

RESEÑAS REVIEWS

ADLER, JONATHAN E. Y RIPS, LANCE J.

Reasoning. Studies of Human Inference and Its Foundations. (Cambridge University Press), Cambridge, 2008, 1057 pp.

Reasoning es una obra monumental de más de mil páginas editada en estrecha colaboración por el filósofo Jonathan E. Adler y el psicólogo Lance J. Rips para esclarecer el intrincado campo de investigación relacionado con los fundamentos de la inferencia y, en general, del razonamiento humano.

En la actualidad, en pocos casos va unido el trabajo de compilar y editar textos científicos con el afán enciclopédico: un proyecto editorial que sobrepasa con razón los objetivos de la mayor parte de los libros editados para la recopilación de artículos en torno a un mismo tema de investigación.

Reasoning supone un empeño de características enciclopédicas: ha conseguido convertirse en una referencia obligada desde que saliera a la luz en 2008 para ofrecer al lector especialista artículos científicos de las más reputadas y consolidadas voces en aquellos campos de conocimiento presentes ya en los proyectos enciclopédicos europeos del siglo de las luces, a saber: el significado del racionalismo, los límites imputables a la naturaleza del conocimiento humano, las paradojas presentes en la inducción, etc.

Las características de la obra la hacen equiparable por ejemplo al proyecto *Macropædia* de la *Encyclopædia Britannica*: artículos extensos proporcionan conocimiento profundo y detallado sobre el razonamiento humano insertándose al unísono en un esquema previo

de conocimiento acerca del campo de investigación. Ese esquema jerarquizado estructura al propio libro en tres partes: I. *Foundations of Reasoning* (pp. 35-186); II. *Modes of Reasoning* (pp.187-730); y III. *Interactions of Reasoning in Human Thought* (pp. 731-1052).

Razonamiento deductivo, inductivo, abductivo, revocable, razonamiento basado en la revisión de las creencias, razonamiento conversacional y argumentativo o la influencia de aspectos biológicos y emocionales sobre el razonamiento son algunos de los más importantes temas que componen esta colección de artículos escritos desde campos tan diversos como la psicología y sociología del razonamiento, la filosofía de la lógica, las ciencias cognitivas, la antropología, la biología o la ingeniería informática.

Las mentadas áreas de conocimiento se integran aquí en una estructura articulada en tres bloques, de manera que el libro acaba vertebrándose en virtud de un propósito editor notable, a saber: explorar los fundamentos del razonamiento humano, sí, pero permitiendo e incluso favoreciendo al máximo que los autores expongan su investigación con cierto grado de autonomía y creatividad.

Como resultado de todo ello, el lector tiene en *Reasoning* una obra de consulta, una herramienta de búsqueda y conocimiento dispuesta de modo tal que incentiva al entendimiento promoviendo el razonamiento heurístico: es muy improbable abordar la lectura de un artículo sin quedar sorprendido por la introducción de otro capítulo de una disciplina alejada. Este hecho motiva que el lector reflexione de continuo sobre preconcepciones iniciales poniéndose, de inmediato, a formular preguntas imprevisibles y favoreciendo que aquél llegue al cabo a atesorar respuestas impensadas.

No siendo por consiguiente un diccionario temático ni un compendio acerca de tópicos de ninguna área del conocimiento, *Reasoning* es equiparable, sin embargo, por un lado, a una eficaz e instructiva herramienta de consulta pero también a una enciclopedia en la que se reúnen trabajos de los más destacados especialistas de cada campo investigativo.

En general puede concluirse que los criterios de edición han sido sólidos y que la empresa ha dado lugar a una obra de referencia tan exhaustiva y acertada como para que sean concebibles sucesivas ampliaciones y revisiones de los artículos editados al estilo de la ter-

cera era de la *Encyclopædia Britannica* (1901-1973) liderada por E. Harrison Powell quien estableció la revisión y actualización de artículos hasta dos veces por década como criterio de crecimiento para dicha empresa editorial.

En este sentido únicamente sería objeto de crítica el hecho de que de un total de cincuenta y tres artículos haya tan sólo dieciséis contribuciones inéditas en el volumen.

Acaso también pueda objetarse que la parte tercera del libro (*Modes of Reasoning*) tenga una sección dedicada a la argumentación en la que se echan en falta autores como, por ejemplo, Frans Van Eemeren y la escuela holandesa, Marcelo Dascal, Roberto Marafioti, Douglas Walton, Christopher W. Tindale o John Corcoran. A esto último habría de sumarse el hecho de que, en comparación con el resto de las secciones que componen este tercer bloque, la sección dedicada al tema de la argumentación se haya visto reducida a tan solo tres artículos. Todos ellos son de un valor indiscutible pero tal vez insuficiente para dar una idea cabal del estado de la cuestión en esta área de conocimiento.

La monumental obra está dispuesta siguiendo un criterio de gran simplicidad compositiva: en primer lugar, se ofrece al lector una introducción de carácter filosófico acerca del sentido del término “racionalidad” y “razonamiento” con artículos firmados por Gilbert Harman, Bernard Williams, Bas Van Fraassen, Jon Elster, y Amos Tversky y Daniel Kahneman entre otros autores.

En segundo lugar, se dispone un bloque dedicado al estudio de las diferentes concepciones acerca de la inferencia clasificadas con sobriedad en virtud de la tradicional distinción entre las inferencias obtenidas por medio de la “deducción”, la “inducción”, la “abducción” (en ocasiones identificada con la “inferencia de la mejor explicación”), y el “cambio de creencias”. Tema, este último, que se clausura con tres artículos acerca del razonamiento causal y otros tres en torno a la “argumentación”. Firman los artículos que componen estas secciones autores de reconocido prestigio tales como Philip Jonson-Laird, Keith Stenning y Michiel van Lambalgen, Peter Gärdenfors, John L. Pollock, Paul Thagard, Hans Rott, Isaac Levi, Jamin Halberstadt, y Timothy D. Wilson, Stephen Toulmin, Deanna Kuhn y el co-editor Lance J. Rips, entre otros.

La obra se cierra con un tercer bloque de inspiración pragmática que abunda en las perspectivas evolutivas, culturales, emocionales, biológicas y psicológicas que hacen de los estudios sobre la inferencia humana un ámbito de conocimiento de plena actualidad para disciplinas y orientaciones investigativas cuyas fronteras y límites se han visto rebasados insistentemente con ocasión de la indagación en cualesquiera de las dimensiones relacionadas con los fundamentos de la inferencia y el razonamiento humano. En esta sección se incluyen resultados de investigación tanto de individuos como de grupos de investigación entre los que destaco la contribución de Dan Sperber y Vittorio Girotto, Jerry A. Fodor, Brian Skyrms, Jonathan Haidt, Donald Davidson, Daniel N. Osherson y Daniela Perani entre otros.

Reasoning. Studies of Human Inference and Its Foundations es una obra de dimensiones enciclopédicas que reúne el trabajo de setenta y dos investigadores adscritos a centros de investigación y universidades de más de diez países, por lo que únicamente a través de la investigación básica y aplicada de decenas de investigadores se podrá en un futuro dar cuenta del excepcional valor de esta publicación editada por Cambridge University Press. Con razón puede por ello decirse que esta reseña cumple a duras penas con el objetivo de dar a conocer al lector en lengua española una publicación cuya repercusión sólo podrá juzgarse al cabo de décadas, y sin la que, a día de hoy, sería tal vez imposible ofrecer una visión general de los fundamentos del razonamiento y la inferencia.

