicosas clericales que siempre se han dado —en esta ocasión, entre jesuitas y dominicos—. Pero el fondo de la cuestión versa sobre la actitud de la Iglesia: de enfrentamiento con el mundo laico o de preocupación por asimilar sus valores. Pascal vio bien que aquí estaba el fondo de la cuestión en su agria lucha contra los probabilistas. En la elaboración de la Paz de Westfalia entraron en cuestión estas dos actitudes eclesiales: la del emperador con los probabilistas a su lado, sobre todo el famoso Caramuel, que quería la paz, al menos como un *mal menor*, y la Santa Sede con los probabilioristas que la creían contra los «sagrados derechos de la Iglesia». Se inicia entonces una sima que los siglos XVIII y XIX ahondarán entre

Universidad Pontificia de Salamanca

la Iglesia y el mundo moderno. Sólo en el Vaticano II se intentará superar decididamente esta actitud de siglos. Los jesuitas se anticiparon con su *probabilismo*, que implicaba una moral de comprensión y benevolencia. Y la historia les ha dado la razón. Pero ni en el siglo XVII, menos en el XVIII, fueron comprendidos en su «mentalidad antropocéntrica», fórmula que B. Jansen considera aceptable para señalar el espíritu de la Compañía, si se la interpreta en genuino sentido jesuítico. Nada, sin embargo, de esta gran disputa se toca en esta obra, pues es muy poco lo que se escribe en pp. 376-77.

Creemos que el servicio a la verdad histórica nos exige estas observaciones. Pero conste siempre mi reconocimiento al entusiasmo del autor. Su obra vendrá a ser un necesario punto de referencia para discutir, rectificar o plenificar. Es este un mérito que nadie podrá discutir a la laboriosidad de este infatigable investigador de nuestro pensamiento.

Enrique Rivera

A. Cortina Orts, *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Universidad Pontificia, Salamanca 1981) 356 pp.

El tema de esta larga y densa obra está enunciado con precisión en las primeras líneas del libro: «La idea de *un Dios* es requisito indispensable para la sistematicidad de la filosofía trascendental kantiana. La realidad de *Dios* posibilita la estructura teleológica de dicho sistema exigido por la razón misma» (p. 13). El esclarecimiento de estas tesis, que la propia autora califica como «insólitas», es el tema aquí tratado. Desde el primer momento queda claro que, frente a actitudes tradicionalmente recelosas (agnosticismo, irracionalismo, ateísmo larvado), el interés por Dios en Kant es «omnipresente» (p. 16). La raíz fundamental de esta situación estriba en que la filosofía trascendental se propone construir el sistema de la razón; pero la razón es esencialmente teleológica y la dirección de su movimiento carecería de meta sin la realidad de Dios, el único capaz de dotar de consistencia real a la meta a que tiende la teleología. El sistema kantiano es, así, una filosofía con exigencias decididamente «teístas» y ésto es esencial a su proyecto filosófico.

Si el planteamiento general parece claro, su concreción comporta una tremenda complejidad; son muchos los aspectos, los niveles que parecen entrecruzarse y uno de los propósitos de la autora es *poner orden en esa complejidad*. A este nivel, estamos ante un estudio de rigurosa y minuciosa hermenéutica histórica que no soslaya ningún aspecto importante, que se reclama constantemente de las fuentes y presenta una amplia confrontación con la bibliografía pertinente.

