

BIBLIOGRAFIA

xacta del ser. Algo parecido le ocurrió con el tema de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, estrechamente vinculada al ser, que negó en los últimos años de su vida.

Creemos, en definitiva, que después de este documentado estudio es muy difícil ser «cayetanista» en esta temática; después de su lectura hay que admitir indiscutiblemente que ha sido posible el tomismo cayetanista porque no se ha comprendido el auténtico significado del ser, confirmando, por tanto, la tesis de C. Fabro del «obscurcimiento» del ser en la tradición tomista.

MARGARITA MAURI ALVAREZ

HUARTE, Juan, *Evolución y problema religioso*. Unión Editorial, Madrid 1984. 331 págs.

En el mundo en que vivimos se nos ha impuesto una exclusión tajante entre el hombre de acción y el hombre que se dedica a la actividad intelectual. Tales clasificaciones están separadas por un abismo infranqueable. Hasta el punto de que constituyen modelos excluyentes.

Comprobar que este 'a priori' es superado no deja de producir cierto placer. Juan Huarte, ingeniero, ha intentado ofrecer al público de habla española un ensayo en el que aborda cuestiones que ocupan un lugar preferente en el panorama intelectual contemporáneo: la evolución y el problema religioso.

La propuesta del autor es muy

clara. No hay un abismo infranqueable entre ambas cuestiones. No se puede mantener que se dé una separación tajante. Todo lo contrario, se puede encontrar la integración religiosa del problema evolutivo. Pero el autor advierte desde el principio que tal pretensión debe llevarse a cabo mediante el acercamiento a ambas cuestiones con una mente libre de trabas o ataduras que signifiquen posturas intransigentes mantenidas 'a priori'.

Para mostrar que esto es posible, Juan Huarte hace hablar a científicos y filósofos —todos de primera línea— que se han pronunciado a favor o en contra de ambos problemas. El aporte documental es nutrido y habría que alabar el intento de organizar todo este material.

Finalmente, la lectura del libro es fácil por la pulcritud de la redacción y presentación que el autor ha conseguido. Su contenido puede estimular y dar pistas para el estudio de algunos problemas que los científicos y los filósofos tenemos planteados.

SALVADOR RUS

KANT, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. por C. Correa, ed. Leviatán, Buenos Aires 1982, 71 págs.

Aparece por vez primera en nuestra lengua la traducción de un breve opúsculo kantiano de 1796 —*Was heisst: sich im Denken orientieren?*—, de indudable importancia dentro de la produc-

ción filosófica del pensador de Königsberg.

Cronológicamente la obra apareció a finales del XVIII, en un momento en que gran parte de los pensadores alemanes se hallaban enredados en la conocida *disputa del panteísmo*, que contó con nombres tan relevantes como los de Mendelssohn y Jacobi. La polémica mantenida concretamente por estos filósofos, a la que Kant se refiere explícitamente en dos lugares del opúsculo (pp. 35-36 y 57 y ss.), tuvo, aparte de algún mérito, una fatal consecuencia: «subvertir o bien —no lo sé con precisión— simplemente el *discernimiento racional* y el saber (mediante una presunta potencia en la especulación), o bien incluso la *creencia racional*, e instaurar, en cambio, otra creencia, que cada uno podría adquirir según su capricho» (pp. 57-58). Ante este nefasto desenlace, originado a juicio de Kant en la ampliación ilícita del uso especulativo de la razón, el filósofo de Königsberg decide mostrar que «de hecho es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada» (p. 36).

La lícita aplicación de la razón al conocimiento de objetos supra-sensibles —desmedidamente agrandada en la polémica de Mendelssohn y Jacobi— exige aclarar previamente el concepto de orientarse. Orientarse, es decir, «encontrar a partir de una región celeste dada las demás regiones y sobre todo el *oriente*» (p. 37) sólo es posible por la existencia del sentimiento de una diferencia —la que media entre derecha e izquierda— en el mismo sujeto que se orien-

ta. Sólo, pues, por medio de un *fundamento subjetivo de diferenciación* resulta posible orientarse. Igual fundamento se da cuando se amplía el modo meramente *geográfico* de orientación a aquel otro que acontece en «un espacio dado en general, es decir, por tanto, de manera simplemente *matemática*» (p. 39). E, igualmente, subsiste el mismo carácter subjetivo de fundamentación cuando se trata de orientarse en el pensamiento, es decir, no *geográficamente* ni *matemáticamente*, sino *lógicamente*.

Orientarse en el pensamiento es, a juicio de Kant, una operación de la razón pura, que consiste en «guiar su propio uso cuando partiendo de los objetos conocidos (de la experiencia), la razón quiere ampliarse más allá de todos los límites de la experiencia» (pp. 40-41). Precisamente por la ausencia de fundamentos objetivos, «en el tener por verdadero» la razón tendrá que acogerse ahora a un principio subjetivo: el *sentimiento de la exigencia propia de la razón*. Esta proposición nos abre el tema de la exigencia, noción de indudable importancia para aclarar el concepto de orientación.

