

sea preciso recurrir a factores externos o «demasiado humanos». Lo cual, sin embargo, no ha de cegar al admirador más entusiasta del Cusano, como no ciega al autor, acerca de muy discutibles iniciativas de su acción episcopal.

Libro más de síntesis que de análisis metódico, que si utiliza anteriores trabajos (entre ellos el clásico de Vansteenberghe) ha surgido de una pausada meditación de las obras del Cusano, su rápida reimpresión atestigua la utilidad que ofrece como introducción a un pensamiento tan lleno de sugerencias como difícil de aprehender en su huidiza trama y su complejidad.

A. TRUYOL SERRA.

MARTIN, Gottfried: *Immanuel Kant*. Kölner Universitätsverlag, Colonia, 1951; 244 págs.

RITZEL, Wolfgang: *Studien zum Wandel der Kantauffassung*. Monographien zur philosophischen Forschung, IX, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim, 1952; 136 págs.

El problema de Kant es el problema del hombre moderno. Y el gran problema del hombre moderno ha sido *la ciencia*. Si admitimos que Aristóteles es la culminación de la filosofía griega y Santo Tomás de Aquino la cúspide del pensamiento medieval, no se puede menos que aceptar que Manuel Kant ha sido la cima del pensamiento moderno. Ahora bien, mientras en Grecia y en la Edad Media la filosofía parece levantarse sobre el postulado realista, Manuel Kant parece representar una posición rigurosamente antagónica de la anterior. Pero esta posición, véase como se quiera ver, no es algo fortuito, ni siquiera es un hallazgo. El único camino que nos queda hoy para comprender todo el pensamiento moderno es patentizar sus raíces históricas, lo que nos conduciría nada menos que hasta el pensamiento medieval. La filosofía medieval consistió en un esfuerzo sintético realizado en función de una fe religiosa, tanto en los cristianos como en los judíos y musulmanes. Esta síntesis, que culmina con Avicena, Averroes, Maimónides, Santo Tomás y Duns Escoto, empieza a desintegrarse a partir del siglo XIV. Los elementos tan diversos encerrados en la síntesis aristotélico-neoplatónica de la Edad Media, al desintegrarse van a dar origen al pensamiento moderno. El ejemplo lo tenemos en nuestro Francisco Suárez. «Suárez, a fuerza de ver lo positivo de la materia, la hace sustrato de todas las determinaciones y le concede entidad natural y real, esencia propia y existencia y subsistencia parciales; la forma pasa a ser perfeccionadora, con lo que su papel se arruina. No hay principio alguno de individuación, sino que la individualidad reside en la esencia... Quedaba... el que alguien quisiera sacar las últimas consecuencias... La extrema unidad de las cosas concretas es el primer paso para una concepción física del ser» (Miguel Cruz: «¿Idealismo o voluntaris-

mo?», pub. en *Revista de Filosofía*, tomo X (1951), pág. 17). Cabe ahora preguntarse por qué sintió el hombre moderno esta necesidad de llegar a una concepción física del ser.

La filosofía griega, que había nacido de la preocupación por desentrañar el sentido de la Naturaleza, culminó con Platón y Aristóteles en una visión teórica del cosmos. El pensamiento medieval, por el contrario, convirtió la filosofía en un camino natural de ascenso hasta Dios; si el mundo natural interesa es en tanto que efecto que puede llevarnos a la causa (Dios), de acuerdo con las palabras de San Pablo (*per ea quae facta sunt*), presupuesta la teología de la creación, de la que dependen judíos, cristianos y musulmanes. Pero la gran preocupación del hombre moderno es otra, es *la ciencia*. ¿Por qué? Martin recuerda en su libro sobre Kant que la naturaleza ha sido vista desde muy distintas perspectivas: el griego la ve desde el cambio biológico; el medieval, a través de la teología; el hombre moderno, desde la mecánica (cap. III, págs. 78-81).

