

RIVERA DE ROSALES, Jacinto: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1993, 309 pág.

Como el propio título indica estamos ante una lectura metafísica de Kant. Y metafísica en el sentido de considerar la obra de Kant como una respuesta al problema del ser, si bien no ya en los términos prekantianos, dogmáticos. En realidad lo que definiría la metafísica kantiana, el punto de partida que indaga el autor en el libro, es una nueva consideración del ser y de la realidad, y en la que ambos, ser y realidad, realidad en sí, descansan en lo práctico. Este enfoque nos aproxima, como se pone de manifiesto en distintos momentos del libro, algunos de ellos decisivos, a la lectura fichteana de Kant, y en muchos aspectos también a la de Schelling. Por ello la obra, además de un excelente estudio-interpretación de la obra de Kant, es también un valioso instrumento para acercarse al fenómeno idealista. En distintos lugares dialoga el autor con las interpretaciones contemporáneas de Kant, siendo especialmente importante el tratamiento que da a la cuestión de la cosa en sí. A ella se dirige como a un horizonte a lo largo de toda la obra, y esa cuestión es, como se sabe, una de los problemas claves en torno al cual reflexionan y del que parten los sistema idealistas.

Pero antes de adentrarnos en la exposición de la obra, debemos aclarar que no estamos ante un comentario al uso. Y en este sentido cabe decir que el escrito tiene dos niveles de lectura. El primero, más expositivo y donde puede encontrarse un análisis de los momentos fundamentales de la doctrina de Kant, en especial de las dos primeras *Críticas*, pero con importantes referencias también al período pre-crítico.

Sin embargo este primer nivel de lectura posible está claramente subordinado al segundo, de carácter abiertamente interpretativo, hasta el punto de que la exposición de los distintos momentos de la doctrina de Kant se organiza en torno a ese carácter interpretativo dominante, por lo que le resulta difícil al lector abstraer de éste último y acercarse al libro como quien se acerca a un manual, para consultar determinado aspecto de la obra kantiana.

Cada una de las piezas de la obra de Kant aparece siempre en función del punto de vista metafísico adoptado por el autor, de manera que el lector se ve obligado inevitablemente a dialogar con ese punto de vista.

En este sentido el punto de partida de la metafísica trascendental es también y a la vez el punto de llegada. O dicho con otras palabras, la obra se organiza circularmente, o para ser más exactos, se organiza como una espiral, pues el problema inicial es también el problema en el que culmina: el del substrato último o fundamento metafísico, o realidad en sí. Pero decimos espiral y no circular, porque ese fundamento, problemático al comienzo y presentado como cosa en sí, sólo es reencontrado como libertad y como el fundamento metafísico buscado mediante un proceso ascendente que culmina en la afirmación de la libertad práctica como realidad en sí, como ser.

Pero también cabría presentar la trayectoria trazada por la obra de otro modo: cabría considerar que comienza por presentarnos una huella metafísica, una especie de rastro asentado en el fenómeno, y que una vez alcanzado se transforma en otro, y luego en otro, para finalmente en aquel fundamento metafísico o realidad en sí concebida como libertad práctica.

Y ese rastro inicial cuya pista nos invita a seguir el autor desde las primeras páginas, no es otro que el problema de la cosa en sí planteado en sus términos más clásicos, es decir en los de Jacobi y *Enesidemo*, que hicieron las primeras objeciones a Kant. Pero la cuestión de la cosa en sí tiene su reverso justamente en la idealidad trascendental. Tanto ésta como la afirmación kantiana de que no conocemos teóricamente lo en sí constituyen, para el autor, la verdadera revolución de Kant. Las críticas de Jacobi se realizan desde fuera de esa revolución, desde una incompreensión de esa revolución. Sólo desde el interior de ésta resulta posible encarar el problema de la cosa en sí, por ello el autor se esfuerza en el capítulo primero por introducir correctamente ese enfoque kantiano. A diferencia del modo de pensar clásico, la filosofía trascendental distingue entre la realidad empírica y la subjetividad trascendental. La posición empirista, al desconocer esta distinción, sitúa lo real, el mundo exterior fuera de la subjetividad sin más. La filosofía trascendental admite un realismo empírico, admite la exterioridad de la realidad empírica frente a la subjetividad empírica, pero la sitúa en el interior de la subjetividad trascendental. Ello permite una apertura al mundo, un realismo empírico, pero ahora filosófico, porque permite dar cuenta desde la propia subjetividad, de los principios de esa realidad a explicar.