María G. Navarro. University of Amsterdam
maria.navarro@cchs.csic.es

ADRIÁN ESCUDERO, JESÚS

Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser, Herder, Barcelona, 2010, 621 pp.

Si hasta hace un par de décadas la filosofía de Heidegger había sido interpretada mayoritariamente como un pensamiento de ruptura,

desde la publicación de sus escritos y lecciones anteriores a 1927 se ha hecho imprescindible ver su obra en diálogo y discusión con lo más granado de la tradición filosófica. El pensador del desmantelamiento de la metafísica occidental sería el mismo que también aspira a su renovación desde las viejas preguntas y los textos canónicos que han acompañado el devenir histórico de la filosofía. Esta ambigüedad del pensador y el calado de las lecciones que el joven Heidegger impartió con anterioridad a la publicación de *Ser y tiempo* son motivos suficientes para explicar el creciente interés por el estudio de su periodo de formación. Para un número cada vez mayor de estudiosos, el contenido de las lecciones introduce modificaciones significativas en la comprensión de los caminos que llevan a *Ser y tiempo*, por un lado, y en la exposición de los hilos principales y continuidad de su obra, por otro. Se han abierto nuevos caminos en la interpretación de las influencias filosóficas. Uno de los más transitados ha sido, sin duda, el que dibuja la inspiración de la filosofía práctica de Aristóteles.

No son pocos los motivos que apoyan la tesis de una continuidad en la corriente subterránea de su pensamiento: la llamada *Seinsfrage* es el tema central del pensar heideggeriano. No obstante, antes de reconocer su propia perspectiva en esa cuestión, Heidegger tiene ante sí una problemática distinta, como se ve en las lecciones entre 1919 y 1922. Cuando Heidegger inicia su tarea docente, piensa que la tradición filosófica, especialmente la que proviene de Aristóteles, está en pugna con el nuevo *Lebensgefühl*. Desde las primeras lecciones, Heidegger muestra su sintonía con los planteamientos de la filosofía de la vida dominante en esos años y, sobre todo, con la fenomenología. En ambos tipos de filosofía domina lo histórico-vital, lo existencial: la vida en su facticidad. Si hay alguna posibilidad para la metafísica, pasa por insistir en la vida fáctica: la cuestión del ser no puede ser sino la pregunta por el ser de la vida fáctica. Por eso, el joven profesor en Friburgo emprende el camino fenomenológico con la convicción de que es necesaria una rectificación en la línea de un mayor rigor para no perder lo originario, la existencia fáctica, único motivo legítimo del filosofar. Deshacer para rehacer: *Abbau* o *De-konstruktion* es el procedimiento metódico que Heidegger aplica a los temas y doctrinas abordados en sus primeras lecciones.

El nuevo libro de J. Adrián Escudero presenta una articulación sistemática y metodológica de la obra temprana de Heidegger. Su hilo conductor, el pensamiento que encierra todos los demás, es la pregunta por el sentido del ser, cuyo horizonte comienza a perfilarse mucho antes de *Ser y tiempo*. La lectura y exposición pormenorizada de los textos tempranos de Heidegger que hace Adrián Escudero traza el itinerario filosófico y académico que cristaliza en su ontología fundamental y conduce a la declaración del final de la filosofía y la emergencia de otra forma de pensar. Unidad y devenir del pensamiento como un único movimiento: la comprensión del ser.

La meta de esta monografía es “ofrecer una visión global que integre las diferentes aportaciones de los primeros cursos universitarios de Heidegger en el marco de lo que cabría denominar una interpretación genealógica de sus primeros escritos y lecciones” (p. 41). Para trazar el hilo temático y metodológico de su programa filosófico, Adrián Escudero se deja guiar por la pregunta fundamental que es más bien el problema de la elaboración de la pregunta por el sentido del ser.

Para reconstruir los primeros indicios, las formulaciones apuntadas en los ejercicios docentes del joven profesor, es imprescindible seguir la discusión que mantiene con las tendencias filosóficas de su tiempo: con el neokantismo y la neoescolástica, la teología protestante y el historicismo hermenéutico, las filosofías de la vida y, sobre todo, con la fenomenología. Sólo a través del conocimiento de estas tendencias y de una singular conjugación de todas ellas, descubre Heidegger los instrumentos conceptuales y el enfoque certero para elaborar adecuadamente la pregunta por el sentido del ser.

Adrián Escudero estructura la exposición en cuatro bloques diferenciados. Primero, presenta los rasgos generales del contexto histórico, social e intelectual en el que se enmarca el pensamiento del joven Heidegger. En segundo lugar, rastrea el problema del ser en los escritos de los años 1912-1916. En tercer lugar, desgana el núcleo temático de su programa filosófico de juventud en torno al fenómeno de la vida humana. En cuarto lugar, se exponen los problemas metodológicos que afronta Heidegger en las lecciones de 1919 para acceder a la esfera de la facticidad, y que le alejan paulatinamente de la fenomenología husserliana. En las páginas finales se

ofrece un amplio apéndice con la relación completa de las actividades académicas, los escritos, conferencias entre 1912 y 1928.

Estamos ante un estudio ambicioso, tanto por la amplitud y complejidad del pensador y periodo tratados como por la variedad y cantidad de estudios disponibles sobre esta misma temática. El autor consigue administrar con equilibrio la información histórico-intelectual, los análisis textuales y la discusión en torno a los problemas filosóficos que ocupan y preocupan al joven Heidegger.

Se trata de una obra exhaustiva y, sin embargo, no abrumadora o inabarcable. Los distintos epígrafes guían al lector a través de los textos de Heidegger, a la vez que presentan los problemas con claridad y rigor. El libro de J. Adrián Escudero interesará, sin duda, a los *profesionales* de la filosofía y —lo que no es un mérito menor— será muy útil también para los estudiantes de filosofía y para esos lectores cultivados en las cosas del pensamiento.

Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es

BRENTANO, FRANZ

Las razones del desaliento en la filosofía. Seguido de El porvenir de la filosofía, Traducción de Xavier Zubiri. Encuentro, Madrid, 2010, 61 pp.

Este breve volumen que en algo remedia la relativa falta de traducciones españolas de las obras de un pensador tan influyente en su tiempo como Brentano se compone de dos conferencias distintas que exhiben con claridad algunas de las influencias más marcadas de este filósofo alemán, influencias principalmente aristotélicas, así como también empiristas y positivistas. En la primera de esas conferencias, titulada *Las razones del desaliento en la filosofía* y pronunciada en 1874 en la Universidad de Viena, Brentano aporta su visión acerca del objeto y método de la filosofía, cuestionándose acerca de su estatuto como ciencia. En la segunda, titulada *El porvenir de la filosofía* y pronunciada en 1892 en la Sociedad Filosófica de Viena, en respuesta al discurso de apertura de la sociedad pro-

nunciado por el jurista Adolf Exner, se habla de la importancia y actualidad de la filosofía.

Las dos conferencias fueron editadas por primera vez, junto a otros textos de Brentano, por Oskar Kraus en el libro *Franz Brentano, Über die Zukunft der Philosophie* (1893). Zubiri, que consideraba a Brentano el padre de la filosofía contemporánea, aprovechó la edición de Kraus para traducir ambas conferencias al castellano. Mientras Zubiri se encontraba en Roma, se publicaron en *Revista de Occidente* en 1936 las dos conferencias, junto a otras traducciones de Brentano sobre el mismo tema, bajo título general *Francisco Brentano, El Porvenir de la Filosofía*. Las dos traducciones recién editadas se extraen de este volumen.

