

Reseñas

Review

GÓMEZ, Modesto: *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: Duda y lenguaje*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, 351 pp.

En este libro se nos ofrece una original interpretación de la obra de Descartes. Según esta interpretación, el filósofo de Turena aparece al mismo tiempo como el padre de la Modernidad y como un pensador que queda al margen de la corriente del pensamiento occidental. Concretamente, la principal aportación de Descartes consistiría en la novedosa actitud que va a mostrar hacia la filosofía y la cuestión del escepticismo, pues sus *Meditaciones* serán el punto de partida del escepticismo moderno. Esta nueva sensibilidad haría de él el único precedente de la actitud filosófica que Wittgenstein va a mostrar en *Sobre la certeza*, hasta el punto que Descartes es presentado como “un wittgensteiniano *avant la lettre*”.

La imagen clásica de Descartes es la de un pensador fundacionalista que pretende justificar nuestras creencias cotidianas frente a la amenaza del escepticismo. Pero si vemos en Descartes a un escéptico fundacionalista es porque le hemos ubicado dentro de un contexto y le hemos atribuido unas intenciones que no eran las suyas sino las nuestras. Así, creemos que las *Meditaciones* parten del sentido común y conducen a la metafísica cuando la intención de Descartes, lejos de consistir en dirigirse de la vida a la filosofía, pasa por mantenerse siempre y en todo momento dentro del ámbito filosófico. Dicho de otro modo, el Meditador no es el hombre natural, sino el filósofo que juzga de acuerdo con una razón pura. Seguramente nos resultaría más sencillo reparar en este punto si leyéramos las *Meditaciones* como un relato en el que hay una disociación entre el autor y el narrador: si tenemos presente esta disociación, podremos adoptar la óptica del autor, una óptica externa que nos aportará una visión de conjunto de todo el camino recorrido y, por extensión, de las inten-

ciones del propio autor. De esta manera nos daremos cuenta de que las dudas de Descartes eran estrictamente filosóficas, pues nunca consideró el escepticismo como un peligro real y acuciante: en su lugar, contempló el escepticismo como una estrategia metafísica que le permitirá tomarlo no como un obstáculo para el conocimiento, sino como su mismo vehículo. Así pues, el hecho de que los filósofos postcartesianos tomaran como punto de partida el conocimiento muestra desde un principio su gran distanciamiento respecto a Descartes, para el cual la duda no es fijada por el conocimiento, sino que es la propia duda la que define el conocimiento.

Algunos siglos después, Moore iba a denunciar que la posibilidad de error no es razón suficiente para la duda, por lo que distingue entre dudas y razones para dudar: será el sentido común el que dictamine cuándo son razonables las razones para poner algo en duda. Ahora bien, mientras que para Descartes y Moore lo indudable y lo cierto son sinónimos, Wittgenstein matiza que algo no es seguro por el mero hecho de que no podamos dudar razonablemente de ello: ahí es donde se produce la brecha entre lógica y ontología. Adoptando la terminología propuesta por Michael Williams, Moore desarrolla una actitud estrictamente constructiva hacia el escepticismo, pues afronta este problema con la esperanza de resolverlo; por su parte, el enfoque de Wittgenstein es al mismo tiempo constructivo y terapéutico, ya que soluciona definitivamente el problema del escepticismo revelando el vacío semántico que encierra: o lo que es lo mismo, su enfoque es constructivo porque refuta al escéptico ofreciendo una metafísica filosóficamente estable, y terapéutico porque revela que las dudas filosóficas carecen de significado. Según Modesto Gómez, esta estrategia es similar a la empleada por Descartes, el cual pretende refutar al escéptico mostrando que las dudas sobre el *cogito* encierran una contradicción que las reduce a la nada: además, ambos autores coinciden al recusar las marcas internas de la verdad, en su valoración positiva del escepticismo desde un punto de vista terapéutico, y en el principio metodológico de que la definición de lo indudable depende del análisis de lo dudable. Tanto Descartes como Wittgenstein llevan a cabo una reducción al absurdo del escepticismo apoyándose en argumentos trascendentales, pues no es coherente extender la duda a aquello que es condición de posibilidad de la duda. Sin embargo, Wittgenstein resuelve el escándalo del escepticismo mostrando el escándalo del idealismo: al reducir el escepticismo al absurdo, Wittgenstein destruye las bases epistemológicas del idealismo moderno, bases que se resumen en la creencia de que es posible dudar del mundo independientemente de que haya mundo o no.

No obstante, el antiescepticismo de Wittgenstein resulta ser una forma de escepticismo antiepistemológico: una forma de escepticismo antiguo que lleva a Modesto Gómez a presentar a Wittgenstein como “el Sexto Empírico del siglo XX”. No en vano leemos en los *Esbozos pirrónicos* que el escepticismo no debe poner en duda las creencias del hombre ordinario, sino que ha de defenderlas del escepticismo filosófico: pues dichas creencias no pueden ser demostradas ni refutadas. Pero al eliminar las certezas epistemológicas, Wittgenstein no renuncia a la certeza: lejos de tal cosa, reintegra nuestros conocimientos ciertos a una jerarquía de la que fueron excluidos por la epistemología. Así pues, la intención de Wittgenstein no pasaría por apuntalar la epistemología sino por aniquilarla: sus estrategias antiescépticas, en lugar de ir dirigidas contra el escepticismo en la epistemología, tienen su objetivo en la epistemología que anida en ciertas clases de escepticismo. En última instancia, el marcado carácter antiintelectualista de *Sobre la certeza*, que permite

constatar la imposibilidad que tiene la razón de dar cuenta de sí misma, confiere a Wittgenstein la marca de los grandes pensadores religiosos.

A tenor de lo dicho, no se puede negar que *Frágiles certidumbres* es, en muchos aspectos, una obra original. Se esté o no de acuerdo con sus tesis fundamentales, hay que reconocer que, a partir de este momento, cualquier estudio serio de *Sobre la certeza* deberá posicionarse de un modo u otro respecto al vínculo que Modesto Gómez adivina entre las obras de Descartes y Wittgenstein. Ese es, en mi opinión, uno de los mayores elogios que se puede hacer a cualquier libro que trate de acercarnos al pensamiento de los grandes filósofos.

José María ARISO SALGADO

BENJAMIN, Walter: *Obras vol. I/Libro 1*, 2006, Editorial Abada, Madrid.