Para ello se adelanta como hipótesis de trabajo un esquema general en el que se distinguen cuatro niveles distintos de esa presencia de Dios en la filosofía kantiana. Es claro que no se trata de cuatro filosofías distintas, pero es más importante insistir en que las metas, los puntos de partida y los distintos caminos tienen rasgos específicos que hacen necesario diferenciarlos con mayor nitidez que lo hizo el propio Kant. Tendremos, así, dentro de la filosofía crítica «tres diferentes teologías y una filosofía de la religión» (p. 17), que responden a las cuatro actividades que definen trascendentalmente al ser humano: conocimiento, interpretación teleológica, obrar y esperar. En el campo teórico, la razón ejercita su labor unificadora por medio de la idea de *Ens realissimum*, cuya realidad como «idea» viene exigida trascendentalmente por el ejercicio de la razón sin que ésto quede invalidado por su impotencia constitutiva para concluir en la afirmación existencial de su objeto. La estructura teleológica de la realidad, sin valor como camino científico de acceso a la realidad objetiva, exige como condición de posibilidad un *Dios vivo* en tanto que Creador del universo ordenado a un fin unitario. En tercer lugar, en el ámbito práctico se necesita un *Dios santo* como máximo de bien a partir del cual adquiere su pleno sentido la moralidad. Finalmente, en el campo de la esperanza, la eficacia de la ley exige un *Legislador supremo*. Teología especulativa, teología finalista, teología moral y teología de la esperanza conforman cuatro dimensiones que no dejan de ofrecer contrastes entre sí y nos ponen frente a la incertidumbre de su ordenación recíproca y la posible primacía de alguna de ellas.

Esto plantea un difícil problema de interpretación en la obra kantiana. La obra, tal como da a entender su título, se centra en los escritos del llamado período crítico; pero no desdeña el recurso abundante a las obras anteriores porque cree

Universidad Pontificia de Salamanca

—a mi entender, con razón— que la revolución de la filosofía crítica no rompe la continuidad en las determinaciones de Dios, aunque es claro que sí lo hace en el alcance que se otorga a algunas de tales determinaciones. Con buen criterio, tampoco desdeña la luz que sobre el tema pueden aportar apuntes fragmentarios y borradores; por ello, de hecho se utiliza toda la obra kantiana. Pero la tesis más atrevida y problemática a este nivel es la hipótesis de que el sentido último del pensamiento kantiano se manifiesta en ese conjunto de fragmentos heterogéneos que se conocen como *Opus posthumum;* frente a las tradicionales prioridades del nivel teórico y del nivel práctico, a mi entender insostenibles ambas en el sentido que se le suele dar, frente al no siempre bien explorado nivel teleológico, hace falta verdadero coraje para hacer girar la interpretación en torno a textos tan fragmentarios, tan problemáticos e incluso tan desconcertantes (si es que no contradictorios) como el *Opus posthumum* e intentar poner en ellos el orden que Kant se llevó con él a la tumba; el criterio de ordenación parece una hipótesis verosímil: puesto que los fragmentos allí reunidos son con toda probabilidad los apuntes para una última obra sistemática, «el modo de rimar las divergencias que en torno a Dios presentan los fragmentos de la obra póstuma consiste en separar cuidadosamente los diversos conceptos de la divinidad que nos ha ofrecido la producción anterior y que vuelven a aparecer en los últimos escritos con idénticos caracteres» (p. 133); el problema aquí reside en que esos escritos no son mera repetición de lo ya dicho, sino que ofrecen rigurosas *novedades* cuyo alcance es incierto. Tesis problemática ésta también porque, aunque esté totalmente superada la vieja caracterización de K. Fischer que veía en tal legado un producto de la «senilidad» del filósofo, a A. Cortina se le puede discutir este punto y su ordenación debido a las premisas en que está fundada. Pero ésta es también la mayor originalidad de la obra.

