

## RESEÑAS

REGALADO GARCÍA, Antonio: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990

El tema de la relación Ortega-Heidegger ha sufrido uno de los más frecuentes y tristes destinos historiográficos: ha sido abandonado casi intacto por ser considerado obvio. La obviedad ha apuntado en dos direcciones igualmente simplificadoras. Los autoproclamados herederos intelectuales de Ortega han dado por buenas las tesis de su maestro que establecían la "prioridad" de *Meditaciones del Quijote* respecto a *Ser y tiempo* y el mayor "radicalismo" orteguiano en los planteamientos metafísicos. Los oponentes de Ortega, sin embargo, dan por zanjada la cuestión considerando que después de *Ser y tiempo* el pensamiento orteguiano es mero remedo del de Heidegger. En cualquier caso no han abundado los estudios de conjunto profundos, si se exceptúa el importante capítulo dedicado al tema en el decisivo libro de Pedro Cerezo (*La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984) y el más breve incluido en el de José Luis Molinuevo (*El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984). El libro de Regalado podría resultar, pues, superfluo a aquellos que confían en soluciones tópicas y definitivas pero era necesario para quienes conocen las verdaderas necesidades y carencias de la investigación sobre Ortega.

El mismo título del libro quizá requiera ya

una matización que permita determinar ambigüedades: la expresión "Ortega y Heidegger" ha de ser entendida aquí en el sentido de "Ortega desde Heidegger". El autor enuncia este presupuesto teórico de una manera tajante: "Sólo el pensamiento de Heidegger iluminará la evolución del pensamiento de Ortega, no sólo en la segunda navegación sino retrospectivamente a la vez, desde los comienzos de su itinerario" (p. 94). Ahora bien, esta preeminencia del pensamiento heideggeriano no es, para Antonio Regalado, un capricho historiográfico. Se deriva del decisivo nivel que en dicho pensamiento alcanza el movimiento intrínseco de la metafísica.

En coherencia con este principio metodológico, Regalado asume la interpretación heideggeriana de la tradición filosófica y plantea desde ella la confrontación de Ortega con pensadores como Kant y Nietzsche. Así, Kant no es el epistemólogo, moralista y filósofo de la cultura analizado por los neokantianos sino el pensador metafísico que plantea la cuestión del ser del ente en la *Crítica de la razón pura*. No son válidas, por ello, las críticas "extrínsecas" que Ortega le dirige en 1924 como filósofo de la burguesía y de la modernidad. Regalado ve en ellas las argucias del sofista que no se enfrenta con seriedad al rigor del pensa-

miento kantiano. Por ello, el "ajuste de cuentas" razón pura/razón vital sólo podrá empezar a verificarse a partir del escrito más metafísico de 1929.

Nietzsche es por su parte, y de acuerdo con la monografía de Heidegger, el punto culminante de la tradición metafísica moderna. Su relevancia filosófica reside en su condición de ontólogo de la voluntad de poder, no en la de moralista o esteta. Regalado entiende el concepto de ejecutividad en el primer Ortega a la luz de la noción nietzscheana, tan estudiada por Heidegger, de voluntad de poder como arte. Insiste además en el carácter nietzscheano del concepto de perspectiva que vincula a los de metáfora y valor. No obstante considera que el influjo de Nietzsche es más esencial aún en el segundo Ortega que en el primero. La "segunda navegación" podría llevar el título de "Nietzsche contra Heidegger" y ello porque el último Ortega se empeña en una destrucción de la idea de "ser" desde presupuestos vitalistas y "positivistas": es la vida la que pone pragmáticamente el ser en las cosas de acuerdo con *Ideas y creencias*, *Apuntes sobre el pensamiento* o *La idea de principio en Leibniz*.

La confrontación de Ortega con Kant y con Nietzsche constituye, de alguna manera, el pórtico de su confrontación con el propio Heidegger. Dicha confrontación se extiende a lo largo de todo el libro en muy diversos registros pero podría concentrarse en torno a cuatro temas fundamentales: un análisis comparativo de los conceptos de vida y Dasein; la contraposición de la idea orteguiana de historia con la heideggeriana de destino; el paralelismo entre el *Mann* en *Ser y tiempo* y la *gente* en *El hombre y la gente* y, por último, la polémica que ambos pensadores sostienen en Darmstadt sobre el tema de la técnica.

La idea de vida en el primer Ortega adolece, según Regalado, de insuficiencias ontológicas. La frase "Yo soy yo y mi circunstancia" no ha sido planteada desde la experiencia y el

problema del ser sino desde la idea de valor heredada de Nietzsche y los neokantianos. El mismo término "circunstancia" arrastra significados que lo acercan a conceptos positivistas (environnement, milieu, Umwelt). Además la fórmula orteguiana mantiene la estructura "ego cogito... sum", con las fuertes connotaciones idealistas procedentes del concepto de "yo". Por último la tesis de la vida humana como realidad radical reproduce la estructura de la proposición ontoteológica "Dios es", permaneciendo por completo dentro del fundamentalismo y el principialismo propios de la metafísica moderna. El término Dasein, sin embargo, permite evitar los significados biológicos, sociológicos o teológicos de conceptos como "hombre" o "vida" y salvar así la necesaria diferencia que debe existir entre la ontología fundamental y la antropología filosófica.

La diferencia de nivel ontológico se plasma también en las otras "cuestiones disputadas". El paradigma teórico utilizado en *El hombre y la gente* acaba siendo un híbrido de ontología y sociología que no alcanza la originalidad del análisis del *Mann*, como estructura de la cotidianidad del *Dansein* en *Ser y tiempo*. En el historicismo de Ortega pervive además la ilusión ilustrada y positivista del progreso, contra la que Heidegger se vacuna por su insistencia en el destino (*Schicksal*) frente a la historia (*Geschichte*). La meditación orteguiana de la técnica concibe al hombre como animal fantástico (creador incansable) pero sin raíces, mientras que Heidegger al constatar que el habitar (*wohnen*) precede al construir (*bauen*) cuestiona la idea moderna de una antropogénesis continua y "ex nihilo" y sitúa la historia humana en el marco de la historia del ser.

La exposición descriptiva de todas estas diferencias es correcta. Su evaluación en términos de que Ortega no alcanza la radicalidad o profundidad ontológica de Heidegger ya es más problemática. No se trata de que Ortega

llegase ya en 1914 al concepto heideggeriano de Dasein. Se trata de que la frase "Yo soy yo y mi circunstancia" pertenece a un marco conceptual que nada tiene que ver con la hermenéutica heideggeriana del Dasein. Mientras la fórmula de Ortega pertenece a una filosofía de la cultura que a lo largo de los años veinte cobrará el sesgo de una "meditación de la decadencia", el planteamiento de Heidegger remite a su proyecto de una ontología fundamental. Si somos históricamente fieles a ambos pensadores antes de 1929, tendremos que concluir que sus paradigmas son inconmensurables. Lo que complica la cuestión es la pretensión orteguiana de prioridad cronológica y mayor radicalidad ontológica. ¿Cómo evaluar estas exigencias?

Desde luego que la primera de ellas sólo admite una solución taxativa: la autointerpretación orteguiana no es correcta. Ortega no formuló la idea de vida en *Meditaciones del Quijote* o en *El tema de nuestro tiempo* como un concepto metafísico. Por ello no hizo en ninguna de esas obras un análisis estructural de dicha idea. Se limitó a formular un imperativo de vitalidad como respuesta a la crisis de la cultura racional moderna. Dicho imperativo se tradujo en su teoría perspectivista del conocimiento, su propuesta de una ética lúdica o su doctrina de la deshumanización del arte pero no respondía a un proyecto de fundamentación de la metafísica. A tal proyecto sí que respondió luego su idea de la vida como realidad radical y en ese momento sí que fue grande su deuda con Heidegger.

