

ciente del contenido de nuestro libro. Por mi parte, sólo tengo que añadir que, a mi juicio, Palacios, sin proponer ni compartir ninguna interpretación especial, ha escrito un libro iluminador, de extraordinaria precisión y claridad, sin duda sus virtudes más evidentes. En torno a un esquema sencillo y riguroso se desarrolla una argumentación ascética, ceñida siempre a lo esencial, sin ir jamás más allá de lo necesario y sin concesiones a la erudición, escrita en un estilo sobrio y contenido, que sabe evitar la reiteración y prolijidad usuales en este tipo de trabajos.

En cuanto al contenido, por más que comparta su tesis fundamental, no puedo por menos de ponerle un reparo: no haber examinado con mayor detenimiento el problema de la constitución de la objetividad. Palacios se acoge a la interpretación más plausible, pero sin entrar en pormenores. Parece como si se conformara con mostrar la decisiva importancia del tema para la teoría de la verdad, obviando, de propio intento, sus radicales dificultades. Tal vez por ello ha recurrido a los «Prolegómenos» más que a la «Deducción trascendental», verdadero laberinto de la *Crítica de la razón pura*. Con ello, la complejidad y riqueza de aspectos del problema de la objetividad apenas son tocadas. En su descargo podría aducirse que un tratamiento suficiente de este problema requeriría un libro entero o, cuando menos, una atención tal que iría en detrimento de la sencillez y elegancia de la construcción. Pero, aun así, dado lo esencial de este punto para la argumentación general, se echa en falta el análisis que fortalece la interpretación ofrecida, que parece, así, poco matizada.

Pero hay en el libro un conjunto de valores —tal vez a otros se les antojen disvalores— que me resultan especialmente atractivos. Un modo directo e inmediato de enfrentarse con los problemas, una ausencia de comparaciones con otras filosofías e incluso de referencias a las múltiples interpretaciones kantianas, una ausencia también de largos y técnicos comentarios de textos, hacen que este libro se aleje un tanto de los cánones imperantes en los estudios académicos y justifican el calificativo de inusual que le daba al comienzo. Pues esas características apuntadas manifiestan, a mi modo de ver, un valor: recordar que la confrontación fundamental que debe buscar un pensamiento son las cosas, no otras filosofías ni otros libros. Por ello, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad* es obra de filosofía, no de historia.

RAMÓN RODRÍGUEZ

UREÑA, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Kant, predecesor de Marx y Freud. Tecnos, Madrid, 1979, 151 págs.

El interés que nuestros medios universitarios han puesto en la figura de Kant se ha venido agravando de forma inusitada en los últimos años. Junto al aluvión de obras traducidas¹, algunas de ellas no sabemos siguiendo qué criterio o criterios, han aparecido tres obras escritas en castellano, y además por pensadores españoles, que merecen ser destacadas: *Religión e historia en Kant*, de Francisco Javier Herrero, Madrid, 1975; *Kant. De la ilustración al socialismo*, de Cirilo Flórez Miguel, Salamanca, 1976, y la obra de Ureña, de la cual nos vamos a ocupar aquí. Las tres obras tienen en común el centrar su estudio

¹ Entre otras obras han sido publicadas las siguientes: Strawson, P. F., *Los límites del sentido*. Ensayo sobre la «Crítica de la razón pura», de Kant. Trad., C. Thiebaut. Revista de Occidente. Madrid, 1975; Hartnack, J., *La teoría del conocimiento de Kant*. Trad., C. García y J. A. Llorente. Ed. Cátedra. Madrid, 1977; Körner, S., *Kant*. Trad., i. Zapata Tellechea. Alianza Universidad. Madrid, 1977; Bennett, J., *La «Crítica de la razón pura» de Kant*. 1. «La analítica». Trad., A. Montesinos. Alianza Universidad. Madrid, 1979.

sobre la parte más olvidada del pensamiento de Kant, a saber: la *Filosofía de la Historia y de la Religión*, y su tercera crítica, la *Crítica de la facultad de juzgar*.

La obra de Ureña es un intento —suficientemente conseguido— de poner de relieve la importancia y actualidad de los mal llamados «escritos menores» de Kant, básicamente los referentes a su filosofía de la historia. Siguiendo el modelo kantiano de entender la historia como una reconstrucción, el autor lleva a cabo una inteligente reconstrucción de la filosofía de la historia de Kant, la cual, al estar configurada desde nuestro momento actual, es una recreación de las posibilidades de la teoría kantiana. El punto de vista desde la que ésta se lleva a cabo es la posibilidad de entender la filosofía de la historia de Kant como una verdadera *Teoría crítica de la sociedad*, es decir, como «una reflexión teórica sobre la historia de la sociedad humana con el interés práctico de influir en ese mismo proceso histórico que analiza» (pág. 146).