El griego empieza viendo a la naturaleza como raíz. El término φύσις procede de la raíz **bhu-*, que forma parte de toda una serie de palabras que designan algo vivo (φύσις = naturaleza, φθεῖν = hacerse, φύσιπος = vital, φυτόν = planta, φυλή = tribu, φύλλον = hoja, φύω = engendrar). Más aún, el mismo verbo *ser* tiene este sentido biológico en tanto deriva de **bhu-* (lituano, *bú-ti*; antiguo eslavo, *byti*; gótico, *baun*; alto alemán, *bim*). Incluso el vocablo latino, mucho más moderno, *natura* deriva de *gnatura*, nacido a su vez del viejo participio *gnatus*, derivado del indoeuropeo **gen(a)* —sánscrito, *jan(i)* = engendrar; griego, γίγνομαι; avéstico, *zā*; latín, *fieri*—. El sentido biológico de la φύσις griega es, por tanto, evidente hasta en su etimología. Ahora bien, para explicarse el nacer de las cosas los griegos tuvieron que considerar que esa raíz biológica era una fuerza (Parménides, Heráclito) y que la naturaleza toda era también un conjunto de cosas que brotaba de esa raíz (Empedocles, Anaxágoras, Demócrito). Para que ese conjunto sea un *cosmos* y no una mezcla informe hay que suponer que existe un orden inmanente. La naturaleza es, por tanto, en último extremo, un *orden de causas* (Aristóteles). Pero para el hombre medieval, judío, cristiano o musulmán, esto ya no es posible. Ahora se empieza por creer que Dios creó todas las cosas. La naturaleza, por tanto, se ve desde la teología. La única φύσις, como raíz de todo, es Dios, la *Natura Naturans*; el mundo es la *naturaleza creada*, en la cual Dios ha grabado sus huellas: las leyes naturales.

Ahora bien, tanto en un caso como en otro la física antigua al intentar explicar el origen del cambio acaba por olvidarse del hecho del cambio en sí. Y esto fué lo que acabó por no satisfacer. Entonces el hombre moderno se limitó a considerar el origen del cambio como un «inobservable»; miró a la naturaleza como un *factum* y vió que el cambio en sí era *una variación entre dos observables*; lo único permanente era precisamente *la medida*; la matemática, por tanto, será el único método de la ciencia. Y como la ciencia es la gran pre-

ocupación del hombre moderno, este carácter metódico de la matemática presidirá la filosofía moderna. El carácter cuantitativo, mensurable, de la naturaleza será el sello de la creación divina. Hay, por tanto, que limitarse a observar, medir y comprobar las variaciones a partir de un observable, ya que todo observable permanece indefinidamente en su estado inicial de reposo o movimiento, a menos que actúe una fuerza que lo modifique. ¿Y cómo se expresan estas observaciones? Por medio de operaciones matemáticas. *Masa*, aprendíamos en el bachillerato, *es igual al cociente de una fuerza por su aceleración*. La física, por tanto, es la ciencia que tiene por objeto la medida del curso legal de los llamados fenómenos naturales. Pero como toda operación matemática tiene por sí misma —aparte de la utilización concreta que de ella hagamos— una significación propia, se pensó inmediatamente (Newton mismo) que el mundo físico era un caso particular de la naturaleza matemática. (Cfr. Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, 1.^a ed., 1944.) De aquí es de donde va a partir Kant.

Descartes había arrancado ya de la consideración de la naturaleza como transcurso legal de fenómenos mensurables, pero este conocimiento físico le pareció insuficiente, y entonces recurrió a la «entrada en sí», representada por el *cógito*. Entonces, apoyado en los conceptos teológicos de voluntad y libertad, concibe a Dios y a la sustancia (que para Descartes es ante todo *suppositum*), al mundo voluntarista. Este voluntarismo ha sido llevado a sus consecuencias extremas por Spinoza, que da a la voluntad y libertad un carácter tan absoluto que tiene que determinar al hombre y fundir a la naturaleza con Dios para que nada escape del ámbito del más extremado voluntarismo; el mismo ser de las cosas no es entidad, sino intención: voluntad de perduración. Leibnitz —de cuya filosofía a través de Wolff arranca Kant (*Int.*, págs. 9-16)— llega a aplicar a la *res extensa* (las mónadas) los predicados de voluntad, libertad y autarquía. El problema, pues, estaba sin resolver en tanto que se dibujaba un peligroso dualismo entre la concepción moderna analítico-matemática de la ciencia y la pervivencia de la concepción teológico-dialéctica de la metafísica. Para comprobarlo nada mejor que recordar un viejo texto de Wolff que seguramente leería más de una vez Kant. «Esta noción de la esencia —dice Wolff— como lo primero que se concibe sobre el ser, y que contiene la razón por la cual lo demás está incluido en él o puede estarlo, está de acuerdo con la noción que tienen de ella los filósofos. En efecto, Francisco Suárez, reconocido como aquel de los escolásticos que ha meditado más profundamente las cuestiones metafísicas, dice en sus *Disputationes Metaphysicae* (tomo I, disp. 2, section 4, párrafo 5) que la esencia de la cosa es el principio primero, radical e íntimo de todas las secciones y propiedades que convienen a la cosa..., y que es lo que concebimos como perteneciéndole como primero.» El texto de Wolff repite casi todo el párrafo suareciano y al final señala cómo Descartes había «conservado la noción de esencia que él había tomado de la filosofía escolástica en las escuelas de los padres de la Compañía de Jesús» (Wolff: *Phi. prima*