Pues bien, sólo situados en ese nivel reflexivo-transcendental es posible plantear el problema de la cosa en sí, pero no ya en términos de realidad empírica, sino como un problema metafísico interno a la propia filosofía trascendental. Hasta el punto de que el autor llega a afirmar que fenómeno y cosa en sí son lo mismo, sólo que desde puntos de vista distintos.

Hecha la explicación del punto de vista trascendental, y situados ya en el interior de la reflexión que la define la obra, el autor se ocupa ya directamente en el capítulo segundo de la objeción clásica de la cosa en sí, así como la ambigüedad con que la facilitó el propio Kant, «que no repensó toda su filosofía desde el punto de vista que él inauguraba» (p. 55).

El problema clásico se centró en la consideración de la afección como producida por la cosa en sí. Ahora bien, la afección remite siempre a una realidad empírica, de manera que el enfoque de la cosa en sí como substrato que afectaría al su-

jeto resulta ser un pseudoproblema. El enfoque correcto exige considerar la afectación como una relación ideal del Yo consigo mismo. La cosa en sí no remite a una realidad metafísica «objetiva» ni a un sujeto empírico, sino a una autolimitación ideal del Yo, en la que éste es a la vez activo y pasivo, con lo que vislumbramos ya el ámbito moral como fundante.

Con ello quedaría explicada la forma de la afectación. Pero la actividad ideal no basta, y es aquí donde el autor anticipa por primera vez el carácter práctico de lo real en sí. La materia sólo puede venir dada por el querer originario mediante la categoría de existencia. Ese querer originario se descubre en la limitación en la que se genera el sentir como un rasgo primario del mundo, y del que espacio y tiempo son sólo formas ideales. Comprendemos así que el problema de la cosa en sí apunta a la pregunta metafísica por el ser, a un substrato inteligible, y que ese ser se nos aparece como subjetividad.

Por ello en los capítulos siguientes el análisis de la realidad en sí, que comenzó a plantearse en términos de «cosa en sí», se va transformando en nociones distintas que apuntan a esa subjetividad, a la acción trascendental que el autor estudia en la sección segunda de esta primera parte. Abandonamos así la sensibilidad y el problema de la cosa en sí, para seguir ya en el capítulo IV la misma indagación por la realidad en sí, pero ya al nivel del entendimiento, y donde lo en sí se nos aparece ahora como concepto límite y negativo, como «noúmeno». Y junto con el «noúmeno» se alza el problema de la intuición intelectual, es decir, el del un conocimiento más allá del límite de lo sensible. Las contradicciones a que nos lleva una consideración «objetiva» de ambos nos confirma ya que la indagación de lo en sí sólo es posible dirigiéndonos a la subjetividad. Con ello alcanzamos en el capítulo V un nuevo nivel de reflexión trascendental y una nueva aproximación a la realidad en sí.

El Yo pienso, la apercepción trascendental se nos aparece así como el lugar adecuado para efectuar una cierta recuperación subjetiva de lo en sí. Y es en este sentido en el que el autor apunta a la recuperación de la intuición intelectual realizada por Fichte, y donde ésta no se dirige ya a lo cósmico sino a un hacer, a una subjetividad constituyente.