Brentano empieza por constatar que la filosofía es objeto de grandes desconfianzas. Aquella que era a inicios del siglo XIX una de las ciencias más estudiadas, y que llenaba las aulas de las universidades, se había convertido en una ocupación para unos pocos. Ya sea por su método, por su objeto o por la falta de resultados útiles y prácticos, se hacía patente que la filosofía no es la ciencia a la que todos giran las miradas a la espera de grandes respuestas.

La desconfianza que inspira la filosofía está justificada, escribe Brentano, por ejemplo, en la cantidad de movimientos y sistemas que abigarradamente pueblan su historia, así como en las revoluciones, en la carencia de frutos prácticos o en los “oscuros” caminos del cómo y del por qué. Pero en palabras del filósofo alemán: “No está justificada si va tan lejos que haga creer que la filosofía anda tan sólo en pos de fantasmas; que persigue objetivos para los cuales no hay camino ni sendero ninguno, y que serán inaccesibles por toda la eternidad” (p. 20). Ahí donde las ciencias naturales terminan sus estudios es donde empieza la filosofía.

En la segunda conferencia, Brentano estudia detenidamente las principales y polémicas afirmaciones de Exner acerca del estado en que se encuentra la filosofía. Para el jurista, la filosofía está desgastada y no cabe esperar grandes avances de su estudio. Por otro lado, considera incompatible la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a la filosofía, así que ni siquiera se puede esperar que el éxito de estos métodos sea una esperanza para el avance filosófico.

Pero ninguno de los argumentos de Exner convencen al filósofo

alemán. El hecho de que haya poca producción filosófica (comparada con la actividad de inicios del siglo XIX) no significa necesariamente una decadencia, sino todo lo contrario; no se trata de escribir mucho, se trata de escribir bien, los filósofos buscan la calidad, no la cantidad. Por otro lado, “Es cierto que aulas, en un tiempo rebosantes, se hallan hoy muchas veces desiertas. Pero ello no se debe a que haya menor interés, sino a que se abrigan pocas esperanzas a darle satisfacción en ellas” (p. 30). El abuso que se hizo en otros tiempos del estatuto de la filosofía se paga ahora en la academia, pero de ello no se sigue la falta de interés. En la literatura, en las asociaciones, en los periódicos, y en tantos otros sitios se topa uno con los cómo y por qué que tanto interesan a la filosofía y a sus entusiastas.

La filosofía es una ciencia de fundamental importancia para todos, y como nos ayuda a ver Brentano, sus fragilidades se convierten en su mayor fuerza. No es una ciencia con un interés meramente especulativo, sino que también tiene un interés práctico, y sirve para la vida en general, y para la de cada uno en particular. “Por eso creo yo, con confiada seguridad, que el retraimiento para los estudios filosóficos que se apoderó de la juventud alemana, y que hoy ya no ofrece caracteres tan extremos, se verá rápidamente contrarrestado por un nuevo auge” (p. 22). La filosofía está destinada a seguir caminando para acercarse, cada vez más, a lo que realmente le importa.

En las dos conferencias que componen el libro, por tanto, Brentano hace una muy interesante reflexión acerca de la situación de la filosofía. Por increíble que pueda parecer, a día de hoy, la discusión acerca del valor de la filosofía mantiene su carácter de interrogante abierta. Y quizás se deba precisamente al hecho de que vivimos en un mundo donde reina la practicidad y tecnología que este libro gane aún mayor relevancia. Pues, como se desprende de la visión de Brentano, es imprescindible no dejar de lado la reflexión filosófica si no queremos estar en el mundo como náufragos a la deriva.

Madalena d'Oliveira-Martins. Universidad de Navarra
mdmartins@alumni.unav.es

DANTO, ARTHUR C.

Andy Warhol, Paidós, Madrid, 2011, 176 pp.

Andy Warhol es un libro claro y bien definido. En el primer capítulo Danto explica el significado e importancia de la exposición de Warhol en la galería Bonwit Teller de Nueva York en abril de 1961. Esta exposición marcó un antes y un después: lo que ahí se expuso como *arte elevado* —objetos de la cotidianidad estadounidense tales como reproducciones ampliadas de anuncios o retratos de superhéroes— transformó el arte y su mundo a todos los niveles. Ya en el primer capítulo, por tanto, aparecen las grandes líneas que Danto desarrolla en el resto del libro: Warhol como revolucionario y su arte como transformación. La idea de la transformación, de hecho, vertebra el libro de principio a fin; el libro mismo puede verse como un profundizar, entender y valorar la transformación que Warhol trajo al mundo del arte que, tal vez, apunta a la transformación del lector.

Son muchos los méritos que Danto reconoce a Warhol. Transformó la imagen del artista: “Andy reinventó el concepto de artista, otorgándole la libertad cualquier medio. Hasta los artistas más creativos llevaban vidas artísticamente convencionales en comparación con él” (p. 127). Transformó el proceso creativo artístico, acercándolo más a la fabricación mecánica, a la producción en masa e impersonal —no por casualidad su estudio se llamaba *The Factory*—. Pero sobre todo, y esto Danto lo repite varias veces, Warhol replanteó la pregunta “¿qué es arte?” de una forma muy concreta: “¿qué diferencia hay entre dos cosas, exactamente iguales, una de las cuales es arte y la otra no?” (p. 45). La distancia entre el arte y la vida desaparece con Warhol, cuya obra puede verse como un elogio y canto al estilo de vida estadounidense.

Warhol pinta “lo que somos” (p. 38). Pone al hombre frente a sí mismo: “La transformación era el descubrimiento sobre lo que somos. Somos el tipo de gente que busca el tipo de felicidad que, según nos prometen los anuncios, podemos conseguir de forma rápida y barata” (*ibíd.*). Para Danto, la exposición en la galería Bonwit Teller en abril de 1961 es un reflejo de la condición humana. Es una exposición filosófica, y no duda en atribuir al mismo Warhol una

“mentalidad filosófica” (p. 155) o en compararle con Sócrates. Al elevar lo cotidiano a arte, al transformar de la forma más radical posible *el lugar común*, Warhol transforma la historia del arte. Y también, por supuesto, la filosofía del arte. No sólo es una transformación acorde con su momento histórico, sino con el espíritu de la Modernidad: “Warhol, en efecto, llevó la Modernidad hasta sus últimas consecuencias al mostrar cómo se debe responder a la pregunta filosófica de ¿qué es el arte?” (p. 74). Además, la obra de Warhol no sólo hace preguntas, sino que da respuestas. En este sentido, de su obra surge una nueva teoría estética, la de las *Cajas Brillo*, la del propio Danto.

Danto muestra los retos filosóficos que plantea la obra de Warhol desde una perspectiva cronológica. Sigue la propia vida del artista, que entiende como una unidad coherente. Así, comienza analizando las obras de la primera exposición de Warhol y termina con las que se encontraron en su estudio tras su muerte, unos retratos de Cristo en la Última Cena. Entre los dos momentos hay relación y continuidad. Warhol se mantuvo fiel a sí mismo. Como profundiza en la obra desde la propia vida del artista, Danto describe de forma convincente los ambientes en los que le gustaba moverse (sobre todo, el que reinaba en la Factory, su estudio) y también sabe recoger los hechos significativos que le ocurrieron. Entre ellos tal vez el más destacable sea el atentado que sufrió Warhol el 3 de junio de 1968. Una de sus colaboradoras, Valerie Solanas, le disparó y puede decirse que Warhol permaneció muerto hasta que le reanimaron. Danto lo califica como su “primera muerte”. El mismo Warhol, de hecho, se lo tomó de la misma forma y entró en la etapa más valorada pero menos interesante de su carrera, la de los setenta, que Danto califica como *Andy Warhol Enterprises* (p. 141).

