

hecho, la experiencia estética proporciona al hombre una «intuición completa de su humanidad», que es, según afirma Schiller, «símbolo del cumplimiento de su determinación y representación de lo infinito» (pág. 225). Lo estético es justamente aquello que delata la íntima unidad de la naturaleza humana, pues, como ya Kant había sostenido, sus leyes nacen del misterioso acuerdo entre las dos facultades, en principio contrapuestas, que constituyen el carácter dual de la naturaleza humana. La experiencia estética moviliza indiferenciadamente, a la vez que armoniza, la totalidad de nuestras facultades sensibles y espirituales. En la experiencia estética: el impulso formal y el impulso sensible se funden y desaparecen en un tercer impulso, el «impulso de juego»; sensibilidad y razón se aglutinan y alumbran la «facultad de las ideas»; la ley de la necesidad y la ley moral se neutralizan mutuamente y dan lugar en su recíproca desconexión a una «libertad» que no es ya la libertad moral y que constituye la expresión más pura y acabada de la interna armonía de la naturaleza humana.

En lo estético el espíritu humano se encuentra consigo mismo y la belleza se convierte en prueba de su interna unidad. De hecho, la reconciliación entre razón y sensibilidad sólo alcanza su cumplimiento en la experiencia estética, porque sólo en ella sensibilidad y razón desaparecen como tales. La experiencia estética es para Schiller el modelo de la reconciliación y el desenvolvimiento pleno de las facultades humanas, que históricamente no puede llegar a completarse en el tiempo. La experiencia estética, justamente al desconectar el tiempo, constituye el momento ideal que anticipa la consecución de esa plena humanidad y es, por ello, la experiencia más privilegiada que le cabe a un ser humano.

Abundando en la importancia fundamental de la experiencia estética, Schiller defenderá también que el hombre «sensible» sólo se hace «racional» si se hace previamente «estético» y que, del mismo modo, el carácter social del hombre y el sentimiento más elevado que es capaz de experimentar, el amor, requieren inevitablemente de la mediación de lo estético.

Para terminar, me gustaría subrayar el acierto de los autores de esta edición, no sólo al traducir —y bien— a Schiller, sino al traducir juntas estas dos obras que se complementan perfectamente, pues nos proporcionan una visión estética de la naturaleza (*Kallias*) y una visión estética del hombre (*Cartas*). Me parece también digno de resaltar que ello haya sido posible gracias al esfuerzo editorial de Anthropos y la colaboración del Ministerio de Educación y Ciencia, y esto último a pesar de que Schiller afirme que la corrupción del Estado no ha de hacernos esperar de él que contribuya a la educación estética del hombre.

Javier GARCÍA GARCÍA

SCHELLING, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetivos con ella relacionados* (edición bilingüe), traducción, introducción y notas de Helena Cortés, Arturo Leyte y Volker Rühle, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, 326 págs.

Se está produciendo en la actualidad una verdadera renovación de los estudios sobre Schelling al hilo del interés creciente que, en general, el Romanticismo alemán despierta hoy. Después de un largo periodo en el que casi exclusivamente la primera filosofía de Schelling (la que Hegel había conocido e integrado como parte de su siste-

ma) había merecido la atención de los historiadores y estudiosos, la investigación contemporánea se vuelve resueltamente hacia el resto de la producción schellingiana que había permanecido, hasta no hace tanto, prácticamente desconocida. A la luz de esta última filosofía de Schelling incluso las primeras obras del filósofo han adquirido significados nuevos, pudiendo percibirse en ellas, más allá de la influencia de Fichte, una profunda originalidad. En este contexto, el mayor interés de las *Investigaciones...* radica probablemente en ser uno de los escritos en que mejor se capta la transición de un periodo a otro. En efecto, la elaboración de esta obra está marcada por un conjunto de acontecimientos externos que no es posible dejar de notar: la ruptura de Hegel y el encuentro con Baader, el descubrimiento de J. Boehme, el abandono de la enseñanza y la instalación en la católica Baviera. Y al azar de estas circunstancias viene a añadirse la presión de ciertos problemas internos derivados del planteamiento de la primera filosofía de Schelling.

A primera vista, en este libro de 1809 Schelling parece recoger y profundizar lo tratado en el opúsculo *Filosofía y religión*, de 1804, en el que, en respuesta a un escrito de Eschenmayer, se ofrecía un desarrollo esquemático de la condición de la existencia finita utilizando la noción platónico-cristiana de caída, al mismo tiempo que se abordaba el tema del acceso filosófico a los misterios religiosos. Sin embargo, lo que en realidad ofrece este libro de 1809 es toda una revisión general del sistema del idealismo trascendental hasta ese momento sustentado por Schelling. En esta revisión, el sistema del idealismo es el sistema de la libertad, puesto que el principio de su formación, la idea, es ahora concebida como libertad. El fundamento del ser es la representatividad del ente, ella misma representada. De este modo, la idea significa aparición de sí a sí mismo del ente en el saber absoluto. La idea absoluta es lo que abraza todo en sí y lo retiene, pues se transforma en lo que tiene de más libre, siendo esa simplicidad lo que tiene de primera inmediatez y universalidad. Por lo tanto, lo que Schelling hace, en relación a Fichte, es integrar en la filosofía del idealismo un realismo de la naturaleza como poder que tiene su consistencia propia como vida y libertad. Y es este concepto idealista, esta interpretación del ser como ser libre, la que inaugura el realismo de la filosofía de nuestro tiempo. Ser en general quiere decir ser en sí, querer, querer pura y simplemente. La voluntad es el ser primordial: tal es el resultado de concebir el ser a partir de la idea.