Es tarea difícil la de expresar adecuadamente la repercusión que esta edición de las obras completas de Walter Benjamin tendrá en el futuro. Y es que dice el tópico que Benjamin es un filósofo esquivo y fragmentario. Muchos han querido verlo incluso como un hombre de letras a la manera de la vieja escuela europea, y no como el filósofo que es. Una trayectoria como la suya, llena de altibajos y recovecos, de oscilaciones y aparentes giros temáticos, por no hablar de su heterodoxia metodológica o sus desencuentros con la escuela de Frankfurt, sólo podía revertir en interminables discusiones acerca del carácter de su obra (teológico, político, estético o literario, entre otros adjetivos posibles) y lo novelesco de su biografía. No es menos cierto que el propio Th. W. Adorno, su íntimo confidente filosófico, ha contribuido a dicha polémica afirmando la imposibilidad de reconstruir en torno a un planteamiento general los esfuerzos tardíos de Benjamin, condensados en el célebre *Libro de los Pasajes* (Akal, 2005) y “Sobre el concepto de historia” (presentes en *Discursos interrumpidos I*, compilación publicada por Taurus en 1973). Sin embargo, pese a la confusión generalizada, la fuerza de las imágenes benjaminianas ha sobrevivido a los intérpretes, editores y sus vaivenes: dotadas de gran potencial cognitivo, se ven reforzadas por una singular metodología de breves e intensas iluminaciones de objetos e ideas marginales, así como de citas del pasado, arrancadas de sus alrededores y llamadas a reunión con vistas a una filosofía negativa de la historia. Así, Benjamin se ha negado a dejarse engullir por una publicación de sus obras más allá de cualquier estrategia a largo plazo, rayana en ocasiones en la esquizofrenia. Es en este punto donde la edición de estas *Obras* por la editorial madrileña Abada está llamada a unificar los esfuerzos en torno a Benjamin.

Es importante recalcar, en este sentido, la importancia que esta publicación tiene al respecto de la investigación benjaminiana y sus alrededores. Si bien Benjamin es de sobra conocido en formato micrológico (“La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” y “El autor como productor”, especialmente), no existía en castellano una edición extensiva de sus escritos, lo cual hacía de su lectura todo un rompecabezas para los no poseedores de la canónica edición de Suhrkamp Verlag. El carácter pionero de las valiosas antologías de Benjamin, ya clásicas, de la editorial Taurus (las cuatro entregas de sus *Iluminaciones* y los ya mencionados *Discursos*) ya no podía sostener la labor investigadora que paulatinamente se ha ido desarrollando sobre Benjamin. Por otro lado, las innumerables

traducciones de recopilaciones de artículos, en su mayoría discutiblemente seleccionados, que pueblan la obra benjaminiana no han garantizado tampoco el rigor necesario para emprender un estudio sostenido de muchos rincones de su producción menos popular, al margen de los *Pasajes*. Hasta la fecha, han venido siendo referentes indispensables, casi únicos, *Dirección Única* (Alfaguara, 1987), sus textos de crítica de la educación y la cultura (*Metafísica de la juventud*, Paidós, 1993) y el libro post-epistolar *Personajes Alemanes* (Paidós, 2000). Esta edición viene a paliar estas deficiencias, y a juzgar por la calidad de este primer volumen, promete situar a Benjamin de nuevo en el mapa filosófico.

El volumen que abre la serie comprende tres obras, ya conocidas separadamente en nuestro idioma, de relativa transición. Abandonado el radicalismo pedagógico del joven universitario, aún no planea sobre ellas la sombra explícita de la teología judía, si bien la temática del mito y el sacrificio asoma con claridad y el encuentro con Scholem ya se ha producido. Tampoco muestran todavía al historiador materialista y antiprogresista de la década de los treinta. Se condensan, sin embargo, en sus más de 400 páginas, motivos benjaminianos indispensables que, incluso bajo el formato, conservador por definición, del estudio de formas históricas de la filosofía y la literatura alemanas, dejan entrever ya a un Benjamin sereno, pesimista y completamente formado. Tiene la virtud esta primera entrega de reunir, por una parte, dos audaces trabajos académicos de Benjamin (*El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, de 1919, y *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, redactado en 1924 y fechado en 1925) en los que rebosan algunas de las inquietudes estructurales de su obra, a saber, la preeminencia de la crítica sobre el saber sistemático o el potencial de trascendencia de lo profano de la misma, con vistas a un objetivo ya manifiestamente inefable, emparentado con la teología, así como aspectos metodológicos muy relevantes de su penetrante análisis del drama Barroco alemán.

Su trabajo sobre el Romanticismo alemán enfatiza el carácter positivo de la operación crítica, su valor de ensanchamiento y apertura de la obra, hasta su resolución en lo Absoluto. A lo largo de sus páginas, Benjamin ofrece una preclara aproximación a los vínculos entre Fichte, Goethe y los románticos alemanes —Novalis y Friedrich Schlegel en particular. Pero su gran mérito, además de presentar los conceptos de naturaleza, mito y arte como altamente vinculables teóricamente, es su valor de anticipación. La inquietud por el lenguaje y el problema general de la exposición y el pensamiento conceptual aparecen aquí como magnífica prefiguración del importante empeño de Adorno en replantear la relación sujeto-objeto en el marco del idealismo hegeliano y su fallida dialéctica, así como su análisis de las condiciones de significatividad del lenguaje y la no-identidad en su *Philosophische Terminologie*. En lo que al *Trauerspiel* se refiere, la cumbre del texto es su reivindicación del procedimiento alegórico, ese trasunto, en el mundo de las ideas, de las ruinas y escombros de la naturaleza. Benjamin teje con fuerza poderosas conexiones entre alegoría y drama Barroco, por oposición a la tragedia clásica, tradicionalmente considerada la matriarca del género, y la concepción clásica del símbolo como genuino vehículo formal de la Idea.

Asimismo, esta edición ofrece al lector el lujo de acercarse al vital análisis benjaminiano de *Las afinidades electivas* de Goethe, en el cual no sólo plantea el carácter mítico de las fuerzas que el matrimonio retiene como figura jurídica y moral irrenunciable de la novela de Goethe, tanto en su apogeo inicial como, después, en su rápida aniquilación culpable por un amor imposible entre la resolución de Eduard y la belleza aparente de Otilie; también

sienta las bases de lo que en adelante considerará la verdadera tarea del crítico: “La crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte, y en cambio el comentario su contenido objetivo. La relación entre ambos la determina aquella ley fundamental de la escritura según la cual el contenido de verdad de una obra, cuanto más significativa sea ésta, tanto más discretamente e íntimamente ligado se encuentra a su contenido objetivo [...] Si, a modo de símil, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como un químico, el crítico como un alquimista. Mientras que para el primero sólo la madera y la ceniza resultan objeto de su análisis, para el segundo únicamente la llama misma contiene un enigma: el de lo vivo. Así, el crítico pregunta por la verdad, cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo vivido”¹. La llama de la obra tiene para Benjamin el valor irrenunciable de la pregunta por la tarea vivificante de lo vivo más allá de los límites de lo vivido, análogamente a cómo los contenidos originarios, que en la propia concepción de Goethe son puestos en la naturaleza aun a riesgo de no poder trazar sus límites, estarían *en el arte* y no antes de él. Se enfrenta así a la tendencia patente de la historiografía de la literatura de su tiempo a considerar la poesía como expresión de la vida del creador, esto es, en última instancia, a plantear, más específicamente y con más énfasis siendo precisamente Goethe el personaje objeto de estudio, que su principal obra fue su propia vida, como si de un héroe mítico se tratara.