No hay, por lo tanto, lugar para una polémica sobre la prioridad cronológica. También en el tema del radicalismo metafísico reaparece el problema de la inconmensurabilidad. Ortega podría considerarse más radical que Heidegger, como de hecho lo hizo, porque para él cualquier cuestión ontológica surge en el marco pragmático de la vida humana como realidad radical. Heidegger, por su parte, podría acusar a Ortega, cómo ha hecho por boca

de Regalado, de mantenerse dentro de las estructuras ontoteológicas del fundamentalismo moderno. Ortega, desde luego, no abandonó la modernidad: aunque *materialmente* exigiera que la idea de realidad pasase del sujeto a la vida, *formalmente* siguió concibiendo ésta en términos idealistas de autoposición absoluta. La pregunta por el nivel del radicalismo orteguiano y heideggeriano no se puede responder especulativamente. Su respuesta tendría que ser más bien "pascaliana"; se apuesta por la modernidad y por la razón o se apuesta por la espera del ser.

Una última consideración sobre los "ajustes de cuentas" con la tradición. La crítica orteguiana a Kant de 1924 no puede ser despachada con el fácil expediente de "pintoresquismo psicológico". Contiene la exigencia tan seria como frecuentemente olvidada por los filósofos profesionales de delatar el mundo vital que se esconde tras cualquier filosofía. La caracterización de Ortega hace del idealismo en ese escrito, subrayando la importancia de su aspecto práctico y su conexión con el utopismo moderno puede resultar mucho más lúcida y clarificante que muchas de las farragosas explicaciones de Heidegger sobre el concepto de representación.

En cuanto a la idea del influjo de Nietzsche en el segundo Ortega es novedosa, sugerente y ajustada aunque necesite matizaciones. La más importante de ellas es el "contrapeso" ejercido por Dilthey sobre el influjo nietzscheano. De Dilthey, pasado por *Ser y tiempo* como muy bien ha visto Regalado, tomó Ortega la idea de la historicidad de la vida humana. Pero también una idea totalmente ajena a Heidegger: la idea de razón. En 1933 afirma Ortega que mientras Dilthey se ha quedado en el plano de la razón histórica él ha alcanzado el nivel de la razón vital. No obstante Ortega no delimita con claridad en ese momento esos dos niveles, y además en escritos posteriores no vuelve a mencionar la razón vital y prefiere hablar siempre de razón

histórica. La idea de que la vida es intrínsecamente racional y sistemática es diltheyana y no nietzscheana. Tanto en el primer como en el segundo Ortega, Nietzsche señala el límite de la crítica orteguiana de la modernidad: en ambas ocasiones anima las diatribas de Ortega, pero en *El tema de nuestro tiempo* su elemento vitalista es compensado por el clasicismo de Goethe y en la segunda navegación su pragmatismo epistemológico se atempera con el racionalismo de Dilthey.

El libro de Regalado cubre, sin duda, una importante laguna en la investigación sobre

Ortega. El conocimiento que muestra el autor de la obra de ambos filósofos es exhaustivo y sus análisis prolijos y minuciosos. Las alusiones a pensadores como Dilthey o Husserl son oportunas y evitan los parcialismos característicos de otros estudios. La dirección fundamentalmente heideggeriana del trabajo es legítima aunque no agota todas las posibilidades del tema. Quedan por ensayar otras, como la de leer a Heidegger desde Ortega o a ambos desde Nietzsche.

*Esteban Ruiz Serrano*

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi (Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo)*. Anthropos-Universidad de Murcia, Barcelona, 1989

Este libro no es lo que parece: ni lo que asusta a los apresurados ojeadores de textos filosóficos, ni tampoco lo que admira a los extraños degustadores (si todavía queda alguno) de obras "a la alemana". No es una introducción a la filosofía de Jacobi, pues supone una familiaridad con un autor ciertamente poco conocido aquí, aunque hace tiempo reconocido fuera. No es una exposición exhaustiva de su pensamiento, ya que el Prof. Villacañas con la honestidad que nace del saber, nos dice todo lo que deja fuera, y esto es mucho, al menos lo que ha sido hasta ahora tópicamente casi todo. Bien es cierto que aparte de lo que ahora deja fuera en este libro ya lo ha expuesto en otros, por lo que debe leerse en el conjunto de un proyecto de investigación, profundo, y a la vez sugerentemente abierto.

Es un libro apasionado con una arriesgada propuesta metodológica. La concepción de la historia ha sufrido hoy transformaciones radicales respecto a la del siglo XIX, y junto a

serios intentos por abrir nuevos caminos sin olvidar los antiguos, destaca también lo que de manera traslaticia se podía denominar como "la insoportable levedad" de otros trabajos. Por ello, resulta infrecuente encontrar a un filósofo que se caracterice como "historiador de las ideas" con todo el componente neokantiano y neohegeliano que se ha asociado a esta denominación, y el aparente descrédito que ha sufrido desde mediados de siglo. Sin embargo, el libro del profesor Villacañas es un buen ejemplo de cómo puede ser viable hoy esa denominación, y, nuevamente de que no es lo que parece. Porque, si propone una separación entre teoría y vida para analizar los textos de los clásicos, no es por rigidez metodológica, sino como rechazo a las usuales trivializaciones que los dejan intocados. Por el contrario, afirma que los textos hablan por sí mismos, son vida, en sí y en el contexto. Además, si lo que en ellos se expresa como vida es un carácter, es ahí precisamente donde se reúnen

filosofía y vida. es necesario tener en cuenta esta perspectiva, porque Jacobi es por antonomasia uno de los filósofos que más ha defendido la implicación entre ambas, y podía surgir la impresión de una metodología fallida para un contenido ajeno.

El resultado es una magnífica simbiosis entre filosofía y literatura, que se pone de manifiesto en sus análisis de las novelas de Jacobi, donde entra en un diálogo vital, a veces apasionado, y no carente de belleza literaria, con el autor. Es quizá, en la exposición de ese "Jacobi secreto", como él lo denomina, donde se encuentran algunos de los más afortunados hallazgos hermenéuticos del libro. En realidad, y coincidiendo en este caso con Jacobi, se trata de ir de lo dicho a lo no dicho, o de los prejuicios a los principios. Método interno y externo a la vez en el que Villacañas va desde el análisis micrológico del texto, el cotejo y la confrontación extensa y minuciosa con las diferentes interpretaciones, a un contexto en el que los principios se aclaran desde los prejuicios.

Esto significa que no estamos ante una hagiografía (y en esto es también un libro singular hoy), sino ante la aplicación rigurosa de un modo de recibir a los clásicos: llevarlos a su plenitud desde una distancia crítica. El comentario de texto a las "Fliegende Blätter" nos adentra en un Jacobi contemporáneo: la filosofía es pensamiento de los orígenes, que da cuenta de la escisión y de la necesidad de reconciliación, meditación sobre el origen de "nuestra enfermedad", de nuestra contradicción. La trayectoria de Jacobi, desde ese texto medular, aparece descrita por Villacañas, más allá de todo esquematismo, como la compleja lucha contra sí mismo, su propia naturaleza, para lograr un equilibrio. El Jacobi polémico, inquisidor, siempre intolerante y marrullero en ocasiones, pasa así a un segundo plano. De lo que no debe inferirse que Villacañas se identifica con sus planteamientos y sus tesis, "salvándole" a pesar de todo. Por el contrario,

el apasionamiento se revela no sólo en el interés con que ha realizado su trabajo, sino en que sus intereses son otros, y no vacila en calificar de "triste", y de "cobarde" a Jacobi, de falta de honestidad intelectual, de no haberse atrevido a realizar una crítica radical de la razón, de haber convertido sus prejuicios individuales burgueses en principios filosóficos y religiosos universales, sin las exigencias de contraste y radicalidad con que fustigaba a otros.