Siempre que decidamos suspender el juicio estamos a salvo de caer en error. Pero puede acontecer que el juicio se presente como un acto necesario, es decir, que para el sujeto el acto de juzgar no sea arbitrario, algo que pueda o no querer, sino ineludible. En ese caso, obviamente, no cabe suspensión del juicio. Más bien es, en terminología de Kant, «una exigencia efectivamente real». Pero puede ocurrir que siendo el jui-

BIBLIOGRAFIA

cio una exigencia necesaria carezcamos de los elementos requeridos para poderlo formular. En ese caso, «es necesario que tengamos una máxima según la cual emitir nuestro juicio» (p. 42). Cuando, queriendo juzgar, carezcamos de «intuición de objetos», se ha de proceder del siguiente modo: primero se examina el concepto para el que no hay intuición posible, a fin de establecer su carácter no contradictorio; después, se somete bajo «conceptos puros del entendimiento la *relación* del objeto con los objetos de la experiencia» (pp. 42-43). Pero, incluso procediendo como queda dicho, no se logra establecer la existencia del objeto. Entonces «interviene el *derecho de la exigencia de la razón* —en tanto fundamento subjetivo— a admitir y suponer algo que la razón no puede atravesarse a saber por medio de fundamentos objetivos; interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia» (p. 43).

No es necesario orientarse con respecto a cualquier objeto suprasensible, sino con respecto al concepto de *ser originario*, como inteligencia suprema y a la vez como bien supremo» (p. 45). La necesidad de admitir la existencia de tal ser deriva de la exigencia de la razón de poner lo ilimitado como fundamento de lo limitado, pues ni aquel supuesto ni la contingencia, ni la finalidad, ni el orden quedan oportunamente fundamentados. No nos autoriza, empero, la suposición del *ser originario*, como hizo Descartes en

opinión de Kant, a tomar la *exigencia* por *discernimiento*, pues de ese modo la razón no hace sino *dogmatizar* en el ámbito de lo suprasensible, que es, por su parte, «el camino que lleva directamente al delirio filosófico» (p. 46. Nota).

Aunque «sin saberlo conscientemente» (p. 50), Mendelssohn se orientó en el pensamiento especulativo por una *exigencia sentida*, según el modo previamente trazado, no propiamente por algún tipo de *conocimiento*, pues el único «fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo» no es nunca objetivo, sino subjetivo, es decir, una máxima consecutiva de la exigencia «para el solo uso de la razón permitido por sus límites». Claro que al tener ese principio sólo un uso contingente para las investigaciones especulativas «Mendelssohn se equivocó completamente al acordar a esa especulación un poder tan grande como para decidir, ella sola, acerca de todo por vía de demostración» (p. 59), aunque tuvo el incomparable mérito de mostrar que «no hay que buscar la última piedra de toque de la validez de un juicio en otra parte que en la *sola razón*» (pp. 52, 65).

El pensamiento especulativo cuenta al dirigir su actividad hacia lo suprasensible con esta sola guía: la creencia racional (pp. 54-55), a saber, aquella «que no se funda en otros datos que los que están contenidos como tales en la razón pura» (p. 52). Se distingue del *saber* porque mientras éste garantiza su conocimiento por fundamentos objetivos suficientes, aquella es «un tener por verda-

BIBLIOGRAFIA

dero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva» (p. 52). Con respecto al uso teórico de la razón, la creencia es sólo *hipótesis racional*, en cambio, «la creencia racional que radica en la exigencia de su uso desde el punto de vista práctico podría ser llamada un postulado de la razón, no como si fuera un discernimiento que satisfaría todas las exigencias lógicas de la certeza, sino porque ese tener por verdadero (si en el hombre sólo moralmente todo va bien) no es inferior según el grado de saber alguno, aunque se diferencia totalmente de él según la especie» (p. 54).

La creencia racional —sobre todo entendida como postulado— es para Kant el único fundamento de cualquier otra creencia, religiosa o de otro tipo, confirmando así su anterior doctrina —cuya discusión crítica rebasa obviamente las pretensiones presentes— contenida tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, que M. García Morante, en la Introducción a la primera de las obras (Madrid 1980, p. 10), ha expresado del modo siguiente: «La preocupación por los problemas morales es, en Kant, fundamental. Incluso se ha dicho que toda su filosofía teórica es una preparación para la filosofía práctica; lo cual, en cierto modo, es verdad, puesto que la crítica limita las facultades metafísicas de la especulación teórica, precisamente para abrir camino a la práctica, y en Kant la religión se funda en la moral y no la moral en la religión».

JOSÉ L. DEL BARCO COLLAZOS

MARTENS, Ekkehard, *Einführung in die Didaktik der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 141 págs.

El autor se propone en esta «Introducción a la didáctica de la filosofía» una empresa que cada vez se hace más urgente: aclarar fundamentalmente la relación entre Didáctica y Filosofía. Para ello estudia en primer lugar la tradición didáctica que va de Platón a Kant y Hegel.

Llama el autor la atención sobre el hecho de que en el *Teéteto* de Platón la didáctica, como proceso de comunidad profunda que encierra los actos de enseñar y aprender, pertenece esencialmente a la filosofía. Y en esto se despegaba Platón de aquella técnica mediatizante de los sofistas, que se ofrecía como una operación subsiguiente al acto filosófico, siendo la mayoría de las veces dañina.

Ya dentro de la filosofía moderna, la Ilustración europea desarrolla una problemática sobre este tema que se compendia muy bien en la disputa que Garve y Kant mantuvieron sobre la llamada «filosofía popular» (*Popularphilosophie*), disputa que incluye aspectos sistemáticos, culturales y políticos.

Dado que para el autor la teoría didáctica tiene su punto de partida y su término en la praxis didáctica, incorpora las propias experiencias de su docencia para matizar los aspectos sistemáticos, históricos y psicológicos de su investigación.

Sólo en cuatro páginas ofrece el autor una visión de los «pasos históricos» que se han dado después de Hegel. Enuncia algunos puntos