Tal vez la faceta más desconocida del artista explorada en el libro sea la religiosa. La madre de Warhol era católica y ella y Warhol “rezaban juntos en casa y en la iglesia. Tras la muerte de su madre, Andy continuó yendo a misa” (p. 159). De hecho, en el último capítulo, Danto propone una interpretación teológica de la obra de Warhol, coherente con la que sostiene en el resto del ensayo. De hecho, se relaciona, o remite, a las primeras páginas del libro. También dedica unas páginas a hablar del arte cristiano mo-

derno, y de cómo suelen ser los propios cristianos los primeros en rechazarlo: “Gran parte del arte contemporáneo en Estados Unidos conlleva aspectos del cuerpo humano que entrañan posturas católicas, pero estos aspectos, al mismo tiempo, son ofensivos para una moralidad católica conservadora” (*ibíd.*). Aunque tal vez sea la parte más curiosa del libro, seguramente es la más polémica. De cualquier forma, resulta interesante y cierra de una forma coherente la interpretación del artista y su arte que Danto ensaya.

En conclusión: Danto informa del antes y del después de Warhol y ofrece una comprensión completa de su obra. El estilo de Danto es claro y directo. La lectura, sin perder enjundia, resulta amena. Sabe traer a colación autores y preguntas. Tal vez resulte más fecunda a un lector norteamericano: el tema y el modo de Warhol son mucho más cercanos a los estadounidenses. Aun así, como la influencia de Warhol ha sido amplia, el interés del libro sobrepasa las fronteras americanas. Tanto como introducción a Warhol o guía para su obra, su lectura es pertinente. Danto también hace, de vez en cuando, referencias autobiográficas. Él, a fin de cuentas, nació cuatro años antes que Warhol y también quiso ser pintor, aunque expresionista y no *pop*. Esta cercanía al artista es realmente útil a la hora de entender la importancia de Warhol en su contexto. Sobre todo, para entender los años sesenta y la ruptura que supuso el *pop art* frente al expresionismo abstracto.

Philip Muller. Universidad de Navarra
pmuller@alumni.unav.es

HAHN, SCOTT Y WIKER, BENJAMIN

Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo, Rialp, Madrid, 2011, 192 pp.

El problema de la existencia de Dios ha sido uno de los *leitmotivs* en la historia del pensamiento occidental. De una forma u otra, los principales filósofos se han pronunciado sobre él. En la actualidad, también los científicos creen poder dar una respuesta al problema, a partir

de la evidencia científica del mundo o de una epistemología basada en ella. Este es el caso de Richard Dawkins, uno de los ateos con mayor presencia —no exenta de polémica— en los medios de comunicación. La perspectiva del impacto social de sus ideas ha llevado a Scott Hahn y Benjamin Wiker a tratar de desmontar el fundamento metafísico o epistemológico de sus teorías. Ambos critican la identificación que hace Dawkins entre los conceptos de “posibilidad” y “probabilidad”, así como sus dificultades para caracterizar el orden moral.

El tema más importante, que se repite a lo largo de todo el libro, es el de la (im)posibilidad y la probabilidad de que algo exista u ocurra. Dawkins afirma que todos los fenómenos naturales son susceptibles de explicación desde la ciencia. Sólo podemos referirnos a aquello que la ciencia es capaz de explicar, por lo que no cabría hablar de milagros, es decir, de intervenciones de un Ser Superior en los fenómenos naturales. Por el contrario, Dawkins parte de que cualquier suceso es posible desde el punto de vista físico, aun cuando su probabilidad sea ínfima. Con los instrumentos que nos da la ciencia podemos explicar esas probabilidades, de modo que no necesitamos de Dios para dar razón de estos sucesos. Nos basta el azar, es decir, el recurso a las probabilidades naturales de que sucedan ciertos hechos; por ejemplo, la probabilidad (baja pero existente) de que en una ruleta el color negro salga treinta veces seguidas.

Dawkins cita como ejemplo una estatua de mármol de la Virgen que, contra toda previsión, nos saludara con la mano. El movimiento del brazo de la estatua puede producirse si todas las moléculas que componen su mano, en lugar de chocar entre ellas caóticamente, se movieran en la misma dirección. Si esto llegara a suceder no haría falta hablar de milagro. El planteamiento que subyace al razonamiento es éste: lo que inicialmente considerábamos imposible sólo era en realidad altamente improbable, un argumento que Dawkins repite al hablar del origen de la vida.

Hahn y Wiker critican la idea de que todo es posible y, por tanto, probable, aun en los casos en que esa probabilidad sea casi nula. Para ellos un suceso milagroso como el planteado no sólo es físicamente improbable, sino totalmente imposible; tanto, dicen, como el hecho de lanzar una baraja al aire en medio de un huracán y que los naipes caigan ordenadamente formando una casa de cua-

tro pisos integrados por cada uno de los palos (cfr. pp. 29-30).

Además, si como Dawkins parece suponer, todo es posible, también los milagros deben ser posibles, tanto o más que la disposición extraordinaria del movimiento de las moléculas de la estatua. Nada parece excluir esta posibilidad. ¿Por qué la descarta entonces *a priori*? ¿Qué diferencia hay entre el saludo de la estatua, un burro volando hacia la luna y la existencia de Dios? ¿Cuál de estos hechos es más probable?

El otro tema del libro es el problema de la moralidad. En efecto, la presencia o ausencia de Dios marca una diferencia radical en nuestra consideración del bien y el mal éticos. Especialmente complejo es el problema de delimitarlos. Uno de los ejemplos que proponen Hahn y Wiker para ilustrar esta idea es el del adulterio (cfr. p. 126 y ss.), que sólo resultaría censurable desde una perspectiva creyente, pero nunca en un contexto en el que se exaltara por encima de todo la lucha por la supervivencia (Darwin llegó a proponer que la competencia y la selección natural no deben verse frenadas por la costumbre o la ley).

El evolucionismo ateo de Dawkins le sugiere la existencia de un universo amoral, como ya hicieran otros antes que él (Hume, por ejemplo). Ahora bien, esta indiferencia, esta ausencia de bien y mal morales contradice, según Hahn y Wiker, su propia crítica al cristianismo y, en especial, al Dios bíblico. En efecto, bajo los presupuestos de Dawkins no sólo parece imposible emitir un juicio moral sobre algo o alguien en un mundo amoral, sino que la propia evolución natural del universo, que Dawkins defiende, tiene los rasgos que él censura en el Dios del Antiguo Testamento: es cruel, inflexible, jactanciosa, infanticida, genocida, etc. De hecho, la actitud de los israelitas en el Antiguo Testamento, tan censurada por Dawkins, es coherente con su propio planteamiento, pues para él los individuos somos únicamente un conjunto de genes egoístas que utiliza a los demás como medio para su propia supervivencia.

En resumen, los autores critican a Dawkins, por un lado, que pretenda convertir todo lo que puede ocurrir en un hecho físicamente posible y explicable (excepto Dios y los milagros). Al mismo tiempo, es incapaz de dar contenido a los enunciados morales. En la primera cuestión, Dawkins no aclara por qué el caso de Dios es “es-

pecial”; en el segundo, su negación del Absoluto y su concepción del hombre como un ser egoísta por naturaleza le llevan a plantear un universo sin leyes ni categorías morales.