Entonces, ¿por qué se ha escrito este libro? Por algo extraño a buena parte de la filosofía actual, situada entre la nostalgia de la salvación y la necesidad de la distracción: por deseo de comprender. Desde esta perspectiva se arrojan las últimas y primeras claves del libro: exponer el proyecto total de Jacobi consistente en integrar el "secreto", inseguro y contradictorio, y el "público" que destruye la racionalidad para poder sobrevivir; iluminar la génesis del idealismo, "ese peculiar invento de la propaganda de Jacobi", en una auténtica dialéctica del mismo; rechazar su afirmación de que ese idealismo es una consecuencia necesaria de la filosofía kantiana; y, finalmente, mostrar algo cuya presencia condiciona todo: "...que se trata de la primera reflexión ad intra de la vida burguesa sobre sí misma".

Desde estos presupuestos metodológicos, Villacañas quiere mostrar la otra cara de Jacobi: que su antiilustración es un punto de llegada y no de partida; que su interpretación fenomenalista de Kant no le impide aceptar muchos de sus presupuestos transformándolos; que el análisis minucioso de las "Briefe" revela como tampoco salió inmune de la fascinación spinozista; el contraste entre la edición de Roth y la de Knoll le permite aflorar el leibnizianismo larvado en el "David Hume"; destaca, más que insistir en las afinidades e influencias, las diferentes cesuras que se producen en el trato con Hamann y Herder; y en el brillante capítulo sobre la teoría del instinto se nos traza la sugerente figura del genio moral

como héroe, de tanto influjo en la filosofía posterior, junto a un platonismo aristotélico final; y sobre todo, en las intuiciones más valiosas de Jacobi muestra su continuidad fructífera en Fichte, hasta tal punto, que su espléndido conocimiento de este autor parece haber determinado en buena medida la lectura de aquél.

Después de subrayar esto, y precisamente por el carácter abierto del mismo, creo que no se tomará como intempestiva la observación de que el último capítulo del libro sugiere la posibilidad de su reconstrucción desde otra perspectiva, así como su continuidad. No sólo

de lo que falta, y que queda perfectamente en él apuntado, y complementado en otras publicaciones, sino de aquello que en el subtítulo del libro se expresa: "los orígenes del irracionalismo contemporáneo". Porque si Villacañas, con gran acierto, pone en guardia sobre la asunción acrítica de tópicos como el "idealismo" quizá convendría hacer lo propio con el "irracionalismo" contemporáneo. De este modo podría aventurarse la perspectiva de un Jacobi que no es sólo síntoma de una enfermedad, sino también de salud.

*José Luis Molinuevo*

IRIARTE, Ana: *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Taurus, Madrid, 1990

Importante, e ineludible para los interesados en la reconstrucción genealógica de la relación entre lo femenino y lo masculino, la lectura de este ensayo de Ana Iriarte, profesora de Historia Antigua en la Universidad del País Vasco. En el estudio que aquí nos presenta, sigue los pasos de las investigaciones realizadas por especialistas del mundo griego como J. P. Vernant, M. Detienne, P. Vidal-Naquet y N. Loraux. Es a esta última a quien la autora se reconoce especialmente vinculada.

En este sugerente libro, Ana Iriarte pone de manifiesto su deseo de recuperar la voz femenina en la historia. Frente a los estudios monográficos publicados en los años setenta, que intentaron reconstruir una historia propiamente femenina, reconoce como necesario dejar de considerar a las mujeres como grupo marginado para "redescubrirlo" en un juego de oposiciones dialécticas con el universo masculino. El texto intenta desvelar, en una

prosa transparente y precisa, cuál es la relación entre los sexos que se da en la Grecia Antigua, recurriendo para realizar esta reconstrucción a fuentes consideradas tradicionalmente como figuradas o imaginarias (la literatura y la iconografía), porque es precisamente en ellas donde la mujer habla o aparece. Pero la autora no prescinde en su trabajo de documentos históricos, rigurosos análisis filológicos o textos de carácter filosófico. Los tres instrumentos teóricos de análisis sobre los que se asienta su investigación son, pues, fundamentalmente, la narración mítica, la poesía trágica y la "reflexión organizada".

La autora hace un recorrido minucioso desde el modelo de lo femenino que dibuja Hesiodo, y que presenta como "mejor adorno de la mujer el silencio", hasta la imagen de la mujer construida por los poetas trágicos y en la que se encuentran reproducidos los tópicos del mito. Atravesando caminos textuales polisémicos y ambiguos, encuentra y señala una

continua relación entre el vestuario, el tejido y la forma de expresión propia de la mujer. El *enigma* se nos presenta como expresión formal propia de lo femenino. La palabra enigmática oculta los propósitos de quien habla y es comparada con el velo que recubre el cuerpo de la mujer —que oculta, pero insinúa. Las heroínas trágicas se muestran también como hábiles tejedoras y “poseedoras del arte de hablar ocultando lo que en realidad se dice”. El lenguaje femenino se descubre, así, equívoco y ambiguo. Como el *enigma*, es una imagen que necesita ser descifrada, y que se opone en todo momento al carácter unívoco, firme y claro del “logos” masculino.

Establece también la autora una correlación entre el lenguaje oculto de las “silenciadas” y el canto enigmático de la Esfinge o el seductor canto de las sirenas, encontrando que todos ellos remiten a profundidades abismales y a misteriosas fuerzas catónicas, que en todo momento ponen en crisis los supuestos sobre los que se asienta el orden del discurso público.

Esta interpretación de las voces femeninas la confirma la autora analizando qué entienden los griegos por *enigma*, y qué lazos le unen al gesto, al símbolo poético y a los presagios enviados por los dioses a través de los adivinos. Al buscar el lugar que los griegos atribuyen a la palabra femenina, Ana Iriarte se ha encontrado con el lenguaje enigmático. Este lenguaje de doble sentido, esencial en la tragedia, se reconoce como fundamental por una doble razón: por una parte, está en consonancia con el comportamiento temeroso, recatado y discreto que a la mujer debe de caracterizar; por otra parte, aparece en la boca de personajes como la Esfinge, revelando mensajes terroríficos y catastróficos. Esta ambivalencia del *enigma* irá asociada también a la imagen de la mujer construida por el pensamiento y la cultura griega, y marcará profundamente la historia de las relaciones entre los sexos en la sociedad occidental.

Alicia Poza

REGUERA, Isidoro. *La lógica kantiana*. La balsa de la Medusa. Madrid, 1989. 124 págs.

Podemos partir, al encontrar un estudio sobre Kant, de que es difícil, si no imposible, aportar algo nuevo a su exégesis. Entonces, lo mejor que esperamos encontrar es alguna aportación puntual o el fracaso en el intento por dar una visión tan novedosa que sea claramente inadecuada; una exposición clara y ordenada, elegante, de alguna vieja interpretación o simplemente un juego con los términos kantianos, para exponer ideas que poco o nada tengan que ver con el pensamiento de este autor. Pero, no necesariamente ha de ser así. El despliegue de la filosofía crítica es tan amplio, y a la vez tan incisivo, que difícilmente

puede agotarse la riqueza de sus planteamientos. Es más, cuanto mayor y más rica es la biblioteca de comentadores, más se abre el horizonte de investigación. Aún quedan muchas cosas que decir sobre Kant, muchas interpretaciones que completar, (y más aún, que rechazar), muchos caminos que abrir, y sobre todo, conclusiones que extraer a la luz del desarrollo posterior de la filosofía, y de la historia en general. Aún, en el caso de que el libro propuesto fuese una “mera” exposición de Kant, dentro de las “líneas clásicas” de interpretación; siempre nos servirá para recordar algo, que tal vez hemos estudiado y olvi-

dado, o para aprender lo que nunca hemos comprendido. De esta forma, se puede evitar el ridículo que supone criticar o usar términos kantianos, sin tener una clara visión de su significado y alcance; situación nada extraña incluso en "eminentes" investigadores.

La tarea de una reseña es informar, brevemente, del contenido de una publicación; pero, sobre todo, incitar a su lectura; y esto último es lo que pretendo. Ya que el libro comentado, no sólo cumple las mínimas condiciones, que más arriba exponía, para hacerlo interesante, sino que, además, ofrece una visión de Kant, si no totalmente novedosa, sí original en el enfoque. Rigurosa en muchas ocasiones, polémica otras, y siempre "deslumbrante". Por esto, no caeré en la tentación de presentar un resumen del libro, para evitar el "trabajo" de leerlo. Me limitaré a apuntar los temas que se tocan y dar algunas opiniones, puntuales o globales, con la intencionalidad explícita de provocar.