sive Ontologia, Verona, 1789, pág. 73). Así, no es de extrañar que Wolff concluya con esta frase inesperada: todo lo que existe es posible. Por esto Kant —cuya formación metafísica arranca de Wolff, «el más grande de los filósofos dogmáticos», y a través de Wolff, de Suárez—, cuando descubre las aporias de Hume, que le despiertan del «sueño dogmático», lo primero que encuentra es el principio fundamental de la vieja metafísica de Avicena: que el análisis del concepto de esencia no permite jamás descubrir en ella la existencia.

La dualidad, por tanto, es bien manifiesta. Kant cree, en tanto que hombre moderno, en la estructura del universo newtoniano, y estaría dispuesto a defenderlo —como había hecho la filosofía moderna de Descartes a Leibniz y Wolff y como él hace en parte en el período precrítico— por medio de ese dualismo del método científico analítico-geométrico y la metafísica teológico-dialéctica. Pero David Hume había sabido incindir agudamente ese compacto bloque, sobre todo al alcanzar las últimas consecuencias del camino empírico y evidenciar las aporias que encerraba el viejo principio de causalidad, bajo el que latía una grave confusión entre causación y causalidad. Lo que con la dura crítica de Hume venía a arruinarse era nada menos que todo el carácter científico de la moderna ciencia de la naturaleza, y lo que Kant intenta demostrar ahora es ante todo la posibilidad de la ciencia. Como agudamente dice Martín (prólogo, página 7), la *Crítica de la razón pura* es un gigantesco mar que se extiende entre dos orillas antagónicas, la nueva ciencia de la naturaleza y la vieja metafísica; de aquí ante todo que sea antes que nada una justificación metodológica de la moderna ciencia de la naturaleza.

La moderna ciencia de la naturaleza, como veíamos antes, estaba presidida por el carácter cuantitativo, mensurable, de la naturaleza. Las observaciones físicas sólo podían ser expresadas por operaciones matemáticas, y el uso continuado de la matemática condujo a la idea de que la naturaleza física podía ser un caso particular de la naturaleza matemática. La naturaleza es ante todo un cúmulo de relaciones matemáticas; los fenómenos naturales no cobran sentido sino en tanto que están expresados por leyes matemáticas. La experiencia por sí sola no nos dice nada; es una simple aproximación que nos coloca ante el «caos fenoménico», que dice Kant; es como un gigante sordomudo que nos hace caóticos gestos. Así, lo mismo que la misión del físico consiste en averiguar qué sistema de relaciones matemáticas debemos utilizar para entender ese caos experimental y sustituirlo por un ordenado cosmos numérico, la misión del filósofo es buscar las formas *a priori* necesarias para ordenar el caos fenoménico y sustituirlo por un mundo conceptual inteligible. Por lo tanto, Kant no hace nada más que apoyarse en el concepto newtoniano de naturaleza (Martín, cap. III, págs. 81-85), y a su genio agudo no pudo pasarle desapercibido el carácter apriorístico de la naturaleza newtoniana, totalmente sometida al modo de ser propio de las relaciones matemáticas (ídem, págs. 85-108). De aquí el que Kant pudiese hallar con toda facilidad el carácter de idealidad trascenden-

tal que atribuye a la naturaleza tal como Newton la había concebido (ídem, págs. 108-113).