Enmarcada en un programa de investigación mucho más amplio², mediante el cual el autor «pretende alentar desde la *teoría* una *praxis* humanizadora de una sociedad estremecedoramente irracional e inhumana; de una sociedad tan cargada de vicios que, como escribía Kant, nos obliga a apartar de ella los ojos con horror "para no cargarnos con un vicio más, a saber: el del odio a la Humanidad"; de una sociedad que, capitalista o comunista, ha producido y sigue produciendo los medios de su total exterminación» (pág. 14), esta obra es un intento de «descubrir en el pensamiento filosófico-histórico, filosófico-religioso y socio-político del gran filósofo de Königsberg las líneas maestras de un tipo de pensamiento que, sobre Hegel, Marx y Freud, culminó en nuestro tiempo en la *Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt* (Horkheimer, Adorno, Marcuse y, todavía más recientemente, Habermas)» (pág. 13).

Partiendo de estas premisas, el resultado no puede ser más satisfactorio: Kant con su *Filosofía de la Historia* no sólo se adelanta a Marx y a Freud, sino que su teoría tiene en estos momentos bastante más actualidad que la de sus sucesores. En efecto, Ureña, tras su reconocimiento de los avances que ha supuesto en la historia del pensamiento socio-político la teoría marxista de la historia, observa cómo Marx, con su «interpretación objetivista» del desarrollo de la sociedad humana, puso las bases para la aparición del dictador despótico y opresor, para la aparición del «ídolo sediento de sangre» (pág. 149). De igual modo Freud, con su teoría de la cultura, al afirmar que la agresividad es una de las piezas fundamentales de la Humanidad y que lo único que podemos hacer los humanos es suavizarla, puso su doctrina en el «resbaladero del conformismo pesimista y del individualismo retirista» (pág. 150). Así, Freud cierra las puertas a la esperanza de la realización social, poniendo en su lugar la búsqueda del placer animal a través de las drogas, el alcohol, el sexo... Ante este panorama, sigue siendo actualmente Kant la única postura racional y coherente con una realización social y política. Volvamos, pues, a Kant y con él llevemos a cabo los ideales de la Revolución francesa. El cómo realizarlos es lo que nos va a explicar Ureña a lo largo de toda su obra.

La tesis que mantiene el autor es la siguiente: la filosofía de la historia de Kant se continúa en su filosofía de la religión, siendo la moral el punto de unión de ambas. La meta del pensamiento kantiano es la implantación de la «Paz perpetua» (*ewige Friede*), pero el punto de partida no puede ser más adverso: la filosofía de la historia nos muestra que el hombre en su comportamiento cotidiano se rige por la insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*). De ella se sirve la Naturaleza para la realización de sus planes: «La Na-

² En esta misma Editorial el autor ha publicado ya otros tres estudios: *Karl Marx, economista*; *La teoría de la sociedad de Freud*; *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada.

turalidad se ha servido de la irreconciliabilidad de los hombres, y de las grandes ciudades y Estados formados por ellos, como un medio para llegar a un estado de tranquilidad y seguridad dentro del antagonismo inevitable» (*Idee Geschichte*, A 398; cit. Ureña, pág. 41). Las guerras son necesarias para realizar el ideal de paz perpetua. Gracias a la insociable sociabilidad, y sólo por medio de ella, es posible el progreso científico-técnico-económico y el progreso legal.

Sin embargo, esta categoría no puede explicar ni realizar el progreso moral. Para que éste se dé es necesaria otra pieza fundamental del pensar kantiano, a saber, la idea de *Ilustración*. Cada hombre debe convertirse en un ser ilustrado y, en consecuencia, en un crítico de la sociedad en general y de la religión en particular. Hay que realizar su ideal —*Sapere aude!*— y únicamente en ese momento aparecerá el hombre libre que actúe única y exclusivamente guiado por los intereses de la razón. Para Kant la ilustración es la verdadera crítica de la religión. Gracias a su crítica, la religión puede pasar de ser *estatutaria* —fe eclesiástica, superstición, conjunto de doctrinas reveladas puramente casuales para nosotros— a ser *moral* cuyas doctrinas van unidas a la «conciencia de necesidad y son para nosotros cognoscibles *a priori*» (p. 71). En este sentido, ilustración religiosa e ilustración moral coinciden; es más, la ilustración religiosa aparece como la condición necesaria de la ilustración y transformación política. Precisamente serán los cristianos ilustrados los verdaderos ilustrados, ya que el Cristianismo tuvo la enorme fortuna histórica de encarnar desde el principio la verdadera religión moral.

Establecidas las bases del progreso moral, Kant encuentra en el hombre una disposición moral (*moralische Anlage*) en continua lucha con su insociable sociabilidad, fuente perenne de corrupción moral. Ante esta dualidad, Kant, obviando la cuestión de si el hombre obra mal por naturaleza (*Beschaffenheit*), se interroga por las condiciones de posibilidad de una conducta moralmente reprochable. La conclusión a la que llega es que el hombre está inclinado al mal por anteponer su egoísmo a la buena voluntad, pero buscar la causa de ello es algo completamente infructuoso, ya que ello es un misterio «insondable (*unerforschlich*), incomprendible (*umbegreiflich*) para nuestra razón» (pág. 88). Sin embargo, pese a los odios, pese a los desastres, pese a las guerras, pese al desarrollo de la insociable sociabilidad en todos sus órdenes, queda aún una esperanza. La disposición moral del hombre no está lo suficientemente corrompida como para no tener capacidad de realizar buenas obras, ya que el hombre sigue conservando el germen del bien y con él la posibilidad de la conversión. Esta única y exclusivamente puede venir producida por una revolución íntima que sólo puede ser concebida con la ayuda de Dios, de la cual el hombre se tiene que hacer merecedor mediante un *comportamiento libre*.