Reguera *recrea* la filosofía especulativa de la KrV, partiendo del concepto de lógica. Pero, no se reduce a estudiar una acepción eminentemente formal de la lógica de Kant, ni se limita a explicar la estructura sintáctica de la KrV, como podría pensarse al contemplar el título. Sino, que a través de ese concepto, va desplegando la riqueza teórica del pensamiento kantiano. La lógica no es una parte de la filosofía crítica especulativa, se identifica con toda ella. Así, se señala, que la KrV, bien podría llamarse *Lógica de la razón pura* (pág. 10 ss.). Y todo ello, asumiendo e intentando superar el riesgo que puede suponer forzar el concepto, para utilizarlo como hilo conductor de la exposición a realizar.

Por un lado, Kant da por cerrada la lógica, (la lógica tradicional), y por otro abre una grieta a nuevas perspectivas, es más, en la KrV no hace más que lógica: lógica de la verdad, lógica de la ilusión, lógica práctica de la ciencia,... Y en esto consiste, extrañamente, para Reguera, el vuelco copernicano que

Kant da a la filosofía. Se abre el paso, de esta forma a la filosofía de la lógica, al campo donde la metafísica se hace metalógica. Y esto, porque *la metafísica no es más que un uso crítico de la lógica, y como la lógica es autocrítica, autoconciencia, la metafísica, desde Kant, es metalógica es lógica de verdad y lógica de la ilusión*, (siempre crítica y trascendental). La lógica trascendental sustituye a la metafísica tradicional. Pero pese al predominio de la lógica trascendental, no se renuncia, a la lógica general, aunque sea "sólo una mera *propedéutica* formal necesaria a la ciencia, pero sin más vuelos que una canónica descriptiva inexcusable" (Pág. 19). Lógica general, que será la única admitida en el período precrítico, (fundamentalmente, en las denominadas Lecciones de Lógica de 1765-1766).

En la KrV nos encontramos con la división de la filosofía trascendental, en doctrina trascendental de los elementos y doctrina trascendental del método. A su vez, la primera se divide en estética y lógica trascendental. Pero, *toda la filosofía trascendental es lógica*, en sentido amplio. Posteriormente, se establecen las distinciones básicas para entender el argumento de Reguera, atendiendo a dos preguntas básicas: Respecto a la pregunta por el conocimiento surgen las dicotomías entre *estética y lógica*; entre *lógica trascendental y lógica general*. Respecto a la primera, afirma el autor lo siguiente: "El nivel de la trascendentalidad es el nivel de la posibilidad lógica; y ésta es, esencialmente, la posibilidad de que las representaciones que llamamos trascendentales, a pesar de que no tengan origen empírico, se refieran, sin embargo, a priori, a objetos de experiencia" (Pág. 33). *La lógica general* es aquella que prescinde del origen de las representaciones y sólo está interesada por la forma que el entendimiento pueda asignarle. Respecto a la pregunta por la verdad, destaca el abismo existente entre *la lógica de la verdad* (analítica), y *la lógica de la ilusión* (dialéctica); a las

que dedicará el segundo y tercer capítulo del libro.

Reguera afirma que Kant acepta el criterio de verdad escolástico, y después añade que encuentra la búsqueda de cualquier criterio general de verdad como contradictorio. Pero, no está muy claro si el "galimatías terminológico" (Pág. 30), que Reguera atribuye a Kant es realmente atribuible a uno u otro, (tanto aquí como en otras cuestiones). En cualquier caso, Kant critica la materialización de esa ilusión en ideales queridos y pretendidos como reales, más allá del ámbito donde es lícito aplicar las categorías.

En el ámbito de la lógica de la verdad, lo que se busca es el alcance de la pretendida objetividad, aunque sea desde el sujeto lógico, mediante su descomposición analítica, (se pretende buscar la objetividad en el sujeto). Comienzan aquí, una serie de oscilaciones pendulares, que recorren todo el texto, en relación a la importancia que se da a la experiencia en el esquema kantiano de conocimiento: junto a pasajes donde se defiende implícitamente la adecuada "tesis de la prioridad del sentido externo" (Desarrollada en: VILLACAÑAS, J. L. *Racionalidad crítica*. Tecnos, Madrid 1987), especialmente allí donde se distingue entre conocer y saber (Pág. 46 s); encontramos otros textos, donde con un lenguaje oscuro, hay un acercamiento a interpretaciones racionalistas. Y esto último, se hace sin tener clara conciencia de que la hipótesis inicial que Kant plantea en la KrV, y que es uno de los ejes fundamentales de su filosofía, es la distinción entre un mundo sensible y uno inteligible, (la de dos tipos de intuiciones, etc...). Después, entramos en una parte del texto, brillante y, muchas veces, clara, fundamentalmente al tratar la deducción de las categorías y los principios puros del entendimiento, el análisis de la imaginación y del juicio, así como la distinción entre imagen y esquema. Aunque después, se llegará a conclusiones más oscuras, acerca del sujeto, el objeto y

la lógica, cuando afirma lo siguiente: "*Desde la lógica, el sujeto no consiste más que en funciones o mecanismos lógicos de necesidad y el objeto no es otra cosa que en la misma posibilidad que abren éstos. Al cabo, pues, la posibilidad es necesidad, el objeto, sujeto...* Y la lógica, autoconciencia analítica" (Pág. 66). Por tanto, la lógica acaba en "*ese juego de posibilidad-necesidad que caracteriza su esencia cuando se compromete trascendentalmente*". (Pág. 67).

Llegamos al, denominado, círculo de la lógica. En el que el origen del conocimiento está en la sensibilidad-imaginación-apercepción; los límites, en el ámbito de posibilidad de los juicios sintéticos; su naturaleza en el conocimiento de objetos como síntesis y unidad de representaciones y la validez objetiva depende de la posibilidad de experiencia. Pero, en este círculo no salimos de la subjetividad lógico-trascendental, (Pág. 70); es más, se afirma que la crítica que Kant hace al idealismo en B 291-294, puede deberse a una mala conciencia soterrada. Volvemos a encontrar las oscilaciones, a las que hacía referencia más arriba, acompañadas de difíciles piruetas, fundamentalmente en el tratamiento que da al noumeno y a la Dialéctica Trascendental, de forma global. Se considera ésta, como un intento, (que parte de un deseo natural), para salir del círculo de la lógica; para salir de esa isla segura del conocimiento, que el entendimiento ha delimitado desde dentro. Cuando ese círculo no es tal, está abierto por la sensibilidad al mundo fenoménico; cuando la Dialéctica Trascendental es el medio de "experimentación" utilizado para afirmar la hipótesis inicial, ya citada. La D. T. no es, al menos, fundamentalmente, un intento desesperado por salir del círculo de la lógica para llegar a un mundo, el de la praxis, el de la historia, ... no dominado por ella.

En el capítulo tercero, nos volvemos a encontrar con descripciones eficaces y adecuadas de conceptos kantianos. Fundamentalmente

al tratar de la razón y las ideas trascendentales: "Las ideas, que componen máximas y principios son paradójicas: tentadoras pero necesarias, regulativas pero ilusorias, subjetivas pero objetivas..." (Pág. 111).

Pero, otra vez "recaemos" en la metáfora del círculo, del cual la razón pretende salir fuera de él. Es la, llamada, tensión entre ese círculo y el exterior, el infinito. Esta es la opción básica, según Reguera, la *elección del círculo o del infinito*. La pretendida grieta buscada está en la praxis, que constituirá la solución a todos los *desconsuelos* humanos. Y de ahí, concluye nuestro autor, siguiendo a Nietzsche, que volvemos a la teología, a la fe, y que más coherente hubiese sido el silencio,

(con Wittgenstein), con la asunción "trágica del círculo racional lógico y sus eternas, infinitas rodadas, vueltas, (retornos)" (Pág. 124). Pero, aquí hay algo elemental que se escapa: Para Kant, la filosofía especulativa no es un círculo cerrado, no es una isla, está abierto, (como ya he dicho), y además, la razón especulativa no es distinta de la práctica, (la praxis no está al margen de la razón lógica); son fundamentalmente, dos usos de una misma razón. La ética de Kant, su filosofía de la historia, pretenden ser racionales; incluso su teología se disuelve en la ética, en una ética racional.