Sin embargo el camino hacia la realidad en sí no se detiene en el Yo pienso, porque éste es lógico-transcendental, todavía no real. Para llegar a éste debemos dar un paso más, debemos avanzar hacia la Razón donde la realidad en sí aparece como exigencia de totalidad que nunca se alcanza, como Idea. A ello se dedica el capítulo VI. Mediante esa exigencia el Yo se separa del mundo que él mismo constituye transcendentamente, y se descubre como sujeto, pero como un sujeto que no encuentra satisfacción teórica para esa exigencia de totalidad. Es el reconocimiento de ese «fracaso» en la aspiración a la totalidad lo que lleva al descubrimiento del querer. En este punto, el autor afirma ya que realidad y verdad se descubren entonces como problema moral (p. 186), porque lo en sí no tiene carácter objetual, sino otro modo de ser.

Con ello entramos en la segunda parte de la obra, titulada «la realidad en sí desde el ámbito práctico».

El análisis de esta segunda parte se inicia en el capítulo VII con la distinción entre la voluntad y el deseo, es decir, con la distinción kantiana entre facultad inferior y superior de desear. El deseo se nos presenta como incapaz para alcanzar lo incondicionado, precisamente por pretender encontrar lo absoluto en los obje-

tos, dando así lugar a la pasión y al ansia de dominación. Y sin embargo el deseo es inevitable como primer motor de la actividad moral. Pero el paso a la verdadera moralidad consiste en tomar conciencia de la idealidad del deseo, del mismo modo que en el ámbito teórico el descubrimiento de la idealidad era la puerta hacia una comprensión adecuada del conocer. Al reconocer esa idealidad del deseo reconocemos una espontaneidad más profunda, no ligada ya al objeto, sino a la subjetividad: la ley moral, fundada en la autonomía. El autor compara en el capítulo VIII con gran profundidad el tratamiento dado por Kant a la moralidad en la *Grundlegung* y la KpV, y muestra cómo mientras en la primera pretendía Kant deducir la moral a partir de la libertad, en la KpV la libertad aparece ya como la *ratio cognoscendi* de lo moral. Aquí la ley moral aparece como un factum cuya condición de posibilidad última es la libertad, entendida como última potencia reflexiva. Pero ese factum y su condición resultan insuficientes para alcanzar la realidad en sí, la realidad de la libertad, pues ésta aparece hasta este momento sólo como una exigencia ideal. Encontrar la realidad de la libertad nos obliga acudir al problema del mal moral, problema que el autor analiza profunda y originalmente en el capítulo IX, y de su explicación a partir de la voluntad, el deseo y el albedrío como sus tres elementos claves. Sólo en el albedrío existe la posibilidad de negar la propia libertad. Y en esto consiste justamente el mal.

Ahora bien, desde esa consideración de lo moral, el lugar común según el cual la moral kantiana es estrictamente formal, aparece matizado, siendo éste uno de los aspectos más originales del escrito. Del mismo modo que el problema de la cosa en sí surgía desde una consideración empírica, externa a la KrV, la supuesta formalidad de la moral kantiana sólo es tal si la consideramos desde un punto de vista empírico. Desde el punto de vista transcendental, en cambio, la libertad como fundamento aparece revestida de un carácter material que afecta no sólo al ámbito moral, sino que se constituye en la realidad en sí y verdadero substrato inteligible del conocimiento. Con ello el autor cierra el círculo al que nos referíamos, y lo en sí aparece como Ser con mayúsculas: «Ser es primariamente autoposición incondicionada, categórica de un sujeto y no la posición de un objeto, su existencia como tal objeto (...), pues lo primero fundamenta y posibilita esto otro. En la mera autoposición de la subjetividad se manifiesta y es el ser mismo originario, real, fundamento a la vez del ser lógico. Esta manifestación no se da nunca de forma aislada, transcendente, sino que engendra y culmina (alfa y omega) la génesis de la subjetividad» (305).

Ciertamente en este breve resumen hemos omitido los detallados análisis en los que el autor va fundando cada paso de la argumentación, y que son sin duda, por el rigor y el conocimiento de la materia que revelan, el otro gran elemento que, junto con el plan general y el planteamiento mismo de la obra, los valores fundamentales de la misma.