Dawkins en observación es un libro accesible, de lectura fácil, sin grandes pretensiones ni jerga técnica, y en el que se agradecen las continuas referencias a las palabras textuales del oponente. Quizás el único aspecto mejorable sea el planteamiento de la primera crítica, es decir, la referida a la cuestión de la (im)posibilidad y la probabilidad. En efecto, al tachar de “imposible” el movimiento molecular en el ejemplo de la estatua, los autores descartan, o al menos así lo parece, que el suceso pudiera ocurrir, sea o no debido a la voluntad divina, justamente de esa manera. En otras palabras, parece razonable pensar que, sea cual sea la causa, las moléculas del mármol podrían adoptar ese movimiento. Es decir, habría que dar cabida a la *posibilidad* de que las intervenciones divinas en el mundo de lo natural puedan analizarse descriptivamente mediante las leyes naturales, desconocidas o no hasta el presente, siendo sin embargo su causa, bajo la apariencia del azar, explicable para el creyente como una intervención de Dios. En cualquier caso, en mi opinión no se debe descartar de antemano esta posibilidad.

Por tanto, no queda suficientemente matizado que el problema se encuentra en el orden de las causas, no de los hechos. Si Dios quiere hacer un milagro, podría servirse si así lo desea de las leyes naturales. Si decimos que es imposible que las moléculas se muevan de la forma que hace falta para que la estatua parezca saludarnos, habría que aclarar que tal vez es imposible “por azar”, entendiendo “por azar” algo de lo que la física actual sólo podría dar razón, como máximo, en un sentido descriptivo, no justificativo. En mi opinión, no se debe conceder a Dawkins que lo físicamente posible sea equivalente a lo que puede surgir “por azar”; puede haber otros sucesos naturales no “ciegos” que, siguiendo o no leyes naturales, sean inteligibles. La crítica no debe dirigirse a la posibilidad de un suceso, sino a la supuesta omnipotencia que Dawkins concede al azar al tiempo que se la niega a Dios.

Sergio Clavero García. Universidad de Navarra
sclavero@alumni.unav.es

KANT, IMMANUEL

Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea, Introducción y edición bilingüe de Rogelio Rovira. Encuentro, Madrid, 2011, 67 pp.

Tenemos entre manos la traducción española de un escrito que pertenece a la época de madurez de Kant. Como el mismo editor y traductor señala en su introducción, este ensayo apareció en el número de septiembre de 1791 de la *Berlinische Monatsschrift*, poco después de haber dado a la imprenta la tercera de sus Críticas. Es uno de los ensayos mejor contruidos.

La versión que se presenta es la primera que se ha hecho en lengua española, publicada por primera vez en la Revista de Filosofía, 2ª Serie IV(1981) pp. 239-257, y reeditada en el seno de la colección "*excerpta philosophica*" de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.

El hecho de que sea una edición bilingüe facilita en gran medida el trabajo de investigación de personas que aún no dominen la lengua de Goethe pero que pueden trabajar en los textos kantianos con cierto nivel de especialización.

Aunque, para los especialistas en el pensamiento kantiano no necesita ser destacada la importancia de este escrito, en la introducción que precede a la traducción se señalan las líneas más importantes que facilitan la comprensión de este texto, lo que supone una valiosa ayuda didáctica para los que se inician en el pensamiento del Filósofo de Königsberg.

Al igual que el uso práctico de la razón posibilita el acceso a realidades vetadas para el uso teórico, en este opúsculo Kant propone construir una teodicea recurriendo a las fuentes prácticas del conocer, que no proporciona saber pero conduce a admitir por fe que Dios en tanto que Bien supremo está en nexo moral con su creación a pesar de su apariencia en contra.

Es sabido que Kant en su idealismo trascendental pone en entredicho la posibilidad de una teología especulativa, a la vez que abre la vía para obtener una cierta noticia de Dios, pero a través de las fuentes prácticas del conocimiento.

El problema de conciliar el concepto de Dios que la teología

nos muestra con la realidad del mal y sobre todo de la injusticia es para Kant la objeción más seria de nuestro concepto moral del ser divino y por lo tanto la mayor objeción contra la verdad de la teología racional; intentar solucionar esta dificultad será la tarea encomendada a la teodicea

Para Kant, la razón en su uso teórico no logra defender la Sabiduría suprema del creador frente a las objeciones que contra ella suscita la presencia del mal, aunque esas objeciones tampoco pueden negar dicha sabiduría. Para Kant la teodicea que se construye con argumentos sacados de las fuentes teóricas del conocimiento es un ensayo vano. El título de este opúsculo se refiere a este fracaso. Así como tuvo que suprimir un saber de lo suprasensible para dejar sitio a la fe racional que conduce a admitir la existencia de Dios, así también tiene que eliminar la teodicea que pretende lograr conocimiento para hacer lugar a la teodicea que nace de la fe moral.

Como señala el traductor, aunque no consta que Kant tomara ocasión de alguna coyuntura externa para pronunciarse públicamente sobre el problema de la teodicea, parece más bien que es su admisión, por razones morales, de la existencia de una sabiduría suprema creadora del mundo (apuntada como posibilidad en su primera crítica y como realidad en las otras dos), la que le llevó a enfrentarse con la espinosa cuestión del mal en la creación. Sin embargo, la tesis defendida en el ensayo le dio motivo para expresar abiertamente su postura ante una circunstancia política determinada: la situación producida por las medidas legislativas sobre asuntos religiosos que había decretado el ministro del gobierno del nuevo rey de Prusia Federico Guillermo II.

M^a Socorro Fernández-García. Universidad de Burgos
sofer@ubu.es

MENDIOLA MEJÍA, CARLOS

El poder de juzgar en Immanuel Kant, Universidad Iberoamericana, México D. F., 2008, 185 pp.

La filosofía crítica de Kant, a pesar de su enorme riqueza, ha sido

constantemente maltratada por las distintas interpretaciones “estándar” que se han impuesto en algunos círculos académicos. Muchas de las interpretaciones de la filosofía kantiana han incurrido en este error y, por ende, han creado el escenario perfecto para sus críticos. En el presente libro, Carlos Mendiola realizará una nueva lectura de la filosofía kantiana a la luz de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, “como si en tal distinción Immanuel Kant resumiera su proyecto filosófico” (p. 11).

Para lograr este objetivo, el autor dividirá su trabajo en dos partes. En la primera parte de este texto Mendiola expondrá detalladamente la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, analizando a profundidad las especificidades de cada uno. En la segunda parte estudiará las consecuencias de esta distinción en la filosofía teórica y práctica de Kant. Ambas partes regidas por la siguiente hipótesis: el juicio y el poder juzgar constituyen el hilo conductor de toda la filosofía crítica.

A diferencia de las interpretaciones “estándar” que reducen el poder de juzgar, tanto en la filosofía teórica como en la práctica, al poder de juzgar determinante, Mendiola propone una participación activa del poder de juzgar reflexionante. Según la propuesta del texto, “la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante implica en el caso del juicio determinante una necesaria participación de ambos y, en cambio, cuando se trata del juicio reflexionante sólo al poder de juzgar reflexionante” (p. 81). Esta participación del poder de juzgar reflexionante dentro del juicio determinante es fundamental para poder determinar el valor apodíctico de todo juicio que pretenda ser sintético *a priori*.