Félix Arias Sánchez

DERRIDA, Jacques: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, traducción y prólogo de Peñalver Gómez, Valencia, Pre-Textos, 1985, 168 págs.

Si se tratase de contextualizar este ensayo de Derrida, por relación a sus otros escritos, se debería recordar lo que, en una entrevista con H. Bonse, ha dicho el autor acerca del conjunto de su obra, a la que prefiere considerar como "un cierto sistema abierto"... "una operación textual, si se puede decir, única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna ningún comienzo absoluto, y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite, no obstante, en cierto modo, más que a su propia escritura".

En *La voz y el fenómeno* Derrida nos entrega un texto que constituye un análisis impecable, minucioso y profundo a la vez, de la doctrina husserliana de la significación, tal como queda expuesta en *Logische Untersuchungen* y concretamente en la primera Investigación. En su examen crítico del texto

husserliano, Derrida se ve llevado en muchos momentos a pasar del comentario a la interpretación general del pensamiento de Husserl. Son los momentos en que la teoría de la significación es puesta en relación con otras teorías que aparecieron en el posterior desarrollo del pensamiento de Husserl; temas tales como el de la intencionalidad, el de la reducción, el del movimiento de la temporalización y su núcleo el presente viviente, el de la intersubjetividad etc., son repensados a la luz de esa teoría de la significación elaborada en las *Investigaciones Lógicas*, obra en la que Derrida cree poder encontrar "la estructura germinal" de la fenomenología husserliana.

Pero decir que Derrida *se ve "llevado a..."* es quizás una impropia manera de hablar ya que hay, sin duda, desde el principio, una orientación deliberada en la interrogación que

se dirige a los textos husserlianos —y que hace que este ensayo se inscriba en el conjunto de la “operación” textual de Derrida—. Hay una sospecha inicial que el análisis y la interpretación se esforzarán en comprobar a lo largo del recorrido por los textos. El rigor, la innegable exigencia crítica de la fenomenología ¿no encubre un presupuesto metafísico?, y más concretamente, la teoría del signo ¿no disimula, tras la apariencia de una crítica fenomenológica a la metafísica, su propia dependencia de la metafísica de la presencia, del logocentrismo y del fonologismo? No se trata ya de calibrar si la herencia de la tradición filosófica limita en parte el proyecto husserliano; la sospecha de Derrida es más radical, apunta a la posibilidad de que el proyecto fenomenológico esté comprometido, desde su propio planteamiento, con esa tradición, ¿La idea del conocimiento y de la teoría del conocimiento no es en sí misma metafísica?”. Según Derrida, lo esencial del proyecto de Husserl habría consistido en describir —a partir de una interioridad que conserva su posibilidad de relación con lo exterior, con lo ajeno— la objetividad del objeto, la presencia del presente y la objetividad en la presencia. Husserl habría intentado determinar la verdadera idealidad como aquello que puede ser repetido indefinidamente

en su identidad y en la inmediatez de la presencia y precisamente en la forma de la presencia que es el presente viviente; pero es justamente esa “punta del instante”, ese concepto del ahora actual, el que revela la complicidad de la fenomenología con las oposiciones típicas de la metafísica clásica y con el concepto de idea como representación, característica de la metafísica moderna, que de este modo continúa a aquélla. La teoría del signo y la escisión que en éste introduce Husserl al distinguir entre señal y expresión, y que le permite excluir el signo de la expresión pura que se daría en “la vida solitaria del alma”, es el lugar privilegiado para observar, en toda su complejidad y fuerza, los dos movimientos que se entrelazan en el discurso fenomenológico. Por una parte la fenomenología es una filosofía de la vida que tiende a reducir la ontología ingenua, pero por otra la fenomenología queda dentro del espacio “clausurado” de la ontología clásica.

La dificultad de traducción del texto derridiano ha sido superada por P. Peñalver y el sugerente prólogo es una excelente introducción, no sólo a la lectura de este ensayo sino a todo el trabajo “diseminador” de Derrida.

Ana López Martínez

JANSANA FERRER, Ramón: *Una introducción a la lógica modal*. Madrid. Tecnos, 1990, 228 p.

Si como afirma el mismo autor este libro es una introducción pero evidentemente no para cualquier tipo de lector (p. 12), no se ha de esperar encontrar resultados originales y tampoco desarrolla argumentos filosóficos que fundamenten la semántica de la lógica modal, cabe preguntarse por qué se publica dicho li-

bro y no se traduce al castellano, por caso alguna de las sugerentes obras de J. van Benthem que son punto de referencia obligada. La razón que presenta R. Jansana es bien sencilla, la estructura con la que ha ido desarrollando esta ‘Introducción’ permite reconocer como acertado su empeño. Desgraciada-

mente dicho esqueleto sólo lo puede reconocer aquel que ha indagado por el área de lógica modal y es por lo que el artículo indeterminado del título de la obra que reseñamos ha de tomarse al pie de la letra.

El libro consta de una escueta introducción, doce capítulos que seguidamente reseñaremos, dos apéndices, la bibliografía escueta, dos tablas de lógica y fórmulas y tres tipos de índices que son clasificados por símbolos, términos conductistas y autores y materias.

La idea central es bien sencilla y parte de la plataforma según la cual la semántica fundamental para la lógica modal es la de marcos. Pero, ¿qué se entiende en dicha semántica, por un marco modal? Este viene expresado aparentemente por un modo redundante pero persistente mediante un par ordenado cuyo primer elemento es un dominio (el autor expresa dicho elemento negativamente cuando afirma que es un conjunto no vacío) y el segundo elemento es una relación de dicho dominio. En base a las propiedades de ambos elementos los marcos modales serán de uno u otro cariz. La semántica de los marcos modales plantea originariamente dos cuestiones claves, a saber: (i) qué clase elemental de marcos son definibles modalmente, y (ii) cuándo es definible modalmente una clase de marcos (véase: J. van Benthem, *Modal Logic and Classical Logic*, Bibliopolis, Nápoles, 1983, cap. 14 y cap. 16 respectivamente). Dichas cuestiones son repasadas por R. Jansana.

En el primer capítulo se desarrolla el lenguaje y la formulación de la lógica modal sentencial que va a servir de cobertura para esta 'Introducción'. En el segundo capítulo se desarrollan determinadas proposiciones y lemas a partir de observaciones pertinentes. En el capítulo tercero se especifica lo que se entiende por un marco modal y se desarrolla la susodicha semántica para la lógica modal. No llego a entender claramente el significado de  $P(M)$  así como la definición de asignación, clave para dicha semántica y que necesita ser

especificada puntualmente (p. 36). Un resultado filosófico de importancia es que la fórmula  $\Box p \rightarrow p$  es válida para aquellos casos en que la relación del marco sea reflexiva. En el capítulo cuatro se analizan las condiciones por las cuales una fórmula es válida debido a las propiedades que se expresan en la relación de marco. En el quinto capítulo, se constituyen modelos, en base a los recursos sintácticos. En el capítulo sexto se plantean cuestiones metateóricas concernientes a la decidibilidad de las lógicas normales y la completud. De aquí se desarrollan determinadas propiedades para las lógicas desarrolladas, a saber la propiedad de modelos finitos así como la de marcos finitos, canonicidad, axiomatizabilidad finita, decidibilidad y definibilidad. En el séptimo capítulo se exponen algunos ejemplos de lógicas. En el octavo capítulo se profundizan las condiciones cuando se presenta la equivalencia entre dos marcos. En el capítulo noveno pretende R. Jansana analizar las condiciones que cumplen una clase de marcos que vienen caracterizados por una fórmula modal y aplicarlo a las clases de marcos de lógicas modales normales. Prueba que toda lógica normal completa con su clase de marcos cerrada bajo equivalencia elemental es canónica. Sin embargo pensamos que el Teorema 9.13 expuesto por Johan van Benthem puede especificarse mejor que lo que hace el autor (p. 136) si afirmamos que la clase  $K$  de los marcos determina el conjunto  $\Gamma$  de fórmulas modales, para toda fórmula modal  $\Phi$  si se cumple  $\Phi \in m(\Gamma)$  entonces  $\Phi$  es verdadera en todos los marcos en  $K$ .