Al potencial bruto de sus páginas es importante añadir que nos encontramos ante una edición excelente, muy cuidada y exhaustiva (notas orientativas del traductor muy pertinentes, citas relevantes respetadas en su idioma original, traducción íntegra con arreglo al original de las propias notas del autor, etc.) También encomiable es la homogénea, nítida y rigurosa traducción, por Alfredo Brotons Muñoz, de la terminología propia de la metafísica benjaminiana. Así, *Obras vol. I/Libro 1* de Walter Benjamin, en particular, y todo el proyecto general que rodea a su edición, suponen un hito editorial sin precedentes que habrá de ser recibido con el entusiasmo e interés que merece. Estas líneas han sido escritas ya con el segundo volumen, de un total de once, disponible para el gran público. Se trata de *Obras vol. II/Libro 1*, un texto capital cuya traducción ha llevado a cabo Jorge Navarro Pérez, entre otras razones, por mostrar íntegramente, por primera vez en nuestro idioma, la obra temprana de Benjamin. En resumidas cuentas, en lo que a la difusión y recepción de Benjamin se refiere, la edición de Abada ha conseguido, a modo de paradójica *promesse de bonheur*, que el tiempo de Benjamin en español no sea ya el tiempo vacío, mecánico y homogéneo de los relojes, sino el tiempo lleno, heterogéneo y discontinuo del calendario de la publicación de sus *Obras*.

Eduardo MAURA ZORITA

CRUZ CRUZ, Juan, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Pamplona, Eunsa (Colección Filosófica, nº 180), 2003, 348 págs.

Leimos esta obra en un pequeño y apacible balneario chileno sobre la costa del Pacífico, durante unos días de descanso. Dedicábamos allí las primeras horas de la mañana al pensamiento de Fichte, guiados por un autor tan autorizado en esta materia como Juan Cruz Cruz. Y seguramente nos acompañará por largo tiempo el recuerdo de esas horas intensas y silen-

ciosas, durante las cuales, a través de un grande y alto ventanal que daba al “mar océano” y a las montañas cubiertas de pinos, solíamos ver, de a ratos, un espectáculo que se nos antojaba todo un símbolo y que no por repetido dejaba de admirarnos día tras día: el de la luz del amanecer trabada en un combate sin cuartel con la niebla que lo había cubierto todo durante la noche... Fue en aquel retiro marítimo donde pronto advertimos que, quien desee comprender las facetas fundamentales del pensamiento fichteano, hallará en este libro, gracias también a las abundantes citas de la obra del filósofo, no pocas traducidas por primera vez a nuestra lengua, abundante pasto para el conocimiento histórico y para el ejercicio de la reflexión.

Con respecto al título del libro, para comenzar por lo más inmediato, cabe señalar que el giro “La subjetividad como manifestación del absoluto” no designa, como acaso podría pensarse, un “tema” entre otros dentro de la filosofía fichteana. Este estudio no pretende, en efecto, ceñirse a un asunto particular, guiado por una suerte de interés “puramente metafísico” que se atuviese sólo a una determinada porción de cosas dentro de la obra de un filósofo. El giro mentado quiere ser considerado, por el contrario, como cifra de la filosofía íntegra de Fichte. Y este libro de Cruz Cruz ofrece, en efecto, una exposición de conjunto del pensamiento fichteano en su articulación sistemática, aun cuando ésta no haya cobrado nunca “la forma de un bloque monolítico” (cf. pág. 33) y aun cuando el autor se limite a estudiar “sólo algunas determinaciones cardinales de la subjetividad” (pág. 34). Si bien el libro revela un marcado interés por el pensamiento especulativo, los aspectos antropológicos, los éticos y políticos, los religiosos y los estrictamente históricos han sido considerados con la debida atención, a partir de un conocimiento amplísimo y muy seguro de las fuentes (modernas, medievales, contemporáneas) y de los estudios fichteanos, de varios de los cuales (Döring y Wundt, entre otros) se reconoce agradecido deudor.

Bastará con reparar en lo exigua que sigue siendo, no obstante los trabajos publicados en las últimas décadas, la bibliografía fichteana en nuestra lengua, para comprender la gratitud con que un lector del mundo hispánico ha de recibir una exposición tan comprensiva del pensamiento de Fichte como ésta de Juan Cruz Cruz, quien tradujo hace ya más de treinta años dos textos capitales del filósofo – *El fundamento de toda la Doctrina de la ciencia 1794* y *La doctrina de la ciencia 1804* (Buenos Aires 1975) –, y cuyos desvelos por este autor lo acompañan desde entonces de manera ininterrumpida, como bien lo atestigua su larga lista de publicaciones. Es así como su meditada y fructífera frecuentación de la obra de Fichte ha acabado por alquitarse en este estudio que ahora nos presenta, donde la objetividad del discurso científico no logra ahogar ese sentimiento de noble simpatía que sabe despertar la maciza y fogosa personalidad del filósofo, con sus arranques de hombre heroico.

Si bien uno de los méritos señeros del libro reside en las virtudes pedagógicas y en la claridad general de la exposición, pronto se echa de ver que no ha sido concebido para la comodidad de los espíritus dispersos. Exige del lector, por el contrario, una concentración sostenida y una capacidad de abstracción algo inusual, en consonancia con la índole del pensamiento que se propone dilucidar, y ello a lo largo de las tres partes en que se divide el libro. La primera, “Subjetividad y objetividad” (págs. 39-132), presenta, de un modo singularmente diáfano y consistente, los elementos fundamentales de la metafísica fichteana, desde “la génesis del saber” (cap. I), hasta los “principios y categorías” (cap. III), pasan-

do por “los hechos de la conciencia” (cap. II). Todos y cada uno de los temas en que se subdividen estos capítulos – cuestiones tan batallonas como las de “la verdad y el fundamento”, “la verdad en la filosofía trascendental”, “evidencia y método”, “el imperativo categórico”, “la unidad de la filosofía fichteana”, “los principios supremos del saber”, “el saber teórico”, “el saber práctico” – están expuestos de un modo tan esclarecedor, según un esquema conceptual tan bien trazado, sin saltos ni digresiones innecesarias, y con un dominio tan cabal de la materia tratada, que, según nuestro leal parecer y entender, nada dejan que dese- ar.

Si cupiese hacer aquí alguna observación “crítica”, podríamos señalar, a propósito de lo expuesto sobre “La verdad en la filosofía trascendental” (pág. 44ss.), que Cruz Cruz mantiene la costumbre escolar de vincular a Kant con Descartes (pág. 46), como si la Filosofía Moderna no tuviese más inicio histórico que el cartesiano (véase nuestro artículo: “La cuestión del comienzo de la filosofía moderna. La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico” en: *Sapientia* 1999, 377-393), y como si el comienzo kantiano fuese sólo un calar más hondo, por así decir, en la comprensión de la subjetividad, y no el principio sistemático *sensu stricto* de la “Última Época” de la Metafísica, tal como desde hace más de tres décadas viene mostrándolo Heriberto Boeder (véase, por ejemplo, su *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980). Por otro lado, allí donde a propósito de “El fundamento y la conciencia” Cruz Cruz señala, con toda claridad por lo demás, la diferencia que media entre las posiciones de Fichte y de Schelling (pág. 90), un lector atento no dejará de advertir que un aspecto decisivo para comprender esa diferencia ha sido pasado por alto: la cuestión de la certeza (*Gewißheit*).