Esto se debe, en primera lugar, a que el poder de juzgar reflexionante sirve para tanto verificar el contexto en el que se aplica el poder de juzgar determinante, como para verificar su aplicación. En segundo lugar, a que la aplicación y verificación de las categorías en los juicios sintéticos *a priori*, exige la participación del poder de juzgar reflexionante. Sobre este punto en concreto, Mendiola sostiene, principalmente, tres cosas: a) que la categoría de modalidad es parte inherente de la estructura de todo juicio epistemológico, ya que “permite expresar la validez de la afirmación porque determina el valor de la cópula” (p. 50); b) que “los juicios requieren de la refle-

xión trascendental para comparar los conceptos que constituyen el juicio” (p. 69); y c) que “la reflexión lógica permite encontrar el concepto común que logre universalidad de una percepción” (p. 69).

El análisis detallado de esta distinción conducirá a Mendiola a estudiar sus consecuencias en los dos usos de la razón, a saber: el teórico y el práctico. Según el autor, el juicio que se da en el conocimiento y en la moral no deja de ser determinante, lo cual concuerda ampliamente con las interpretaciones “estándar”. No obstante, siendo ambos juicios determinantes, no se producen sólo por participación del poder de juzgar determinante, sino que, a su vez, requieren del poder de juzgar reflexionante. Así, Mendiola traduce el poder de juzgar reflexionante como una suerte de racionalidad mínima en ambos usos de la razón (cfr. p. 83).

Según el autor, el poder de juzgar reflexionante en el uso teórico de la razón se encarga, por una parte, de distinguir entre subjetividad y objetividad y, por otra, “de la exigencia del cumplimiento de la justificación de nuestras pretensiones de validez” (p. 97). De esta forma, el idealismo trascendental de Kant se traduciría como una suerte de racionalidad mínima, según la cual sólo se exige que el sujeto cumpla ciertas inferencias útiles y factibles en situaciones específicas (cfr. p. 100). Esta racionalidad mínima, sin embargo, puede resultar ambigua en distintos aspectos, ya que fácilmente podría confundirse con el escepticismo de Hume.

En el ámbito práctico, Mendiola sostendrá que la aplicación del imperativo categórico debe interpretarse desde la subjetividad del juicio reflexionante, a partir de lo cual pretende romper con las interpretaciones formalistas (cfr. p. 129). Desde esta interpretación, el autor reivindica el lugar de la antropología práctica como una ciencia que, a partir del poder de juzgar reflexionante, “investiga al hombre al hombre haciéndose a sí mismo” (p. 141). Antropología que, en última instancia, constituye un elemento fundamental de la filosofía práctica de Kant.

El poder de juzgar determinante, según el presente texto, interpreta el juicio, sea práctico o teórico, asumiendo su normatividad correspondiente como un compromiso de la razón. Compromiso que Mendiola interpreta a partir de la distinción entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, basándose en los juicios

de modalidad. “Si la acción es buena para algún propósito *posible*, entonces es un imperativo hipotético *problemático*. Si, en cambio, la acción es buena para algún propósito *real*, entonces es un imperativo hipotético *asertórico*. Pero si, por el contrario, la acción es *necesaria* por sí, sin referencia a ningún propósito, entonces es un imperativo categórico, por ser *apodíctico*” (p. 166).

Teniendo en cuenta estos argumentos, considero que este texto nos ayuda a aclarar algunas cuestiones fundamentales de la filosofía kantiana, sin, por ello, contener una respuesta definitiva a las problemáticas planteadas. La reinterpretación que aquí nos ofrece Mendiola, si bien presenta muchas virtudes, también deja algunas cuestiones abiertas que nos invitan a reflexionar sobre ellas, e incluso a reformular algunas de las tesis expuestas a lo largo de este trabajo.

Roberto Casales García. Universidad Panamericana
rcasales@up.edu.mx

PARFIT, DEREK

On What Matters, Edited and Introduced by Samuel Scheffler. Oxford University Press, Oxford, 2011, Volume I: 540 pp / Volume II: 845 pp.

“*Sobre lo que importa*” analiza un problema persistente que se habría hecho presente de un modo reiterado en los intérpretes actuales más representativos del *liberalismo político*, como Rawls, Nagel, o como ahora sucede con Scanlon o el propio Derek Parfit, a saber: ¿Cómo delimitar el ámbito específico de los problemas *éticos*, que sin duda siguen constituyendo la condición de sentido de la pervivencia del *liberalismo político*, cuando a su vez esta corriente se ve obligada a seguir justificando su clara hegemonía ideológica global en nombre de unas motivaciones preferentemente *éticas*?

A este respecto, Derek Parfit retrotrae la delimitación de los problemas *éticos* en las actuales versiones del *liberalismo político* a la situación inversa que se produjo en las tres tradiciones de pensamiento ético-político que le dieron origen, como fue la ética consecuencialista del utilitarismo social de Bentham y Mill, la ética

kantiana del imperativo categórico y la ética contractual del convencionalismo social de Locke, Hume y Rousseau. En efecto, inicialmente cada una de estas tradiciones trató de afirmarse de forma independiente, en virtud de sus propios principios. Sin embargo, hoy día se habría producido un movimiento de recíproca *convergencia* entre aquellas tres tradiciones, que a su vez habría traído el efecto perverso de haber dado lugar a un proceso de recíproca *neutralización*, *autodestrucción* y consiguiente *relativización* de sus respectivos presupuestos, en un línea similar a la ya indicada por Parfit en *Reason and Person* (Oxford University Press, 1984) respecto de la doble noción humana de yo emotivo individual y yo empático comunitario.

De ahí que a lo largo del siglo XX haya habido distintos intentos por recuperar algunos elementos *autoinmunes* de estas tres tradiciones, que a su vez permitieran evitar la creciente relativización del respectivo proceso de justificación interna de este tipo de nociones. Al menos esta estrategia habría sido seguida por la *teoría de la justicia* de John Rawls al afirmar la necesidad de un *principio de equidad* que a su vez estaría sobreentendido de un modo *autoinmune* y *neutralizador* tras la paradójica aceptación compartida de cualquier tipo de contrato social. O la seguida por Thomas Nagel al generalizar esta propuesta, reconociendo la necesidad de afirmar algunos principios absolutamente *autoinmunes* ante toda posible crítica y *neutralizadores* de cualquier tipo de paradojas, que a su vez deberían permitir la justificación de la existencia de los diversos tipos de racionalidad, ya sea ética, política o de cualquier otro tipo.

Las propuestas de Parfit y Scanlon se sitúan en este contexto, otorgando a la primera formulación kantiana del *imperativo categórico* un carácter autoinmune y neutralizador de todo tipo de paradojas por tratarse de una *ley universal* que se justifica en virtud de meras relaciones de razón, sin necesidad de remitirse a un fundamento metafísico previo, ni a un razonamiento práctico, ni a una teoría de la virtud, como ocurrió en Aristóteles. Scanlon optó por una formulación negativa del imperativo categórico, concibiéndolo como un principio absolutamente *autoinmune* ante toda posible crítica. En cambio, Parfit opina que el *imperativo categórico* expresa más bien una posible apertura a un consenso futuro respecto de la necesidad de

encontrar una ley universal efectivamente compartida, a partir de la aceptación de unos valores *metaconvencionales* y *prejudicativos* previos verdaderamente compartidos.