Además ha de indicarse que no se especifica adecuadamente el interés especial del caso en el que  $K$  consista de un marco único (Véase: J. F. A. K. van Benthem, *Modal Logic as Second-Order Logic*. Instituut voor Grondslagenonderzode & Mathematisch Instituut, Report 77-04. Amsterdam, 1977). En el capítulo décimo se desarrollan semánticas alternativas para la lógica modal sentencial, la deno-

minada semántica algebraica según la cual las fórmulas modales son interpretadas en las denominadas álgebras modales. Dicho capítulo da paso al undécimo en donde se desarrollan álgebras modales y marcos. En el capítulo duodécimo se introduce un tipo especial de la semántica de marcos generales donde toda lógica es completa ya que en la semántica de marcos se dan lógicas incompletas. Aquéllas

tienen determinados rasgos que son elaborados en este capítulo.

Este libro es un instrumento útil para introducir al estudiante en la lógica modal de marcos y en sus estructuras formales aunque siga sin ser planteados los problemas de fondo para la filosofía de la lógica (Véase: THEORIA, 11, 1989, pp. 539-542).

Jesús Padilla Gálvez

HELLER, Agnes: *General Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1990, 202 pp.

*General Ethics* constituye la última entrega de Agnes Heller, autora de una amplia y variada obra filosófica, entre cuyos títulos más recientes figuran *The Power of Shame* (London: Routledge, 1985) y *Beyond Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), que acaba de ser publicada en traducción castellana (Barcelona: Crítica, 1990). Precisamente, una de las conclusiones más destacadas de *Beyond Justice* consiste en establecer el límite de un concepto ético-político de justicia y el planteamiento de que una teoría sobre la buena vida tiene que ir más allá de la idea de justicia. Elaborar una teoría de la moral era, pues, una cuestión abierta para esta autora, que desde hace más de dos décadas ha venido insistiendo en desarrollar una obra original, a partir de la inspiración de su maestro, G. Lukács, y en proximidad con sus compañeros de generación, G. Markus y F. Feher, sobre todo, pilares básicos de la denominada Escuela de Budapest, aunque la mayor parte de sus escritos han sido elaborados en el exilio.

La teoría de la moral necesita para Agnes Heller abordar tres aspectos distintos del fenómeno moral, cada uno de los cuales con un punto de vista determinado, como son el aspecto interpretativo, el normativo y el educa-

tivo (autoeducativo)-terapéutico. Se trata de realizar una nueva genealogía de la moral, desde un presupuesto abierta y valientemente confesado, es decir, una genealogía de la honestidad y decencia humana (p. 136). Porque la cuestión fundamental a responder por la teoría de la moral no es sino: "las buenas personas existen, ¿cómo es ello posible?" (pp. 7 y 175, entre otras). La genealogía se despliega a través de los tres aspectos señalados, respondiendo *General Ethics* al aspecto interpretativo, abordado desde una conceptualización de la razón teórica (observador participante), mientras que a esta obra habrían de seguir una *Moral Philosophy*, como desarrollo del aspecto normativo, realizado desde la razón práctica (participante miembro del mundo contemporáneo) y *Theory of Conduct*, mostración del aspecto educativo-terapéutico, desde la posición de la persona humana como totalidad o de los individuos que buscan la buena vida (p. 7).

*General Ethics* desarrolla un tipo de teoría moral más que de filosofía moral, propiamente dicha, porque está estrechamente vinculada al cuerpo de conocimientos proporcionados por las ciencias sociales, especialmente a partir de las obras de Durkheim o Weber. No obs-

tante, adopta un juego de lenguaje filosófico, que combina discursos metaéticos, normativos, reconstructivos y genealógicos.

Agnes Heller propone el abandono y sustitución del viejo concepto de "naturaleza humana" por el de "condición humana" (cp. 1), en clara referencia a H. Arendt, autora con la que tiene más de una coincidencia. Desde la consideración de la persona humana como portadora de moralidad, se trata de desplegar cómo es posible el desarrollo y mantenimiento del punto de vista moral en el mundo de la vida contemporáneo, con la complejidad que le es inherente. Pasa así revista a lo largo de diez capítulos a los principales tópicos que justifican esta especie de fundamentación de la moral.

Interpretando a Wittgenstein, no hay mundo sin ética, ya que la distinción entre el bien y el mal es la condición del mundo (cp. 2). La moral constaría de dos elementos, uno objetivo (*Sittlichkeit*) y otro subjetivo (moralidad). La autonomía moral entendida como autonomía relativa es una condición de la definición de persona honesta (cp. 3). La tipología de la responsabilidad (cp. 4) es amplia en cantidad y cualidad. Cabe desde una responsabilidad retrospectiva a otra prospectiva, una responsabilidad de tipo general y una responsabilidad específica, desde una situación y conocimiento privilegiados. Hay también una responsabilidad por las consecuencias de las acciones (cp. 5).

La autoridad moral puede ser una autoridad externa o interna (la conciencia). El punto de vista moral implica necesariamente un componente subjetivo (cp. 6). El juicio moral

es posible desde una conciencia legislativa, planteándose el problema de la responsabilidad por el mal (cp. 7). La definición de razón práctica es uno de los aspectos más originales del empeño de Agnes Heller. En clara polémica con la ética del discurso, "la capacidad para discriminar acorde con la jerarquía de las categorías de orientación de valor" (cp. 8, p. 132) no puede fundamentarse en la teoría de los actos de habla. El problema weberiano de la división de esferas en el mundo moderno da pie a una amplia discusión sobre el tema del decisionismo en el propio Weber y en Lukács, ofreciendo A. Heller su versión particular de este decisionismo (cp. 9). Por último, la tipología del mal, en una reformulación del viejo problema (cp. 10), abre paso a su definición de la buena persona, según el dicho platónico, como aquella que prefiere sufrir el mal antes que cometerlo.

En resumen, se trata de una obra que responde a la finalidad de elucidar los conceptos teóricos fundamentales que justifican el punto de vista moral, en una revisión de las respuestas más clásicas al respecto, con las que entra en diálogo. Es una obra rica en contenido, que explicita sus supuestos, indudablemente discutibles desde otras reconstrucciones contemporáneas del mismo problema, formulada en una peculiar forma de discurso filosófico, con la defensa de la filosofía como un tipo distintivo de práctica teórica. La bibliografía de referencia es muy amplia y actualizada, aunque su presencia en el texto no es a veces todo lo explícita y concreta que cabría esperar.

Ángel Prior Olmos

VILLACAÑAS BERLANGA, José L.: *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, 326 págs.

Leer *Racionalidad crítica* de Villacañas es un ejercicio indispensable para quienes toman sobre sus espaldas la tarea de la reflexión crítica en general y, en particular, para quienes dirigen su reflexión sobre nuestra época, porque necesariamente esa tarea debe citarse en múltiples momentos con Kant: uno de los pensadores que más han trabajado por definir un concepto de *razón* a la altura de los tiempos. Lectura innovadora, problemática y bien documentada como corresponde al especialista en una materia sobre la que lleva trabajando ya varios años: *la formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, 1980; *La filosofía teórica de Kant*, Valencia, Gules, 1986; y diferentes trabajos como "La tesis de Kant sobre la noción de Existencia", *Teorema*, n.º 10, no constituyen las únicas cartas credenciales del autor, que acaba de publicar su *Schelling* en Península y ha entregado a la imprenta varios estudios sobre el idealismo alemán.