La segunda parte del libro, “Subjetividad y Absolutividad” (págs. 133-211), estudia “aquellos fundamentos que, verticalmente, hacen de la subjetividad humana una existencia que – frente al ‘subjetivismo’ – se sabe instada en su interior y, desde arriba, por el ser absoluto” (pág. 35). Para mostrar esto, Cruz Cruz da cuenta, primero (cap. IV) del modo en que Fichte concibe la relación entre el ser y la existencia, determinada esta última, metafísicamente, como “saber”. Esta cuestión le permite esclarecer cómo se articula de manera definitiva la “Doctrina de la ciencia” y en qué sentido ésta se comprende a sí misma como una forma del idealismo trascendental. Luego (cap. V), se plantea el tema del “acceso al absoluto”, desplegado de manera triádica a) en el “análisis” de la comprensión moderna, “ilustrada”, del “hecho religioso cristiano”, con la distinción de las iglesias: “joánica” y “paulina” (asunto que lleva a Fichte a “un abultado desacierto exegético”, pág. 165), b) en la “crítica al razonamiento teleológico” y c) en el examen de las dificultades que – más acá de la *Crítica de la razón pura* (!) – plantea la cuestión de “el origen del mundo”. Esta segunda parte se cierra con una larga disquisición dedicada a “La presencia del absoluto” (cap. VI), donde el autor examina la doctrina fichteana del “genio”, expuesta en *Sobre la naturaleza del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad* (1805) y en *El sistema del Derecho* (1812).

Si en la Primera Parte las ideas de Fichte no suscitan, de manera visible, al menos, reparos en el autor, éstos comienzan a tornarse audibles en la Segunda Parte – “Un clásico medieval podría advertir que Fichte se mueve entre la univocidad y la equivocidad, en un difícil pensar que no se tensa en la analogía” (pág. 149); “Fichte rechaza tanto el *creacionismo causal* como el *panteísmo* y el *monismo*, admitiendo un dualismo difícilmente asimil-

lable al analógico” (pág. 176); “La doctrina de la creación, tan perfectamente elaborada por el pensamiento clásico medieval, queda reducida por Fichte a...” (pág. 163) – y resuenan ya en voz alta en la Tercera Parte, titulada “Subjetividad e intersubjetividad” (págs. 215-315), donde Cruz Cruz estudia “los modos dinámicos que, según Fichte, la subjetividad tiene de lograrse en la tensión horizontal que la liga a los otros, en cuanto intersubjetiva e histórica” (pág. 35). Esta última parte es el lugar para exponer la concepción fichteana: a) del matrimonio y del Estado (cap. VII), b) de la historia y de su relación con el individuo (cap. VIII) y, c) de la muerte y la supervivencia (cap. IX).

Aun cuando la exposición procura mantener de principio a cabo el tono objetivo que corresponde a una monografía científica, no deja por ello de señalar con firmeza los flacos de la bibliografía – “es erróneo decir que Fichte separa abismalmente el derecho de la moral” (pág. 219) –, ni tampoco aquellas ideas del propio filósofo que considera indefendibles. Porque de pronto el lector advierte, no sin parva sorpresa, que la altura de la especulación no es óbice para que Fichte tropiece con varios y graves equívocos...

Así, por ejemplo, tras el examen de la concepción fichteana del “amor”, Cruz Cruz concluye que ésta mantiene “la normatividad moral-real del amor” en “un *limbo* de exigencia ideal” (el subr. es nuestro) ... “poniendo en claro peligro de ostracismo operativo la estructura personal del matrimonio” (pág. 246).

En cuanto a la política, Cruz Cruz se muestra no menos decepcionado: el soberano que se halla al frente del Estado, nos dice para resumir, “ha de ser necesariamente un autócrata (*Zwingherr*), con capacidad de tomar decisiones que van más allá del derecho establecido, pudiendo coaccionar a los ciudadanos para conseguir la libertad anhelada. Con este medio seguro, el [establecimiento del] ‘reino racional’ [en cuanto expresión de la vida divina en la comunidad] tiene que mostrarse como el verdadero fin de la historia [fruto de una misión histórica asignada por el destino – *risum teneatis, amici?* – a los alemanes], no siendo la historia otra cosa que la expresión progresiva de la manifestación divina, cuyo intérprete es dicho autócrata (...). El platonismo político del ‘rey filósofo’, con todas sus sombrías consecuencias, queda así reeditado para la modernidad.” (pág. 263).

En el “Epílogo” (págs. 317-331), el autor intenta justificar la necesidad de ocuparse, en nuestro tiempo, de Fichte, no sin oponerle una serie de objeciones referidas a “la subjetividad personal” y a “la subjetividad libre”. Los términos en que lo hace nos impiden guardar silencio frente a ellas.

Que la subjetividad sea pensada por Fichte como una manifestación del absoluto, es algo que no cuesta trabajo conceder. Pero de allí a sostener que la de Fichte es una “Filosofía de la subjetividad”, más aún, que hay “muchas filosofías de la subjetividad” (pág. 129), o bien que la de Fichte es una “filosofía de la identidad ontológica” (pág. 323), el trecho es muy largo. ¿Cómo aceptar que la unicidad del saber filosófico, la condición elemental de su científicidad, se esfuma en la pluralidad *indeterminada* de unas filosofías “de esto” y “de aquello”? ¿Es falso que “la filosofía no puede ser la opinión de un individuo” y que “la verdad que encierra es de índole supraindividual” (pág. 40)?

Las objeciones que Cruz Cruz opone a Fichte están hechas en nombre de un saber literalmente “anónimo” y determinado históricamente sólo *grosso modo*: “a los medievales jamás se les habría ocurrido...” (pág. 114); “para la filosofía clásica medieval no es tan simple este hecho” (pág. 105). Ese saber, cuya determinación conceptual no deja de ser, a lo

largo de toda la obra, un mero *suppositum*, es la luz que permite ver cómo Fichte cometió el desacierto, grave como pocos en un pensador de tantas luces, de hacer coincidir “en un todo confuso, la verdad *crisiana*, la verdad *filosófica*, la verdad *política* y la verdad *germánica*.” (pág. 326). Siendo ello así, ¿es razonable eso de que “sus planteamientos siguen urgiendo a la filosofía” (pag. 318)? ¿Cómo, si “la fuerza del razonamiento político-histórico de Fichte”, por ejemplo, “reside en una estructura triangular de germanidad, protestantismo y razón, sin cuya cohesión fenecer su propuesta” (pág. 328)?