La tupida estructura del libro es el desarrollo riguroso de este esquema. Quiero advertir únicamente que el tema del libro es el «problema de Dios»; por tanto, como vamos a ver inmediatamente, la concepción kantiana de la religión no es objeto de estudio directo y el libro no hace doble empleo con otras importantes obras dedicadas a este tema (Bohatec, Bruch, Lamacchia, etc.). Al tratar el tema de la «teología» o «teologías», la obra queda dividida en tres grandes capítulos: el primero dedicado al *Ens realissimum,* el segundo dedicado al Dios creador o *Dios vivo,* mientras que el tercero —*Dios existente*— unifica los aspectos de Dios santo y Dios legislador en el *Santo Legislador.* Esto último se debe a que dentro del nivel estricto de la «filosofía trascendental» lo que puede aportar la religión es reductible a moral ya que lo específico de la religión —«el mal radical»— es un dato empírico extraño a la estructura pura de la razón; con ello, la pregunta «¿qué me cabe esperar?» queda subsumida en la otra pregunta «¿qué debo hacer?» y la teología de la esperanza en la teología moral; probablemente la autora tiene fundamentalmente razón, pero éste es uno de los escasísimos puntos en que su postura (pp. 308-9, 315) me parece un tanto drástica y sumaria con importantes consecuencias para los resultados.

Así, el primer capítulo está dedicado a la idea especulativa de Dios y, si lleva por título *Ens realissimum,* es porque tal denominación sintetiza bien los distintos aspectos de ese nivel. La idea aparece en el período precrítico con alcance existencial desde una reformulación *original* del argumento ontológico. Esas pretensiones existenciales son negadas en el período crítico por la ausencia de juicios sintéticos a priori, los únicos capaces de asegurar afirmaciones existenciales, pero se sigue manteniendo el valor de la idea de Dios para los intereses totalizadores de la razón. En ese sentido, la verdadera continuación de la *Crítica de la razón pura* no puede sr la moral, pues ésto sería un cambio de nivel, sino el *Opus posthumum* —que se podría llamar «crítica de la razón sistemática» (p. 120)— en el cual el sistema de la razón es guiado por sus puros intereses inmanentes y la idea de Dios queda reducida a revelador de la naturaleza autónoma de la razón misma. A este nivel, la idea de Dios quedará esencialmente indeterminada —«deísmo»— en la imposibilidad de determinarla con juicios sintéticos a priori.

Pero la «revolución copernicana» y la distinción fenómeno-noúmeno prohibe exclusivizar la explicación mecánico-causal que, completa en su orden, admite a su lado otros órdenes de realidad. Los seres vivos, la adecuación entre nuestras facultades y lo real, la misma cooperación de facultades humanas heterogéneas ofrecen un nuevo orden de hechos que, inexplicables mecánicamente, manifiestan una nueva capacidad del sujeto trascendental: la facultad de juzgar. Tales hechos revelan una estructura teleológica que quedaría comprendida en la hipótesis de un Dios creador

Universidad Pontificia de Salamanca

de la nturaleza y del hombre. Ciertamente, ello no genera certeza apodíctica, pero sí convicción (*Überzeugung*) intersubjetiva. Tampoco este Dios tiene que ser una realidad existente, pues la finalidad no pasa de ser una hipótesis; pero ofrece una serie de atributos que obligan a abandonar el Dios del deísmo por un «Dios vivo» en el caso de que haya algún camino para llegar a su existencia. Este brillante capítulo es el central de la obra y la teleología aparece como la naturaleza esencial de la razón.