*Racionalidad crítica* es mucho más que una mera "Introducción" al pensamiento kantiano, a pesar de subtítulo. En sus más de trescientas densas páginas, dos Partes de cuatro capítulos cada una, y la "Bibliografía para seguir leyendo", nos invita José L. Villacañas a acercarnos a Kant con la óptica de conjurar "...el fanatismo, la cerrazón de conciencias, la crudeza y la barbarie de las convicciones, el primitivismo de las creencias y el fariseísmo de la moda, el chantaje de la opresión y el miedo..." (p. 17). Buen objetivo para quienes bebemos quizá demasiado de esas aguas guiados de la mejor intención, aunque ese objetivo puede reportar un riesgo: meter en el *saco roto* de la *irracionalidad* (a la que alude más arriba) teorizaciones de inestimable valor para la comprensión de nuestra época - valgan como ejemplo, las de Marx, Nietzsche o Freud y

otros discursos que los enlazan, si bien es cierto que si pensamos aquí en la Escuela de Frankfurt en ella resurge precisamente Kant con nuevos bríos.

Hay una intención todavía más interna en el texto que no lo hace más indispensable: la de buscar *coherencia* a toda la obra de Kant, la de superar los análisis de la misma que priman su pensamiento epistemológico, su *K. r. V.*, su *positivismo científico*, sin entender más allá; análisis éstos demasiado parciales. Tal intento —todo hay que decirlo— no es una novedad de Villacañas: sistematizar toda la producción literaria de Kant sobre la base de encontrar un nudo común en ella ha sido ya tarea de otros, como Cassirer, Deleuze, Philonenko o García Morente.

Pero la novedad de Villacañas es encontrar un nudo común mucho más profundo y fructífero para esa amplia obra, más *originario*, que tiene la virtualidad de ofrecernos un Kant mucho más comprometido con su época. Ese nudo es el de la primacía de la razón práctica: un concepto de *racionalidad perfecta*, reguladora de la acción del investigador, del individuo moral, del artista, del historiador y del político. Esto es lo central de libro, su 2ª Parte, más compleja sin duda. La primacía de la razón práctica, perfecta, a la que el hombre puede libremente someterse, pues ella misma le garantiza al hombre ser fin en sí mismo, le garantiza "libertad, igualdad y autonomía", sobre la razón meramente *instrumental*, preocupada más por los objetos, conduce a una sociedad —por el ejercicio del *deber incondicionado*, racional— en la que desaparecen las contradicciones de los intereses sensibles, naturales, particulares. La racionalidad perfecta es "comunicabilidad", "universalización", "voluntad de universalización" que arranca de

la naturaleza sensible y lleva a la naturaleza humana a cumplirse plenamente sobrepasando aquélla.

La racionalidad perfecta se manifiesta ya en la actitud científica en que es posible conseguir la objetividad, en la ontología del ser sensible —la definición de tal ontología permite al autor huir de las interpretaciones fenomenalistas, demasiado empiristas de la K.r.V.—. La racionalidad perfecta se manifiesta también en el gusto estético desinteresado de los objetos como medios, donde se manifiesta como interés puro de comunicar gusto por los objetos como *finés sin finalidad* no como instrumentos útiles. La racionalidad perfecta se codifica plenamente en el ideal moral y puede abrirse paso en la historia por la acción del político idóneo, que persigue en base a ella la universalización de los fines, de la misma manera que la razón imperfecta o instrumental alzó al hombre del estadio de la animalidad, del reino de las causas mecánicas, del instinto.

Articulación de Estética, Ciencia, Moral, Política, en el ideal de una humanidad plenamente realizada; ideal que debe guiar nuestros pasos, no como Utopía, sino como instancia que nos hace progresar moralmente casi sin límites, por encima del *progreso natural*: “Lo

bello así (...) se convierte en un deber moral, junto con la ciencia y la política. El sueño de la definición de una racionalidad perfecta se habría consumado. Platón quedaba recuperado, comprendido mejor de lo que él se había entendido a sí mismo” (pp. 236-237).

Toda cita de un texto tan denso es siempre parcial. Muchas son las ventajas del texto que aquí no podemos recoger. Para concluir recomendamos el último aparte de la Conclusión —“Pero, ¿qué significa el hombre como fin en sí mismo?” (pp. 312 ss.)—, donde aparece sin desfiguración el concepto de *hombre* kantiano. Un concepto en el que no se refleja aún plenamente la conciencia desdichada de los románticos e idealistas subsecuentes, un concepto por tanto válido para la Ilustración, para la Modernidad, tiempo en el que todavía no las habemos en alguna medida: de ahí aún —nos dice el autor— la validez y vigencia del pensamiento kantiano. Lo que podría cerrar estas líneas es el debate modernidad/postmodernidad, en el que Villacañas no quiere entrar desde el momento en que conjura a los “sacerdotes de la irracionalidad”, sobre los que es mejor callar —sigue diciendo—, pues “nuestro silencio los hará más pequeños”.

Pedro J. Egio Rodríguez

CAMPILLO, Antonio: *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo de Galileo*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1987, 310 págs.

El autor de *Adiós al progreso* (Anagrama, Barcelona, 1985; finalista del XIII Premio Anagrama de Ensayo) no nos presenta ahora un estudio de la génesis del progreso moderno, aunque dé pie a ello. *La fuerza de la razón* no se ocupa de la época moderna, sino de su

origen en el Renacimiento. No trata de la génesis de la idea de progreso, sino de la guerra en ese período histórico de fuerte crisis, considerándola con M. Mauss un “fenómeno social total”. Si la obra premiada es, ante todo, *una meditación sobre la historia* —tal es el subtí-

tulo—, la que ahora se reseña es algo más que la crónica de la guerra en un momento histórico determinado. Pretende ser *una crónica del acontecimiento calificado como "renacimiento de las armas"*, paralelo al "renacimiento de las letras" y, en especial, una crónica "de los tratadistas que lo protagonizaron en el campo del discurso" (p. 29).

Con estilo ágil, claro y profundo A. Campillo va marcando dos ritmos o dos movimientos que se entrecruzan tanto en la historia efectiva como en la mente del lector: por un lado, la crónica del acontecimiento; por otro, el análisis del fenómeno social total. Diacrónicamente, observamos el paso de la forma de la guerra medieval a la forma renacentista de la guerra; sincrónicamente, se nos descubren las relaciones de los diferentes discursos de la guerra, partiendo de la base de que ésta pone en juego todos los resortes de una sociedad: los técnicos y los económicos, los políticos y los jurídicos, los morales y religiosos, y también los científicos.

La novedad del libro consiste precisamente en este doble ritmo de la narración. No es simple crónica de la guerra. No es un estudio de la guerra como problema jurídico. No se trata de la descripción de una o varias estrategias. La particularidad del libro consiste en no limitarse a una sola perspectiva de análisis, en mostrar en definitiva la virtualidad de esta tesis: la guerra es un fenómeno social total, capaz de modificar como en el Renacimiento todos los resortes de que dispone una sociedad.

Dos procedimientos, complementarios, utiliza el autor: a) el análisis de la tratadística militar del Renacimiento, b) la mirada arqueológica y genealógica a la vez —de la mano de Foucault, al que está dedicado el libro—, que penetra y descubre las relaciones entre los diferentes discursos, las conexiones entre los diferentes saberes. Como se indica en el subtítulo, las relaciones que se acentúan con mayor énfasis son aquéllas que se han dado entre el discurso de la guerra y el discurso político,

entre éstos y las prácticas económicas y científicas. No por azar tanto el fundador del Estado moderno, Maquiavelo, como el creador de la ciencia moderna, Galileo, han escrito sobre prácticas y saberes militares: el primero, sobre el *Arte della guerra* (1518); el segundo, una *Breve introduzione all'Architettura militare* (1593), un *Tratatto di fortificazione* (1597) y *Le Operazione del Compasso Geometrico e Militare* (1606).