Por otra parte, ¿nada supieron los “filósofos clásicos medievales” acerca del valor, de la posibilidad, del sentido de una obra *perfecta*, de un saber *perfecto*? ¿Son incompatibles el saber filosófico y la perfección? Cruz Cruz está tan persuadido de ello como el hombre de ciencia en su laboratorio, siempre confiado en la posibilidad de ese avance “aconceptual” del saber que se reduce al “poco más”, al “poco menos”. Por eso dice que hay toda una serie de puntos importantes para una filosofía de la subjetividad “que [¡todavía!] deben aclararse” (pág. 318) y que la filosofía tiene pendientes “varias tareas” (ibid.). ¿Cuál filosofía, nos preguntamos? Sea ella la que fuere, sus poderes han de ser, por decir poco, descomunales, si es que debe pensar “la percepción de la realidad, de lo trascendente o de lo absoluto *con categorías que amplíen los planteamientos de Fichte*” (ibid., el subr. es nuestro). Ampliar los planteamientos de Fichte... (seguramente para liberarlos de su vínculo “fatal” con el protestantismo y con destino histórico de Prusia). ¿Y qué ocurre con los planteamientos de Kant, o de Hegel, o de Schelling? ¿No necesitan, también ellos, ser ampliados? ¿A dónde debería conducirnos toda esta serie de ampliaciones, supuesto que se sepa de qué se está hablando?

¿No hay otra forma de entender nuestra historia filosófica, que la ya consabida, la de la conciencia inmediata, la que consiste en reducirla invariablemente a un *continuum*, a lo largo del cual se examinan siempre de nuevo los mismos asuntos? Creemos, sabemos, que otra forma hay, en efecto.

Al comienzo de su libro, al referirse a la rección “moderna” contra Hegel, representada por Feuerbach y Kierkegaard, Cruz Cruz se pregunta si la filosofía se agota efectivamente en Hegel (un autor acerca del cual reina un llamativo silencio a lo largo de su obra, donde apenas si se lo menciona un par de veces como al pasar). Y añade: “Es preciso lograr una intelección cabal de la historia del pensamiento filosófico.” (pág. 34) *Voilà!* De esto precisamente se trata. Pero ¿cómo se logra una “intelección” semejante? ¿Ampliando los planteamientos de tal o cual filósofo, aceptando y rechazando sus ideas en la medida en que nos resulten útiles para tal o cual tarea, o conteniéndonos, por el contrario, ante él, “dejándolo ser” en la unidad *epocal* de la historia ya consumada del “*amor sapientiae*”, tal como de un modo insospechadamente fructífero lo muestra la obra de Heriberto Boeder? Cruz Cruz no tiene por qué conocer a este autor, ni sería sensato de nuestra parte pedirle semejante cosa. Pero tampoco puede pedírsele, a quien lo conoce, que haga como si la novísima constelación del pensamiento logotectónico (expuesto en la ya citada *Topologie der Metaphysik*, en *Das Vernunftgefüge der Moderne*, en *Seditons*, en *Die Installationen der Submoderne*) no existiese.

Para resumir: allí donde Cruz Cruz se atiene a la exégesis de los escritos fichteanos, es mucho y muy sólido lo que su obra puede enseñarnos, por lo que resulta digna de un reconocimiento sin retaceos; allí, en cambio, donde *critica* a Fichte en nombre de “la *ratio natu-*

ralis”, o del “sentido común”, o de alguna posición filosófica del pasado, allí donde juzga acerca de la posición de Fichte en la Historia de la Filosofía, apelando a una comprensión escolar de la misma, diremos siempre para nuestro coleteo, y también a quien quiera escucharnos, que hay un modo más penetrante, más verdadero y más bello, puesto que más justo también, de comprender estas cosas.

Martín ZUBIRIA
Universidad Nacional de Cuyo-Conicet

G.W. Leibniz: The Art of Controversies. Translated and Edited, with an Introductory Essay and Notes by Marcelo Dascal, with the collaboration of Quintín Racionero and Adelino Cardoso. *The New Synthese Historical Library*, volume 60. Dordrecht: Springer, 2006, xllii + 516 pages.

Marcelo Dascal, profesor de la Universidad de Tel Aviv y reconocido leibniziano, es asimismo miembro fundador de la *International Association for the Study of Controversies* (IASC) y su actual presidente. Su libro presenta, en excelente traducción al inglés, una selección de más de 80 textos especialmente interesantes sobre el tratamiento racional de las controversias filosóficas, jurídicas y religiosas en un siglo XVII que es época de oro para la disputa erudita. Algunos de los textos son inéditos y, salvo excepciones, traducidos por primera vez al inglés. Cerca de la mitad pertenecen al volumen VI 4 de la Edición de la Academia, que recoge escritos filosóficos de Leibniz desde su llegada a Hanover en 1677 hasta 1690, el más fértil periodo de su trabajo como lógico. El volumen se completa con una extensa introducción y profusión de notas de gran erudición.

En un principio iba a llevar por título *Leibniz, el polemista*, un eco del seminario organizado por la *Sociedad Española Leibniz* impartido por Dascal en Madrid en 1992: *Leibniz, el polemista. Estrategias argumentativas y teoría de la discusión racional en Leibniz*. El libro se gestó en 1995 en el *Instituto de Estudios Avanzados* de la Universidad Hebrea de Jerusalén, pero buena parte del trabajo se realizó en Madrid en estrecha colaboración con el catedrático de filosofía de la UNED Quintín Racionero. Finalmente el profesor Adelino Cardoso desde la Universidad de Lisboa ayudó a completar la empresa. Se trata de la primera recopilación de textos sobre la pragmática leibniziana, otra concepción de la racionalidad desarrollada por Leibniz, diferente y poco conocida, por lo que su lectura contribuirá a perfilar su imagen como pensador. Frente al Leibniz duro que opera matemáticamente de la interpretación clásica de Louis Couturat en *La logique de Leibniz* (1901), hay un Leibniz que reconoce la insuficiencia de la sola lógica deductiva tradicional para lograr resultados prácticos que lleven a eliminar las en apariencia irresolubles controversias. Proyecta desarrollar y fundamentar una lógica de la argumentación de mayor alcance, si bien más débil deductivamente en comparación con la estricta lógica demostrativa ejemplificada en sus *Generales Inquisitiones*, pues sólo alcanza a obtener deducciones probabilísticas y presuntivas. Es lo que Dascal califica de razonamiento blando, según la expresión leibniziana *blandior tractandi ratio*, la otra razón que aporta un conjunto complementario de argumentos y métodos fértiles para solucionar problemas planteados en la *República de las Letras* y muy

especialmente relativos a las controversias religiosas. En efecto, añade una estrategia general de acuerdos básicos para superar las oposiciones doctrinales y avanzar en el proyecto de reunión de las iglesias. Un modelo de diálogo para la conciliación de las confesiones cristianas, de cuya posible solución teológica el optimista Leibniz estuvo siempre convencido, a pesar de los sucesivos fracasos. Como el sufrido con sus *Demonstrationes catholicae* del período de Maguncia, un proyecto de reunión de católicos y protestantes mediante una filosofía ecuménica, que constituiría el paso previo en su visión de una “gran Europa” culturalmente unificada.