Evidentemente, este tipo de propuestas han recibido numerosas críticas. Especialmente Parfit se queja de haber sido malinterpretado por Korsgaard en numerosos escritos donde se le presenta como si estuviera defendiendo una simple *vuelta a Kant*, cuando su propuesta es más bien revisar y completar las propuestas kantianas, sin tener que desandar todo lo que el liberalismo político ha avanzado desde entonces a este respecto. Por otro lado, le parece desmedida la acusación que le formuló Korsgaard de haber defendido un *racionalismo dogmático* trasnochado por el mero hecho de remitirse a unos valores previos a la elaboración del discurso moral, cuando, de no admitir esta posibilidad, el liberalismo político se vería avocado a un relativismo y nihilismo similar al nietzscheano.

En la cuarta parte del libro Parfit también recoge otros *comentarios críticos* de diversos autores. Por ejemplo, Wolf critica la convergencia que Parfit quiere establecer entre tres tradiciones opuestas, como son el consecuencialismo, el contractualismo y el propio kantismo, cuando de este modo se impone una visión objetivista de la ética, que niega la autonomía que tiene el agente moral en el formalismo ético kantiano. Por su parte, Herman hace notar la ausencia de un principio unificador en el modo como Parfit concibe el imperativo categórico, acusándole de recurrir a un auténtico “hierro de madera” (*“mismatch”*) que trata de armonizar tres puntos de vista éticos absolutamente incompatibles entre sí. Finalmente, Wood hace notar el influjo de Sidgwick en Parfit a la hora de justificar una formulación del imperativo categórico que fuera compatible con un cálculo científico del principio de maximación utilitarista de beneficios y de optimización de las consecuencias respecto del mayor número posible de afectados, sin que su propuesta sea tan novedosa como aparenta. Por su parte, Parfit se defiende de estas críticas haciendo notar que la mayor parte de estas ambivalencias fácilmente se pueden encontrar en Kant. En cualquier caso, Parfit considera inevitable la aceptación de unos valores morales previos, ya que en caso contrario tampoco sería posible justificar los presupuestos éticos irrenunciables del propio liberalismo político, ni se podría eludir la aparición de un irracional-

lismo o nihilismo aún más radicalizado, al modo de Nietzsche.

Se alcanzan estas conclusiones a través de seis partes: a) *Razones* analiza la peculiar naturaleza discursiva y deliberativa de los conceptos éticos objetivos, de las teorías éticas, ya sean subjetivas u objetivas, de la peculiar racionalidad compartida de los argumentos éticos, de la moralidad y de los conceptos morales; b) *Principios*, analiza la peculiar naturaleza deliberativa y discursiva del consentimiento moral, del valor de los juicios meramente instrumentales, del respeto que se debe a la buena voluntad y de los valores que fomenta; c) *Teorías*, analiza la peculiar naturaleza discursiva y deliberativa de las leyes universales morales, del dilema generado en estos casos entre el yo y el nosotros, de la pretendida imparcialidad de los juicios morales, del contractualismo, del consecuencialismo, de la paradójica irracionalidad de la razón y de las peculiaridades de las razones deónticas; d) Se recogen los comentarios críticos antes mencionados de Wolf, Wood, Herman y Scanlon; e) *Respuestas*, se contraargumenta a favor de las propias posiciones, defendiendo cuatro puntos: se comprueba como las tres tradiciones antes mencionadas comparten una misma noción de humanidad concebida como fin en sí al modo kantiano, se rebate que la primera formulación del imperativo categórico sea un “hierro de madera”, así como el peculiar contractualismo de Scanlon, o la convergencia de aquellas tres tradiciones; f) *Normatividad*, analiza el paradójico sentido autodestructivo, tanto del naturalismo y del subjetivismo analítico como del naturalismo no-analítico, de la trivialidad de las objeciones ahora formuladas, de los riesgos derivados del naturalismo y del nihilismo, así como del cuasirrealismo de las teorías no-cognitivas, de las relaciones entre normatividad y verdad, de las verdades normativas, del sentido de un cognitivismo no metafísico, de las creencias epistemológicas, del racionalismo epistémico, de los acuerdos y desacuerdos acerca de la verdad y el sufrimiento, del significado actual de Nietzsche, y de la necesidad absoluta de abordar aquellas *materias o cuestiones éticas* que a la larga resultan irrenunciables;

Para concluir, una revisión crítica. *On What Matters* guarda una cierta semejanza con las propuestas de Parfit en 1984 en *Reason and Person*. En ambos casos Parfit habría tratado de contrarrestar la paradójica convergencia que se habría producido entonces entre el *emo-*

tivismo y el *comunitarismo*, o ahora entre el *consecuencialismo* y el *contractualismo*, a la hora de llevar a cabo una *fundamentación de las leyes universales* (FUL) o de la simple *noción de yo*, justificándolas exclusivamente en nombre de un *cognitivism no metafísico*, en sintonía con la propuestas de Rawls, Nagel y del así llamado *neodualismo postanalítico* continuador del segundo Wittgenstein. Es decir, sin justificar estas nociones en nombre de un silogismo práctico y de la consiguiente teoría de la virtud al modo aristotélico. Y en este sentido cabe cuestionar: ¿Habría hecho Parfit alguna aportación decisiva dentro de este tipo de planteamientos postanalíticos? En primer lugar, llama la atención a este respecto que se pretenda transformar unos principios cognitivos considerados hasta entonces como unos auténticos *hierros de madera* en sí mismos *paradójicos* en unas nociones verdaderamente *autoinmune* ante toda posible crítica, con capacidad incluso de *neutralizar* la aparición de toda posible paradoja, con sólo introducir una pequeña matización a la hora de definirlos. En segundo lugar, resulta desproporcionado que el recurso a unos principios meramente formales que hacen una total abstracción de todo contenido material, se puedan erigir en principios rectores de la dimensión *ética* del liberalismo político en la *vida real*, cuando a lo máximo que podrían aspirar es a garantizar una mera *autoinmunidad tautológica* y una simple coherencia neutralizadora de tipo sistemático. De todos modos, Parfit no ha dicho todavía la última palabra y bien podría ser que estas dos propuestas anteriores sólo fueran una simple preparación para otra síntesis final más definitiva, al modo como ocurrió en la defensa del liberalismo por parte de Hegel.

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

PIEPER, ANNEMARIE

“*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' von 1883*, Schwabe, Basel, 2010, 413 pp.

Annemarie Pieper ha reeditado en 2010, veinte años después, en un contexto cultural mucho menos polémico, “*Un cordel, amarrado entre el animal y el superhombre*”, su comentario de 1990 a “*Así habló Zaratustra*” (1883) de Nietzsche. En efecto, cuando en 1990 reconstruyó la aparición de la llamada paradoja o más bien metaparadoja del *sin-sentido de la filosofía* en esta obra de Nietzsche, era habitual tomarla como un precedente inmediato de su posterior reformulación en Wittgenstein y Heidegger, o en otros numerosos autores *postmodernos*. Al menos así habría ocurrido en Klossowski en 1969 o en Lampert en 1986, así como en Deleuze, Pautrat, Müller-Lauter, Scheier, Löw, Ottmann, Kaufmann, Verrecchia, Nordau, Bennholdt-Thomsen, prolongando a su vez algunas propuestas de Heidegger. Sin embargo, ya entonces Pieper discrepó del sentido tan rupturista que en estos casos se le quiso dar a esta paradoja, considerando que no generaba una dificultad absoluta, ni un imposible metafísico, que a su vez obligara a introducir un corte absoluto en la historia de la filosofía, como presupuesto del inicio de la ahora denominada *postmodernidad*. En su lugar Pieper mostró más bien como se trataba de una paradoja habitual a la hora de afrontar el problema del recíproco *reconocimiento* de la respectiva capacidad de *autodeterminación* por parte del *silogismo práctico*, tanto en numerosos planteamientos modernos, desde Descartes a Hegel, como clásicos, ya fuera en Platón o Aristóteles, sin que tuviera sentido sacar unas consecuencias tan derrotistas.