Si reparamos en lo dicho hasta ahora, nos daremos cuenta de que hemos puesto las bases para el surgimiento de un hombre libre capaz de realizar *el bien*, pero ¿cómo es posible el tránsito del individuo a la especie?, ¿cómo es posible el paso del individuo inclinado a realizar el bien a una sociedad cuyo ideal sea su «realización» y no su «destrucción»? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de tal cambio? En la solución a esta cuestión Kant se adelanta a Hegel: «Si quieres educar éticamente a tu hijo, hazle ciudadano de un Estado de leyes buenas.» En efecto, la disposición moral no es algo que se desarrolle aisladamente en el interior de los corazones individuales, sino que su crecimiento y desarrollo sólo es posible en el seno de una sociedad justa, es decir, de una sociedad que esté basada en el establecimiento de una *constitución legal justa*. Aquí es donde aparece la importancia que da Kant a los gobernantes. Son ellos los que tienen la gran misión de proporcionar al pueblo una constitución democrática. La Revolución francesa representó para Kant el ideal más grandioso de esta concepción (pág. 105).

Ante estas reflexiones Ureña nos hace notar que el reproche hegeliano en orden a la radical separación kantiana entre *moralidad* —perteneciente a la esfera propia de la intimidad de los individuos— y *legalidad* —referida a la esfera de las acciones públicas— no tiene sentido, ya que la constitución legal de una sociedad tiene que estar basada en la disposición moral de sus individuos, y la realización práctica de ésta tiene como condición necesaria la existencia de aquélla. En definitiva, «la realización del todo legal sólo es pensable como realización a la vez de un todo moral» (pág. 124).

En resumen, un buen libro sobre un tema importante. Su lectura se va a hacer casi imprescindible para todos aquellos que deseen acercarse a ese elenco de problemas que constituyen el pensar crítico-reflexivo-trascendental.

ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA

COLLI, G.: *Después de Nietzsche*. Trad., C. Artal. Ed. Anagrama. Barcelona, 1978. 157 págs.

Entre todas las voces que hoy pretenden monopolizar el tema Nietzsche, ésta merece ser escuchada en silencio y atentamente. Acaso porque entre tantos cuchicheos y altisonantes tonos, entre detractores que con frecuencia olvidan intencionadamente y defensores demasiado contentadizos, esta voz surge serena y clara con el único fin de hacer justicia, con la recta exigencia de dialogar con Nietzsche en su propio lenguaje. El lugar es el mismo que antes ocupó Nietzsche. Sólo el tiempo es distinto. Y, para ser fieles al espíritu que anima esta obra, precisemos: sólo el tiempo ha transcurrido. Ese flujo temporal es justamente el que permite la distancia adecuada, la perspectiva ideal para emitir un juicio justo. No es otra la pretensión de Colli cuando afirma que «deben remitirse a la justicia de la posteridad todos los que hablan a su presente con auténtica dureza» (pág. 11).

Sin preámbulos ni justificaciones previas, sin presentaciones desafortunadas, Nietzsche será abordado como sólo puede serlo un pensador de sus características: con dureza y sin benevolencia. La oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, la concepción del tiempo y la función de la filosofía son, entre otros muchos, temas polémicos en el pensamiento de Nietzsche que Giorgio Colli retoma y discute y sobre los que concretamente merecería la pena incidir.

La oposición entre Apolo y Dionisos se contempla aquí desde una perspectiva diferente: la exaltación, el furor, la ebriedad, la superación del individuo, constituyen la manifestación clara de Apolo. Dionisos no es, por tanto, la explicación última, la razón de ser de Apolo, sino, contrariamente, su manifestación y su apariencia. La distancia entre esas dos divinidades y su aproximación definitiva y final es lo que Nietzsche ha olvidado o no llegó siquiera a sospechar. Con el propósito de probar esa aproximación, Colli recurre a la procedencia etimológica del término «mántica» y descubre su emparentamiento con el término «manía». El arte de la adivinación propio de Apolo descende, por tanto, de la locura. Platón en *Fedro* sugiere que esta «manía» apolínea está íntimamente ligada a la «manía» dionisiaca de la orgía y de los misterios. Otro diálogo de Platón, *Timeo*, distingue claramente entre la actitud del hombre adivinador, carente de consciencia, y la del profeta, intérprete de los enigmas divinos a los que confiere una significación. Aquí comienza a perfilarse la figura de Apolo. Apolo es el dios del enigma, del desafío, del reto. Es el dios terrible, lejano, vengativo, cuyas armas son los pensamientos. Este dios que «hiere desde lejos» utiliza el *logos* como arma suprema de la violencia, «la flecha más perfecta lanzada por el arco de la vida» (pág. 28).

La deficiencia intuitiva de Nietzsche radica, según Colli, en no haber estable-