La lógica jurídica representa una rama avanzada de esa nueva racionalidad blanda que el Leibniz doctor en derecho quiere desarrollar. Es el *ars rationis* de los juristas, maestros en una técnica de argumentación en la que interviene otro modelo distinto al de la demostración *more geometrico*, la teoría jurídica de la presunción, un mecanismo lógico de inferencia no conducente a una conclusión necesaria, muy utilizado por los juristas de los siglos XVI y XVII para obtener reglas procesales. Aunque no llegó Leibniz a elaborar ningún tratado lógico sobre la presunción, empleará esa base jurídica para dar forma a la disputa intelectual. No se trata aquí sin embargo del cálculo de probabilidades matemático que permite una axiomatización rigurosa, ya estudiado por Pascal en su análisis de los juegos de azar de su correspondencia con Fermat. Pues no hay cálculo posible que ponga límites a la infinita conexión de los fenómenos en una acción contingente. La probabilidad presuntiva o dialéctica es para Leibniz objeto de una estimación —*aestimatio*, otro concepto de origen jurídico— y no de un cálculo. Lo que aproxima esta cuestión de la presunción a la actual *lógica default*, que formaliza reglas de inferencia sin mencionar explícitamente todas sus excepciones. Leibniz hace uso de la tradicional metáfora legal de la balanza que inclina sin necesitar, distribuyendo asimétricamente el *onus probandi*, la carga de la prueba. Si bien no se busca cerrar una discusión estableciendo pruebas lógicas, sino evaluar argumentos midiendo el alcance y las consecuencias. Una investigación profunda y seria en un proceso dialéctico-retórico de persuasión necesita la presencia de objeciones, la presunción exige los contraargumentos. Sucede aquí algo parecido a la dialéctica del Talmud, las controversias entre los sabios para interpretar la ley, en donde según Maimónides resulta sospechosa toda decisión tomada por unanimidad.

Frente a Malebranche, que considera las controversias como molestias que perturban su tranquilidad para construir un sistema filosófico y a las que se lanza únicamente para proteger su propia reputación, pues las considera inútiles para la adquisición y el avance del conocimiento, Leibniz opina por el contrario que pueden conducir a resultados prácticos. Supo ver el increíble potencial heurístico de las hipótesis como método probatorio de muchas áreas del intelecto humano que escapan a una estricta demostración, lo que fue luego desarrollado sistemáticamente por Christian Wolff y sus discípulos. El racionalismo blando de Leibniz, frente al rígido de Descartes y Spinoza para quienes la experiencia empírica sólo tiene validez integrada en un sistema apriórico, produce paradójicamente un dinamismo en el conocimiento que es la esencia misma de la noción de progreso científico en la Ilustración. No hay límite para ampliar el edificio del saber, el horizonte inalcanzable de la doctrina humana. El fin último de la *Scientia Generalis*, profundamente pragmática, es el desarrollo e incremento de nuestro conocimiento y la perfección de nuestra mente con objeto de lograr el bien común y la felicidad humana. En Leibniz, que hizo suyo el lema de

Theoria cum Praxi, están íntimamente relacionadas la teoría y la práctica: el criterio último para el desarrollo teórico es su aplicación práctica.

El libro de Dascal es insustituible para quienes deseen abordar textos fundamentales como *De incerti aestimatione*; *De iudice controversiarum*; *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*; *De arte inveniendi in genere*; *Ad stateram juris de gradibus probationum et probabilitatum*, sin tener que someterse al arduo esfuerzo de su lectura en latín. En francés destacan también los textos: *La place d'autrui*; *Conversation du marquis de Pianese et du Père Emery eremite*; *Projet et essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes, et pour avancer l'art d'inventer*. Finalmente, es preciso mencionar la correspondencia de Leibniz, casi sin igual por su amplitud y contenido, aquí representada por buen número de ejemplos, entre los que destaca la genial carta a Gabriel Wagner, escrita en alemán, en la que expone su concepción de la lógica, y las cartas a Vincent Placcius, jurista del círculo de Hamburgo de seguidores de la obra de Joachim Jungius –autor de la *Logica Hamburgensis*, cuyo intento de formalizar las relaciones tanto interesó a Leibniz–, sobre la intención de reducir la jurisprudencia a sus elementos fundamentales.

Leticia CABAÑAS

ROVIRA, R.: *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, Madrid, 2006, 106 pp.

El *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz* publicado por Trotta ha sido compendiado por Rogelio Rovira, profesor titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. El profesor Rovira cuenta con una gran experiencia acerca del pensamiento de Leibniz. Sobre este autor ha publicado numerosos artículos, además de haber traducido alguno de sus escritos. Ha escrito también los siguientes libros: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant* (1986) y *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica* (1991). Es autor de numerosos trabajos, traducciones y ediciones de textos filosóficos acerca de temas principalmente metafísicos. También ha dictado cursos como profesor invitado en la Internationale Akademie für Philosophie en Liechtenstein y en Santiago de Chile.

Las dimensiones aproximadas del *Léxico* son 23 x 14,5 x 0,8 cm., cuenta con alrededor de las 100 entradas directas e indirectas, e incluye además de las definiciones de los conceptos básicos de la metafísica de Leibniz, sus divisiones metafísicas y las formulaciones de sus principios metafísicos.

Se trata de un léxico que refleja el espíritu de la obra leibniziana, no en vano, Leibniz puede ser llamado el “hombre de las definiciones”. Y ello, como el propio autor observa, no sólo porque sus proyectos de una característica y una enciclopedia universales le llevaran a elaborar larguísimas listas de ellas, sino también porque el filósofo permaneció siempre fiel a una máxima ya enunciada en su juventud: no aceptar ninguna proposición sin prueba, ni ninguna palabra sin definición. Por ello, al estudioso del pensamiento de Leibniz –y de la filosofía en general– habrá de resultarle útil disponer de un repertorio de las definiciones de

los conceptos metafísicos que el filósofo de Hannover dejó diseminadas en multitud de escritos de variadísima índole.

Todo ello convierte a este *Léxico* en un buen instrumento de trabajo para toda persona interesada en conocer la filosofía de Leibniz, o simplemente para todos aquellos que busquen una explicación puntual, pero válida, acerca de los diversos conceptos metafísicos de la obra de uno de los autores principales de la historia de la Filosofía. Una obra de estas características puede responder perfectamente a las necesidades del que requiera para sus inquietudes filosóficas una referencia comprensiva, tanto de las definiciones y conceptos, como del pensamiento del filósofo Hannoveriano, que conjugue amplio alcance, tamaño reducido y contenido autorizado. Otra de las cualidades del *Léxico* es que cada definición está dada por el propio Leibniz, es decir, está extractada de sus obras e incluye su formulación latina además de su referencia explícita, de esta manera el profesor Rovira elimina toda posibilidad de ofrecer al lector una interpretación errada. Tal circunstancia hace que sus entradas provoquen un verdadero interés para aquel que, en principio, sólo sentía mera curiosidad por ellas, incitando así al lector a profundizar en los escritos originales del filósofo.