Estamos, como decíamos al comienzo, ante una lectura metafísica de Kant, que tiene la virtud de abordar la filosofía crítica por uno de sus problemas más difíciles y radicales, el de la cosa en sí, y lo hace además desde todos los puntos de vista y perspectivas posibles. Por ello la obra de Jacinto RIVERA DE ROSALES constituye una profunda y original aportación a la literatura sobre Kant en lengua española, en la que el problema de la cosa en sí, además de encontrar un tratamiento técnico e histórico-filosófico riguroso de obligada consideración para futuras investigaciones sobre el tema, se integra, como pieza fundamental, en una in-

interpretación del conjunto de la obra de Kant. Y si el carácter metafísico de esa interpretación puede resultar extemporáneo, como el propio autor reconoce, para una época que se afirma «postmetafísica», eso lejos de ser una deficiencia constituye un valor añadido en la medida en que pueda contribuir desde un conocimiento y manejo sólido de las fuentes, que por desgracia falta en ocasiones en algunos alegatos postmetafísicos más atentos a la última tendencia que al trabajo lento de la reflexión filosófica, al debate actual sobre la obra de Kant.

Vicente SERRANO

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis: *Pliegues de la razón moderna. De Descartes a Cioran*. Zaragoza, Mira Editores, 1993.

Los artículos que componen el libro del profesor Rodríguez, fueron redactados entre 1979 y 1991 y, desde Descartes a Cioran, abordan el estudio de problemáticas tematizadas por autores de los últimos cuatro siglos. Todos ellos, sin embargo, tienen en común —y ésta es la consideración que vertebraba referencias, en apariencia, tan dispares— la pretensión de recorrer las líneas de fuga de la sistematicidad que en cada uno de esos autores, y en cada una de esas temáticas, pretende constituirse: pliegues de la razón. Precisamente esta unidad interpretativa es lo que nos permite considerar al texto que reseñamos, más que como una colección de artículos, como un verdadero libro.

Para el primer capítulo, se recupera un artículo del 79 («Exterior, Sentido, Poder») en el que, además de una primera aproximación al sentido del Discurso moderno, se propone un criterio discriminador entre dos diferentes modos de lectura en/de la Historia de la Filosofía: el discurso moderno, caracterizado por la apuesta por el uso desprejudicado de la razón, trae en su seno, desde sus primeros balbuceos renacentistas, incorporada, una determinada consideración teleológica de su uso; se ha de razonar, y razonar con método, porque de ello se deriva una utilidad, un bien, un Progreso. El pensamiento Moderno trabaja con la hipótesis, precisamente, de la construcción del «espacio teórico del Progreso» como utilidad común y universal, como espacio de re-creación de la sociedad civil. Pues bien, una primera línea de lectura, aceptaría como evidencia la veracidad de esta pretensión y, en correspondencia, buscaría en los textos la materialización de ese proyecto inicial. Para esta concepción, así, «nada puede haber más acá del texto moderno» (pag. 21). Frente a ésta, una segunda hipótesis de lectura —que, además, es hecha suya por el autor—, entendería la filosofía moderna como el resultado de la hipostasis de la generalización del marco de la utilidad: la utilidad construida en el ámbito de la sociedad civil, más que utilidad general es una utilidad de clase. Esta perspectiva es decisiva para la «lectura» que en ella toma apoyo, porque pone sobre la mesa la necesidad de la referencia del Texto a un «más acá», a un Exterior, que sería la razón y la clave de su consumación y de sus pliegues.

Desde esta explícita toma de postura en la cuestión de la «lectura», el resto de los artículos se enfrenta a su puesta en práctica: los artículos segundo y tercero, respectivamente, se enfrentan con la obra de Descartes y con la de Locke. El primero de ellos, tomando su punto de arranque en los análisis cartesianos sobre el funcionamiento del cuerpo como perfectísima maquinaria, y en el «salto» argu-