Pero si confrontamos ahora esta concepción newtoniano-kantiana de la naturaleza con el concepto tradicional de *mundo*, entonces surgirá una flagrante contradicción. El concepto de naturaleza se apoya en la física; el concepto de mundo en la ontología cuando menos. Esto en el caso del pensamiento griego y del pensamiento medieval y moderno, en cuando se apoyan en la tradición griega. Como agudamente decía Ortega y Gasset, el cristianismo lo más que nos dice del mundo es que es «un valle de lágrimas», concepto nada físico, o lo pone junto al demonio y la carne, que tampoco tienen nada que ver con la concepción analítico-matemática de la naturaleza. Pero aun sin darse la contradicción entre la naturaleza apriorística newtoniana y el concepto ontológico de mundo hubiesen brotado las antinomias de la razón pura, muchas de las cuales estaban ya planteadas antes de Kant, desde los tiempos de Parménides. (Cfr. ídem, cap. II, páginas 52-61.) Por tanto, sólo el abandono de la vieja concepción ontológica del mundo y su sustitución por conceptos apriorísticos del mismo tipo que los que fundamentaban la naturaleza newtoniano-kantiana podía resolver el problema, y a ello es a lo que va a consagrarse Kant en la *Crítica de la razón pura* (ídem, págs. 61-77).

Para que la ciencia de la naturaleza sea posible necesitamos del método analítico-matemático, pero también de dos especies de pre-categorías, el espacio y el tiempo, que posibilitan la geometría y la física. Tenemos que investigar primero qué tipo de ser es el propio del espacio y del tiempo, ya que Aristóteles no resolvió el problema con sus categorías, sino que lo soslayó hábilmente. Por otra parte, donde se nos presenta más evidente el modo de ser del espacio es en la geometría. Todo aquel que conozca someramente esta ciencia advertirá en seguida su carácter axiomático; bástenos con recordar los postulados euclidianos. A partir de estos postulados construimos analíticamente la geometría. Por tanto, el carácter doblemente axiomático y constructivo caracteriza a la geometría, y es precisamente sobre el molde de la geometría sobre el que se fundamenta la moderna ciencia de la naturaleza, como ya había señalado Descartes; de aquí el carácter apriorístico-matemático que da al espacio y al tiempo Kant (ídem, cap. I, págs. 19-51). Esta concepción de Kant va a presidir toda su filosofía; Martin la analiza hábilmente como una posición motivada por la concepción newtoniana de la naturaleza y enraizada, por otra parte, en toda la ontología anterior, desde Parménides, Platón y Aristóteles hasta Leibniz, pasando por la escolástica. (Cfr. ídem, cap. II, págs. 52-61, y cap. IV, págs. 114-140). Martin concluye su interesante trabajo con un análisis documentado y detenido de los modos kantianos del ser, presididos por la distinción de fenómeno y noumeno y por la consideración del espacio y del tiempo como carácter del ser. Estos modos del ser conducen a las aporías de la dialéctica trascendental, en tanto los fenómenos, los objetos, la cosa en sí, el sujeto pensante, en fin, el propio Dios, postulan la atribución de modos del ser antagónicos e irreducibles al sentido analí-

toco-matemático del ser, entendido en función de la naturaleza newtonianokantiana. (Cfr. Martin, ídem, caps. V y VI, págs. 149-236).

Esta interpretación, de relativa novedad, viene a subrayar precisamente el lado más rigurosamente kantiano de la *Crítica de la razón pura*, justamente frente a la tesis neokantiana, casi en absoluto anclada en el sentido epistemológico de la «estética trascendental». A la aclaración del sentido de las interpretaciones kantianas ha consagrado precisamente su estudio Ritzel, que se plantea el problema dentro de los límites del neokantismo. El estudio comprende cuatro autores: Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt y Bruno Bauch. En la primera parte estudia los problemas, métodos, interpretación y estructuración de sistema de una sola obra, *La crítica de la razón pura*, tal como la vieron Alois Riehl y Hermann Cohen. El primer problema del kantismo ha sido siempre la interpretación del sentido filosófico y científico del criticismo (cap. I, págs. 13-16), caballo de batalla de toda la cuestión y que pese a todo ni Riehl, ni Cohen, ni Natorp llegaron a vislumbrar; hay que llegar a Simmel, de un lado, y sobre todo al *Kant und das Problem der Metaphysik* de Heidegger para que empecemos a vislumbrar siquiera la complejidad del tema. Los neokantianos en general y Riehl en particular no pasaron de plantearse otra cosa más compleja, pero también más secundaria: los problemas internos de la «Vernunftkritik» (ídem, págs. 16-21 y 33-40). Quizá tan sólo Max Wundt advirtiese un poco la importancia del problema y se preguntase implícitamente sobre la cuestión. Al menos es el único que abiertamente ha visto en Kant el fundador de toda una dirección metafísica, aunque no alcanzase a ver claros los auténticos nuevos supuestos en que iba a moverse Manuel Kant, problemas que, por lo demás, tampoco ha visto claros Ritzel (ídem, págs. 82-90).