Las definiciones son de dos tipos, aquellas que sólo contiene el término en cuestión y aquellas que incluyen sus clases, debido a eso su tamaño varía. Sin embargo, no debe juzgarse la importancia de un concepto por su tamaño. Muchas definiciones llevan a otras en un sistema de remisiones que da a la obra una estructura (informalmente) sistemática. Al consultar el *Léxico* obtenemos rápidamente una visión coherente del tema buscado que sugiere interesantes conexiones y su invitación a ser exploradas. De esta manera muchas de las definiciones recogidas constituyen tanto el punto de partida como de llegada de una multiplicidad de referencias cuya circularidad, como recíproco remitirse unas a otras, constituye la unidad nunca concluida de la filosofía misma. La lectura de una obra de estas características es cíclica, pues abre cada vez una multiplicidad de recorridos que depende de las necesidades o de las apetencias del lector. Un diccionario o un léxico es de las pocas obras en las que el autor no impone la tiranía de su voluntad, ni en la linealidad de sus temas, ni en la particularidad de sus términos, pues el objetivo esencial de este tipo de obras es que fije con el rigor específico del lenguaje filosófico el sentido de sus palabras, palabras éstas que han de ser fijadas con la precisión suficiente para ser coherentes con el resto de la filosofía del autor al que se refieren. Un léxico de Metafísica es el símbolo de la filosofía misma, el léxico del metalenguaje.

Esta obra se encuadra en la mejor tradición de léxicos y diccionarios españoles de filosofía, entre los que destacan el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel A. Quintanilla, el *Compendio de epistemología* dirigido por Jacobo Muñoz y Julián Velarde, o el *Diccionario de Filosofía* dirigido por Jacobo Muñoz Veiga. Obras como éstas son necesarias para la buena marcha de la filosofía en general y de la filosofía española en particular. Si bien ya no podemos seguir hablando del carácter marginal del español en esferas culturales diferentes a la literaria, estas obras hacen que no regresemos a la lamentable situación vivida por nuestro idioma hace tan sólo unas décadas.

Resulta evidente que al concentrar la filosofía gran parte de la diversidad del pensamiento humano, muchos de sus términos aglutinan una gran polisemia. Sucede también que

en los últimos tiempos gran parte de la filosofía académica se ha convertido en doxografía, y los planes de estudios han eliminado los manuales en favor de las antologías de textos. Tampoco debemos olvidar que la didáctica ha adoptado la costumbre de comenzar la casa por el tejado, cosa que se aprecia cuando en el primer curso de licenciatura se encuentra uno con un Heidegger o con un Rorty sin saber apenas nada de Platón y Aristóteles. Ante esta situación parece obvio que sea necesario el uso de herramientas que aclaren el contexto en que se dan los términos filosóficos, los autores y las escuelas. Evidentemente, este *Léxico* no soluciona por sí solo los problemas derivados de las circunstancias mencionadas, pero contribuye a llenar, en alguna medida, un vacío en los estudios leibnizianos.

Juan CANO DE PABLO

COLÓN, Ilia: *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y de la ley moral*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 284 pp.

La aventura intelectual de Kant a la que se refiere el título de este estudio no hace referencia únicamente a la aventura emprendida por Kant en el desarrollo de su filosofía, aventura que habría culminado con la *Crítica del Juicio* al conseguir una superación del abismo de las dos aplicaciones de la razón, al demostrar efectivamente que la razón es única y doble su aplicación. Fue ésta una lucha que sabemos que Kant expresamente se compromete a solucionar para completar, no sólo su sistema, sino para garantizar su virtud como filósofo. Esta lucha ha de ser por lo tanto tenida en cuenta en la lectura de su obra, pero como digo, no es sólo ésta la aventura kantiana a la que hace referencia el título, aventura que nos obliga a realizar una lectura histórica de su obra, ateniéndonos entonces a la maduración de las ideas en el transcurso del tiempo; la aventura es, sobre todo, según lo expuesto en estas páginas por Ilia Colón, una tarea propuesta a cada uno de los lectores, el lector se ve obligado a tomar un papel activo al enfrentarse, en especial, a la lectura de la *Crítica del Juicio*. Una lectura activa que se requiere para entender el desarrollo que nos lleva desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura* a la segunda, que nos obliga a integrarla dentro de la segunda *Crítica*, y que encuentra la culminación de su sistema en la *Crítica del Juicio*; que muestra, sí, un desarrollo del pensamiento kantiano, pero también una unidad de fondo, la preocupación de la que surge el sistema y de la que surgen también las contradicciones del sistema. La aventura es un reto por establecer una sólida base a la unidad tanto de la filosofía, como de la razón, unidad, al fin y al cabo, de la personalidad del sujeto-lector, del sujeto que piensa, sujeto, que se ha planteado el problema de buscar la fundamentación de esa unidad que esta exigiendo su conocimiento y su acción. Esta aventura nos lleva a no ser kantianos como encasillamiento cerrado de una escuela filosófica ya dada, sino a pensar una solución personal desde la propia exigencia de la vida. Toda solución que no salve esta unidad del sujeto es una falsa solución.

La propuesta de Ilia Colón es una muestra de la vida que surge del pensamiento del filósofo de Königsberg, es una propuesta fuerte y arriesgada, por ello también en algún momento no puede dejar de surgirnos la duda en el encadenamiento de las reflexiones que ligan a Kant con la concepción científica de la naturaleza a partir del siglo XX, pero de acuerdo o

no con las aportaciones del texto, no podemos dejar de afirmar que nos encontramos ante una invitación a la reflexión muy sólida, original y muy bien trabada.

Veamos algunas citas que dan cuenta de esa originalidad en un primer y básico acercamiento al texto. Comienza Ilia Colón introduciendo su libro con una cita de Kant: “El cultivo de las propias facultades naturales como medio para toda suerte de posibles fines es un deber del hombre hacia sí mismo”. Este primer texto de la obra nos muestra la exigencia de búsqueda de la unidad de las facultades, unidad referida a un fin propio, la propia integridad del sujeto, pues la interpretación a la que nos acercamos es ante todo teleológica. Esta búsqueda de la unidad será la aportación genuina kantiana al proyecto de la Ilustración.