Desde aquí aparece un nuevo orden sorprendente en el que parece cumplirse el sueño de la razón pura de presentarse como causalidad libre de constricciones empíricas. El capítulo tercero analiza el *factum* de la acción moral. Dios aparece, no como fundamento de la obligatoriedad de la ley moral como a veces se dice, sino como respuesta a la cuestión de la eficacia del imperativo. La moral sólo tendrá pleno sentido en la esperanza de realización del Sumo Bien, lo cual exige un Dios realmente existente capaz de unificar mecanicismo y teleología, capaz de fundamentar la libertad y unificar los distintos órdenes de lo real y responder así a la pregunta clave de la filosofía trascendental: «¿Para qué hay hombres?» (pp. 15, 251, 252, 264, 336). Sin embargo, el punto de partida marcado por la revolución copernicana condiciona esencialmente el alcance de estas determinaciones y la conclusión coherente de la filosofía crítica sería un completo «antropocentrismo» (pp. 290, 330, 337). Ello explica finalmente incluso «la disolución de la teología moral» en la inma nencia de la razón y de nuevo el *Opus posthumum* exasperaría el carácter absoluto de la razón por miedo a recaer en una heteronomía moral. Con ello, Kant, no sólo destruyó la indebida hipostatización de la teología dogmática, sino las mismas hipostatizaciones de la filosofía crítica culminando en «un exasperado *gnoscete ipsum* que concluye en un egoísmo trascendental: no se trata ya de lo que las cosas son para nosotros, sino de lo que los objetos son para nosotros» (p. 301). Al final, parece quedar la insinuación de una nueva argumentación de tipo ontológico a partir del ideal de la razón práctica como máximo de personalidad pensable. La filosofía crítica es así una radical purificación catártica de las ilusiones de la razón que desplaza el problema de Dios —«teo-logía»— del nivel especulativo.

Este descarnado esqueleto de la obra no da una pálida idea de la riqueza de sus análisis minuciosos en puntos tan decisivos y oscuros como el de la finalidad, el imperativo, la libertad o la discutida cuestión del «sumo bien».

A un nivel, la presente obra es una exposición detenida y minuciosa del pensamiento de Kant sobre Dios, sin duda la más importante que existe en castellano y, hasta donde yo sé, la más completa y de más amplio aliento que existe en la bibliografía kantiana. Pero, al lado de este interés histórico, existe un determinante interés sistemático; a la autora, como ella misma insinúa (p. 16), le preocupan los problemas aquí tratados y su alcance para la teología filosófica. Este interés, que para la autora probablemente no es más que el «interés» propio de la razón, le lleva a la arriesgada hipótesis de que el programa kantiano confluye en el *Opus posthumum* y a establecer una ordenación de tan heterogéneo material; el gran valor y original del libro consiste en sacar sin titubeos las consecuencias lógicas de tal planteamiento. De hecho y cualquiera que haya sido el propósito final de la autora, la obra arroja una inapreciable luz sobre el oscuro problema del enlace histórico entre el idealismo alemán y el filósofo de Königsberg.

Sin embargo, se evita la tentación dogmática de exclusivizar tal planteamiento; por verosímil que le parezca, tiene la lucidez suficiente para reconocer que la posición final de Kant conduce a una situación de «perplejidad» (p. 339) insuperable; dicho brevemente, en el estado actual del legado póstumo y con métodos rigurosamente históricos no es posible reconstruir de modo definitivo la obra que Kant proyectaba. La obra puede hacer aún el inapreciable servicio de permitir que se vislumbren otros planteamientos posibles e incluso una reconsideración crítica de toda su marcha desde otros posibles presupuestos. Lo más que se le podría desear a este esforzado trabajo es que remueva la perezosa tendencia habitual a quedarse en lugares comunes manidos y ambiguos provocando una discusión rigurosa en torno al más importante filósofo de la modernidad europea.

El rigor varias veces aludido tiene la contrapartida de que la obra no resulta fácil de leer; no tanto, a mi entender, por ciertas durezas de lenguaje y estilo que existen (lo cual es anecdótico), cuanto por el nivel a que se mueve y por los conocimientos previos que supone; se trata sin duda de una obra de especialista para

Universidad Pontificia de Salamanca

iniciados en la problemática kantiana y en la filosofía de la época, pero el esfuerzo que exige quedará sobradamente compensado por los frutos. Precisamente cuando en todo el mundo se celebra el segundo centenario de la publicación de la obra más influyente de Kant, éste es el mejor homenaje que se le podía rendir; es un signo verdaderamente esperanzador que los estudios kantianos en castellano estén aumentando con obras importantes que resisten la comparación con lo mejor de la amplísima bibliografía sobre el gran filósofo.

A. Pintor-Ramos

Universidad Pontificia de Salamanca