El análisis de éstos y de otros tratados pone de relieve el doble movimiento antes mencionado. Por una parte, la transformación de la lógica militar que se efectúa no sólo en el espacio que medía entre el caballero con lanza en ristre y el soldado que maneja armas de fuego, sino también en el período que va desde el renacer de la infantería (comienzos del XVI) hasta el desarrollo de la artillería y las técnicas de fortificación (comienzos del XVII), es decir, desde Maquiavelo a Galileo. Por otra, la modificación de los resortes sociales, como de la *episteme* de la época, es decir, de la relación entre los diferentes saberes, así como del nexo entre la *episteme* la *techné*. Se pretende "mostrar cómo algunos de los primeros textos políticos y científicos de la modernidad (los textos de Maquiavelo y Galileo, especialmente) no son ajenos a esta historia de las prácticas y de los saberes militares. En realidad, esta historia de las prácticas y de los saberes militares forma parte de la historia de la razón. Sobre todo, de la razón moderna. Si esta específica forma de racionalidad ha llegado a ser la más fuerte, ha sido en gran parte por la fuerza de las armas. Y la fuerza de las armas, a su vez, ha estado estrechamente ligada a la fuerza de la razón: de la "razón de Estado", en primer lugar, pero también de la razón científico-técnica, tal y como ambas comenzaron a configurarse a partir del Renacimiento" (pp. 18-19).

Así, pues, el renacimiento de la infantería, el desarrollo de las armas de fuego y de la artillería, y las consiguientes técnicas de

fortificación constituyen el núcleo temático que sustenta documentalmente la tesis enunciada. Dicha tesis, además de suscitar, tal vez, inevitables debates, significa una evidente contribución a los estudios de que disponemos sobre el Renacimiento desde J. Burckhardt y luego E. Garin hasta nuestros días.

Más aún: si el diálogo con el pasado descubre las raíces de nuestro presente o permite desvelar determinados problemas de hoy, el problema de *la fuerza de la razón que se apoya en las armas* está tratado con viva actualidad: "Pero la maquinaria militar, una vez puesta en marcha, se convierte en un Estado dentro del

Estado, un organismo autónomo que se alimenta y crece a expensas del cuerpo político y que lo debilita y empobrece (...). Los gastos militares hipotecan los recursos económicos de los Estados; el desarrollo de la tecnología militar va muy por delante de cualquier otro tipo de mejores técnicas, y la artillería es una buena prueba de ello. Y aunque no lo parezca, estamos hablando del siglo XVI" (p. 168).

¿Se puede esperar de un libro de filosofía y de historia mayor resonancia actual?

Eduardo Bello

COTTINGHAM, John: *El racionalismo*, tr. de J. A. Iglesias, prólogo de M. Costa y F. Requejo, Barcelona, Ariel, 1987, 201 págs.

¿Qué sentido tiene escribir sobre el racionalismo, cuando el problema de nuestro tiempo se plantea en términos de crisis de la razón —AA. VV. *La crisis de la razón*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1986—? ¿No es, acaso, el racionalismo una de las etiquetas en desuso, dado que su poder simplificador nos oculta la realidad efectiva? No obstante, se apoya Cottingham en dos supuestos de indudable obviedad: 1) no se puede conocer la historia de la filosofía sin tener en cuenta el papel jugado por la tradición racionalista occidental; 2) el problema de la crisis de la razón, viene a decir, nunca tendrá solución correcta si no se analizan los fenómenos que han generado dichas crisis, entre otras determinadas posiciones filosóficas opuestas al racionalismo, tales como la crítica empirista particularmente desde Hume, el prejuicio antirracionalista por ejemplo la tesis dionisíaca de Nietzsche, el relativismo actual de Rorty, etc. Desde esta doble perspectiva el término "racionalis-

mo" es algo más que una categoría de simplificación. Es, ante todo, una herramienta indispensable para comprender la tradición filosófica de Occidente, considerada ésta no como una esencia fija, sino como "una complicada red de semejanzas que se solapan y se entrecruzan" (Wittgenstein).

No se trata, pues, de la mera exposición del paradigma del racionalismo, de sus variantes y de sus defensores. La complicada red de teorías, donde se entrecruzan los términos, los supuestos y los diferentes discursos de sus autores no es objeto de una simple descripción exhaustiva, sino de una exposición crítica selectiva. De ahí que la brevedad sintética se dé la mano con la referencia a los debates centrales en los que el racionalismo es mostrado o atacado.

Se podría pensar que "La edad de oro del racionalismo" (cap. III) constituye el núcleo de este breve texto, escrito con agilidad y excelente conocimiento de las fuentes, sobre todo

si el capítulo que precede rastrea los orígenes griegos del racionalismo (Platón), y el que le sigue estudia la crítica empirista (Locke y Hume) y la síntesis kantiana. Sin embargo, el análisis crítico de "El racionalismo en el siglo XX" (cap. V) —que ocupa casi la mitad del libro—, sin duda, el más importante y actual.

¿Por qué el ascenso y caída del positivismo lógico como variación empirista? ¿Por qué no consiguió su intento de suprimir la metafísica? "Su hundimiento final no se debió a un contraataque racionalista sino a tensiones y dificultades internas", tales como lo que se entiende como su propio supuesto metafísico, esto es, el principio de verificabilidad (p. 130). Cabía suponer que el hundimiento del positivismo dejaría el camino abierto a las ideas racionalistas. De hecho, en su reexamen del significado y la verdad, Quine y Kripke modifican las fronteras del debate entre racionalistas y empiristas. Y, aunque se ha llegado a hablar del "racionalismo" de Chomsky, lo cierto es que la contribución más original de este autor no se ajusta del todo a la tradición racionalista ni tampoco a la empirista. Un caso similar es el de K. Popper: en su *Lógica de la investigación científica* (1934) expone el principio de la falsabilidad, que significó el rechazo del verificacionismo; pero aunque la lógica de la falsación fue descrita apelando al razonamiento estrictamente deductivo, Popper insiste en otorgar una destacada función a la observación empírica *a posteriori* en la comprobación de las teorías científicas. Ahora bien, si el principio de falsación implica la creencia en el supuesto de la objetividad científica de alguna teoría —la no refutable— los trabajos de Kuhn y Feyerabend la han puesto en duda. La pretensión de objetividad científica tendrá que ocuparse, ahora, de la no fácil tarea de

resolver los problemas del relativismo generado por las tesis de Feyerabend y de Rorty en filosofía de la ciencia.

En fin, este denso libro de Cottingham es menos y es más que un texto como el de E. Severino, *La filosofía moderna* (Ariel, 1986). Es menos, porque no describe todas las figuras del racionalismo ni todas sus réplicas. Pero es más, no sólo porque supera el marco histórico Descartes/Hegel, al que se limita el segundo, sino porque se adivina en el primero un cierto compromiso con la racionalidad, no lejana de *La racionalidad crítica* (Tecnos 1987) que J. L. Villacañas lee justamente en Kant —v. Reseña—.

Dos observaciones más. Si el libro es aconsejable tanto al especialista como a un principiante interesado, ello se debe a un doble propósito del autor: mostrar los problemas en su núcleo esencial, sin extraviar al lector en el bosque de los tecnicismos. Finalmente, podríamos echar de menos que se hable poco de la razón práctica, a pesar de las páginas dedicadas al racionalismo en la ética (152-165); podríamos preguntarnos por qué están ausentes pensadores como Weber, Foucault o los de la Escuela de Frankfurt, a pesar del criterio selectivo indicado.

De lo que no cabe duda es del interés de un libro que, al menos, es coherente desde una perspectiva, la filosofía de la ciencia; y cuyo estudio de los debates racionalismo/empirismo, racionalismo/relativismo está inspirado en una concepción de la filosofía como *diálogo* con el pasado —aunque no cite a Heidegger—, esto es, como discurso que avanza "a través de argumentaciones y réplicas, y no a través de una exposición lineal (p. 27)".

Eduardo Bello