La siguiente cita con la que Ilia Colón introduce su obra es un fragmento de Pascual Jordan, el teórico alemán de mecánica cuántica (1902-1980), esta cita sin duda nos sorprende por dos razones, la más evidente es por destacar una referencia a la física de los cuanta en un estudio dedicado a la fundamentación de la metafísica y de la ley moral en Kant, y por otro, en lo que se refiere a su contenido, por comprender la capacidad de una forma de reaccionar espontáneamente, según una “contemplación científico natural”, como presupuesto de la libertad de la voluntad. Esto acentúa desde el principio el interés de Ilia Colón por encontrar un hilo de unión entre todas las propuestas explicativas, casi se podría decir, acerca del sistema entero de la realidad. Este interés omniabarcador, en todo lo que tiene de loable, corre un riesgo, el de no conseguir efectivamente esa unidad del sistema que tiene como base, lo cual tendría como consecuencia el completo colapso de la realidad. Remitiéndonos al texto y como reflejo de ese interés omniabarcador, encontramos por ejemplo esta cita casi al final de la obra, una cita que da cuenta de una analogía de la que cabe preguntarse sino será tal vez forzada, aunque efectivamente, en el hilo de la argumentación de la autora, es una conclusión necesaria: “El no equilibrio como origen de orden se presenta ya, afirma Prigogine, como una de las premisas más generales que los científicos podemos formular en la actualidad. De forma análoga, en la estética kantiana, la no determinación conceptual de una obra de arte (...) pone igualmente el acento en los procesos subjetivos de autoorganización interna” (p. 255). Cita que tal vez no sea tan extraña cuando, remitiéndonos a la ciencia más cercana a Kant, nos fijamos en el modelo natural estético de las observaciones de Humboldt, sus descripciones dan lugar a representaciones científicas que más que esquemas de la naturaleza, nos remiten a representaciones del romanticismo alemán. La explicación se halla en que no es el interés en la explicación mecánica lo que mueve nuestra búsqueda de argumentación, sino el buscar una unidad de la naturaleza que haga posible nuestra experiencia de la misma. Nos hallamos en ambos casos ante la necesidad de dar cuenta de un sistema completo de la realidad, que confirme que los espacios no son neutrales, que están cargados de relaciones temporales que les otorgan un sentido.

Antes de seguir resaltando algunos de los puntos claves de la obra, y los problemas que trasluce, no se puede dejar de resaltar el valor de referencia bibliográfica que representa la obra de Ilia Colón, el recorrido abarca desde las interpretaciones clásicas kantianas, desmarcándose justificadamente de la escuela de Frankfurt, pasando por Heidegger, Gadamer, Deleuze, sin olvidar a los clásicos como Guyer o Paton, se detiene la autora especialmente en las aportaciones más actuales de Zammito. Pero no se puede pasar por alto la atención prestada a las aportaciones de los estudios en castellano, García Morente, Ferrater Mora, o los estudios más actuales de Pinillos, López Molina, Félix Duque, Mugerza, Adela Cortina, Jesús Conill o J. M. Palacios.

El interés que se halla detrás de este profundo estudio es ofrecer una solución a la antinomia entre naturaleza y libertad. Iliá Colón nos ofrece una solución al problema con una propuesta muy segura: la autora llega, a través de las aportaciones de la ciencia actual, a creer probada la libertad trascendental, a través de una prueba empírica de su realidad. Esto no habría podido ser expuesto en el siglo XVIII por carecer de un contexto de evolución científica adecuado. Prueba que, por otra parte, no se opondría al sistema kantiano, pues su posibilidad fue comprendida por Kant que estableció la condición de la posibilidad de tal explicación: el comprender la posibilidad de la libertad de una causa eficiente (cf. p. 49). Condición a la vez para encontrar un sentido a la contingencia fenoménica que nos muestra la naturaleza, un sentido que al reconocerlo por el trabajo de nuestro espíritu, nos pone en relación directamente con una instancia suprasensible como exigencia de tal posibilidad. Esta cita de la Introducción es una de las claves para guiarnos en la lectura de esta obra: “Desde el momento en que la ciencia contemporánea admite libertad y espontaneidad en la materia, podemos llegar a comprender la causalidad de una causa eficiente. De este modo, el concepto de la libertad trascendental cuenta con una contrapartida empírica, al poderse llegar a comprender este concepto en términos físicos” (p. 27). Esa relación de la tercera crítica con la ciencia actual es tan fuerte, que se llega a afirmar, tomando las palabras de Werkmeister: “Con esta línea de razonamiento, ‘Kant había abandonado la posición de Newton y se había movido hacia una concepción de relatividad universal que culminó con la teoría general de Einstein’” (p. 67).

De esta forma parece que Kant habría legado una constatación más convincente de la unidad de su sistema, de haber conseguido animar la materia con la libertad de los elementos de los sistemas disipativos, acorde con la intencionalidad de una técnica de la naturaleza. Esta interpretación es la que abre la posibilidad a una crítica de estas aportaciones al tener que resituar, en contrapartida con la interpretación más clásica, el lugar de lo empírico y de las posibilidades *a priori* de la experiencia.

Este estudio es en su desarrollo un continuo lanzar puentes entre los diversos ámbitos de la investigación, de la naturaleza a la libertad, de la ciencia a la filosofía, entre el entendimiento y la imaginación, entre el mecanicismo y la finalidad, y muy relevante es la vinculación entre lo apriórico y lo empírico. Iliá Colón se pone del lado de los autores que “dan razón de la facultad de conocimiento apriorístico en términos de un *a posteriori* evolutivo constituido en la filogenia” (p. 241). Es consciente la autora de la problemática que encierra esta propuesta, y no elude el asunto de plantear el significado justo de lo *a priori* y lo ganado por la experiencia. Pero no menos importante al respecto es la consideración de la realidad según una base esencialmente material, si lo real descansa sobre lo material, “lo espiritual es en la evolución una propiedad sistemática nueva, una función cerebral específica” (p. 73). Colón asume la tesis de Makkreel según la cual “la vida orgánica y la vida de la mente para Kant constituyen un verdadero continuo” (p. 74), teniendo en cuenta este supuesto el hecho de ofrecer una fundamentación empírica a la libertad trascendental parece inevitable.

No pecamos en insistencia al recalcar de nuevo la importancia de la exigencia de una unidad del sujeto pues “el primer paso para franquear el abismo entre naturaleza y libertad consiste en lograr la unidad del hombre consigo mismo” (p. 145). Si la *Crítica del Juicio* nos ofrece la posibilidad, a través de los juicios reflexivos, de tender un puente entre enten-

dimiento y razón, entre las dos primeras críticas, no puede esto realizarse sin una previa unión también entre los dos ámbitos de la crítica del juicio, entre la teleología y la estética. El juicio reflexionante, propio de ambos ámbitos, nos acerca a una comprensión de la naturaleza sin concepto y sin síntesis categorial, se hablará por el contrario de una ‘sinopsis del sentido’ que requiere una relación temporal de simultaneidad, no sucesiva. Este requisito en ambos tipos de juicios reflexionantes, es su punto en común, una experiencia temporal de lo que no puede ser conceptualizado es lo que nos colocará fuera de las apariencias y dentro de la esfera de una experiencia de la unidad del hombre frente a la diversidad de lo que se le opone como fenómeno.

El problema con el que se topa Ilia Colón al final de su obra va más allá de la relación entre ciencia y filosofía, admitido su hilo argumentativo, llegaremos a la integración completa del sujeto humano; integración que reposa sobre la base de una experiencia del tiempo según la simultaneidad exigida, ahora, en términos poéticos:”¿Qué hubiera sido de los Argonautas sin la Ira de Orfeo? ¿quién habría marcado la cadencia del remo? (p. 272).

Laura HERRERO OLIVERA