Así, Ritzel se ha visto obligado a limitar el problema kantiano a la *Crítica de la razón pura*, sin referencia alguna ni a la ideología del Kant precrítico ni a la rica problemática que plantea el legado póstumo de Kant. Indudablemente la exposición del método de la *Crítica de la razón pura* que Ritzel analiza en la obra de Riehl (ídem, capítulo I, págs. 21-24) es clara y bien resumida, así como la de los problemas del sistema y de la estructura interna en dicha obra (ídem, págs. 24-30), pero no creo que descubra nada nuevo dentro de la problemática de la interpretación de Kant. El mismo Hermann Cohen había apuntado ya que la clave de la hermenéutica kantiana había que verla desde el problema de la experiencia (ídem, págs. 30-33); lo grave fué que Cohen dirigió sobre todo su mirada hacia el lado de lo puramente epistemológico, sin advertir los supuestos sobre los que se movía Kant: el carácter apriorístico de la naturaleza newtoniana y el método analítico-matemático de la moderna ciencia de la naturaleza, problemas que también soslaya Ritzel. De aquí que el escalonamiento de las etapas y del sistema de la «Vernunftkritik» que realiza Cohen, pese a su consistencia lógica (ídem, págs. 40-55) —ese es un gran mérito—, no lograrse sino una interpretación muy parcial, positivista y exclusivamente epistemológica de la *Crítica* kantiana.

El problema lo vió claro, por ejemplo, Max Wundt cuando tuvo que establecer el enraizamiento de los hechos sensibles sobre otros que en cierto modo eran o presensibles o suprasensibles (ídem, páginas 90-102); de aquí la serie tan diversa de actitudes críticas de los neokantianos, quizá todas ellas ancladas de algún modo en Kant, pero radicalmente insuficientes y parciales.

Quizá de todas estas interpretaciones de Kant acaso sea Bruno Bauch el que haya apuntado más hondo dentro de la problemática kantiana.

Al menos ha sabido apuntar en cierto modo la influencia del concepto newtoniano de naturaleza en Kant y las relaciones ideológicas entre los conceptos de naturaleza, espíritu y cultura que están latiendo en el subsuelo del pensamiento kantiano, bajo la superficie aparente de una problemática gnoseológica. De aquí que el capítulo más importante del libro de Ritzel sea el dedicado al examen de las interpretaciones kantianas de Riehl, Cohen y Max Wundt a la luz de la interpretación de Bruno Bauch, sobre todo en el problema del sentido de *la cosa en sí* kantiana (ídem, págs. 128-133).

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

DIEZ-ALEGRÍA. José M.^a (S. J.): *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*. Barcelona, 1951.

El libro que comentamos tiene un indudable valor no sólo para la elucidación de problemas capitales de la Filosofía del Derecho, sino principalmente para su adecuada fundamentación. Es muy posible que en este punto, como acontece en casi todas las ciencias, la cuestión de la fundamentación rebase el horizonte específico de la Filosofía del Derecho, pero también sucede que sin la radicación en lo ético se vaciaría de su propia razón esencial.

Tres cuestiones básicas se estudian en el libro: el fundamento ontológico de la obligación, la gnoseología, o sea las condiciones que posibilitan el conocimiento de la misma por parte de los hombres, y por último, la inmutabilidad de las normas en torno de Luis de Molina sobresaliendo en un grupo de evorenses.

Como observa muy atinadamente el autor, «en la historia del pensamiento las grandes cumbres no son montañas de nubes suspendidas aisladamente en el vacío, sino vértices sólidos concatenados con otras alturas más modestas dentro de la lógica irrenunciable de lo real», y es que ocurre que el pensamiento de los maestros secundarios suele ser realmente estimulante; son los que preparan mediante un pensamiento suelto y sugeridor de atisbos e incitaciones un espíritu colectivo como clima propicio para las demás altas especulaciones. La colaboración evorense nos permite ver contrastadas las diversas posiciones y la problemática a través de la cual se iban maduran-