Heidegger ha propuesto una interpretación de este pensamiento de Schelling preguntándose por la cuestión central del sistema, o sea, por la elaboración de una metafísica de la subjetividad, y planteando, por tanto, el problema de una ontoteología que ilumina el tema de la libertad humana como poder del bien y del mal. La conclusión de Heidegger presentará un Schelling como representante de una de las más grandes tentativas para encontrar un pensamiento más inicial que la metafísica, el pensamiento de la historia del ser que permite experimentar al hombre algo totalmente otro. Las cuestiones antropológicas y religiosas tratadas también en el libro —el misterio del mal, la «tenebrosa naturaleza de Dios, la caída como levantamiento y rebelión, la nada activa del libre albedrío, la tragedia de la ambigüedad humana— no abandonarán ya el horizonte del pensamiento de Schelling. Y es que la evolución que este libro supone es la de toda una época, evolución que se fija aquí en el pensamiento. El lenguaje está endurecido por la áspera polémica contra la «sabiduría hindú» de F. Schlegel, una actitud de combate que se agravará tres años más tarde en la invectiva contra Jacobi.

Resulta, pues, muy oportuna esta edición de una de las cimas alcanzadas por el pensamiento de Schelling en el curso de su larga evolución, y de una de las obras más importantes para comprender las perpetuas transformaciones que tienen lugar en el

movimiento idealista-romántico alemán. Todos aquéllos que se interesen en este horizonte del pensamiento estarán, sin duda, agradecidos a los editores por haber ofrecido, junto al texto original, una versión a la vez literal y elegante de esta hermosa obra.

Diego SÁNCHEZ MECA

LEIBNIZ, G.W.: *Escritos de dinámica*, estudio preliminar y notas de J. Arana Cañedo-Argüelles; traducción de J. Arana y M. Rodríguez; Tecnos, Madrid, 1991, LVII + 130 págs.

Componen el presente volumen varios escritos próximos en su redacción a la fecha en que el propio Leibniz eligiera el nombre de DYNAMICA para titular un trabajo, que nunca vería su conclusión, previamente titulado *De potentia et legibus naturae corporeae*, y que el mismo autor calificó de «experimento de una nueva ciencia». Su lectura nos permite asistir a una buena parte de la trayectoria recorrida por Leibniz en el campo de la Física; concretamente, desde su ataque definitivo a la mecánica cartesiana hasta la exposición de su teoría de la acción motriz.

El primero de estos trabajos, *Breve demostración del memorable error de Descartes y otros sobre la ley natural...* (1686), pone de manifiesto que Descartes y los cartesianos no acertaban en el cálculo al que es preciso someter el movimiento para obtener el equilibrio entre causas y efectos mecánicos. Según Leibniz, «hay una gran diferencia entre la fuerza motriz y la cantidad de movimiento, de tal manera que la una no puede ser estimada por la otra [...]. Con lo que se muestra cómo debe ser calculada la fuerza a partir de la cantidad de efecto que puede producir [...]; pero no a partir de la velocidad que puede imprimir a un cuerpo» (pág. 6). Algunos cartesianos replicaron a la crítica leibniziana y a sus planteamientos: en septiembre de 1686, el abate François de Catelan publica un artículo en las *Nouvelles de la République des Lettres*, «donde se muestra al Sr. G.G.L. el paralogismo contenido en la objeción precedente» (pág. 9). En su contestación, aparecida en esa misma revista en febrero de 1687, escribe Leibniz que «en lugar del Principio Cartesiano se podría establecer otra *Ley de la naturaleza* que considero máximamente universal e inviolable, a saber, *que siempre hay una perfecta Ecuación entre la causa plena y el efecto entero*. No solamente dice que los efectos son proporcionales a las causas, sino además que cada efecto entero es equivalente a su causa. Y aunque este axioma sea completamente metafísico, no deja de ser de los más útiles que se puede emplear en Física y proporciona el medio de reducir las fuerzas a un cálculo geométrico» (pág. 19). A la contrarréplica de Catelan responde Leibniz con un texto cuya traducción se ofrece asimismo en las págs. 26-29, que cierran el apartado I, dedicado a «la polémica de las fuerzas vivas». Conviene advertir que en el fondo de toda esta polémica subyace el debate en torno al problema del choque, convertido en el referente central y más cuestionado de cualquier discusión en la física postcartesiana. Leibniz, en su primer artículo, hace constar que «el célebre autor de la *recherche de la Verité* ha visto bien algunos errores del Sr. Descartes en estas materias, pero, como presuponia la máxima que rechazo, ha creído que de las 7 reglas cartesianas la 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, 3.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> eran verdaderas, mientras que sólo es sostenible la 1.<sup>a</sup>, que es manifiesta por sí misma» (pág. 20). Nuestro autor está adelantando aquí la crítica que, años después, en sus *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, de 1692, realizará a las siete reglas que Des-