En cualquier caso, Pieper opina que sus propuestas de entonces se han visto avaladas por los comentarios posteriores a esta misma obra llevados a cabo por Gerhardt, Niemeyer, Villwock, Fleischer, Gasser, Haase-Montinari, o Honneth, entre 1990 y 2003, como ahora se señala en un anexo añadido a la presente edición. En efecto, todos estos autores coincidieron en señalar que la *ética del superhombre* y de la *ilimitada voluntad de poder* no tenía que haber acabado derivando hacia aquel enfoque antifeminista y antisemita donde finalmente encalló, cuando este tipo de propuestas no se correspondían con sus proyectos programáticos iniciales a favor de una creación indiscriminada de los propios valores, incluidos por supuesto también los relativos al género o la raza. De todos modos, parece evidente que desde su inicio el propio Nietzsche quiso resaltar el carácter *paradójico* de los discursos de Zaratustra cuando añadió a

modo de subtítulo que sus diatribas estaban formuladas “para todos y a la vez para nadie”.

En efecto, según Pieper, en esta obra Nietzsche había pretendido que “todos” se involucraran en una reflexión en voz alta acerca de los presupuestos implícitos en su propio discurso filosófico acerca de la “*muerte de Dios*”, aunque fueran muy pocos, por no decir ninguno o “nadie”, los que se tomaran en serio la tarea de demolición a todas luces desproporcionada ahora asignada a la filosofía. Paradoja que posteriormente se radicalizaría aún más, dada la necesidad de articular la *ilimitada voluntad de poder* del superhombre con el principio metafísico que regula los ciclos vitales, como ahora sucede con el *eterno retorno* de vuelta hacia lo idéntico. De este modo, la primera quedaría muy mermada en sus posibilidades, dada la orientación claramente *antifeminista* y *antisemita* que necesariamente acabaría adoptando la segunda, cuando en principio tan válida debería ser una orientación como su contraria.

Para reconstruir la aparición de esta *paradoja* primero se comprueba los *cinco pasos* que se habrían dado en el “Prólogo” de “*Así habló Zaratustra*” para justificar una *ilimitada voluntad de poder* y de autodeterminación, como corresponde a una *ética del superhombre*, a saber:

a) Se reconstruyen las *cuatro transformaciones* mediante las que se justifica el tránsito de los seres vivos a través de la fase planta, gusano, mono, hombre y, finalmente, superhombre, la única a la que se atribuye una *ilimitada voluntad de poder* y de *autodeterminación*, por ser un preámbulo necesario o paso previo para justificar su conocida tesis de la *muerte de Dios*.

b) Se caracteriza al hombre como un paseante sobre un *cordel* o cuerda floja amarrada entre el animal y el superhombre, con dos posibilidades: o bien el tropiezo, la caída y la derrota, o bien el acierto, la *victoria* y el éxito, según se genere a su vez una consiguiente reacción de dolor y fracaso, o de placer y satisfacción, como corresponde a la forma de vida más alta que le está reservada al superhombre en la mencionada lucha por la supervivencia.

c) Se concibe el *pecado* y la *caída* como un simple riesgo necesario que el superhombre debe correr para poder concursar en la lucha por la supervivencia o en los simples procesos biológicos de aprendizaje por el método de ensayo y error.

d) Se otorga al superhombre la tarea decisiva de dotar a la *tierra* de aquel *sentido unitario* que sólo puede darle el mismo, para poder llegar a comprenderla, sin poder quedar ya a merced de aquel servicio al prójimo esclavizante preconizado por el mensaje de la Cruz.

e) Se otorga al superhombre una capacidad de crear *valores nuevos* relativos al ámbito mundano de donde habían surgido, como ahora también sucede con el género o la raza, aunque habría que situarlos más allá de las categorías dualistas platónicas, como son la tierra y el cielo, el bien y el mal, el egoísmo y el altruismo, dado que sólo dependerían del valor que en cada caso quisiera otorgarles el superhombre.

Sin embargo posteriormente se comprueba cómo en el desarrollo pormenorizado de cada uno los discursos de Zarathustra se habrían terminado legitimando otras *cinco tesis paradójicas* con todo lo anterior, relativas al inevitable *eterno retorno* de vuelta hacia lo idéntico propio del transcurrir de la vida, a saber:

a) Se introducen *tres transformaciones*, en vez de cuatro, como son los tránsitos entre las fases camello, león y niño, eludiendo en cada caso los correspondientes engaños del dragón o la religión. Se justifica así una perpetua reiteración de este peculiar eterno retorno hacia lo idéntico, en vez de tratar de consolidar una ilimitada voluntad de poder.

b) Se introduce un *rígido determinismo biológico* donde los instintos, el cuerpo, las pasiones y la propia *búsqueda del placer y del éxito* se rigen por las leyes cíclicas y meramente fatalistas de la vida. Se genera así una autoorganización cada vez más trágica de la “*gran razón*”, que a su vez estaría guiada por el azar y una peculiar suerte inocente, sin poder ya otorgar al superhombre los anteriores grados de indeterminación, autoemancipación, espontaneidad y autocreación creciente.

c) Se concibe el *pecado* o la *caída* como una equivocación imperdonable, con sus correspondientes castigos y penas expiatorias que ahora impone la lucha por la supervivencia, sin poderlo ya ver como un simple riesgo necesario que ahora impone el seguimiento de un método heurístico. De este modo se vuelve a plantear el problema del mal en un contexto biológico completamente trágico, donde la vida se regula por el principio hobesiano de que “el hom-

bre es un mero lobo para el hombre”, como si generara un psicodrama o lucha sin cuartel interminable.

d) Se comprueba como la aparición del superhombre conlleva un recurso a los falsos incentivos del libre mercado, concebidos al modo de un nuevo Leviatán o Moloch, con un progresivo agravamiento de la situación de guerra continua en la que ya se había visto envuelto el hombre, sin que tampoco se le pueda atribuir al superhombre la tarea decisiva de dar a la *tierra* un sentido unitario que sólo debería depender de él mismo.

e) Se otorga a los anteriores dualismos platónicos un sentido meramente naturalista o materialista, sin que tampoco el superhombre sea capaz de otorgarles el sentido creativo que anteriormente se pretendía en el “*Prólogo*”. Se concibe así al amigo como un antagonista, la caridad como un comportamiento servil propio de los borregos semitas, la emancipación del yo a través de un nosotros como si fuera un sinsentido, la condición de mujer se iguala a la de un niño, el ejercicio de la justicia se vuelve un continuo sufrimiento para los que la soportan, la libertad de morir se transforma en un “santo querer no saber” igualmente trágico, la virtud “generosa” del superhombre se concibe como el radiante amanecer de un “nuevo día” de una raza biológicamente superior.

Para concluir, una reflexión crítica. Annemarie Pieper, localiza en Nietzsche la aparición de la anterior paradoja del *sinsentido de la filosofía*, a pesar de no resolverla, ni tampoco ofrecer una alternativa mejor, ya sea para el feminismo o el semitismo. A este respecto comprueba como la *vida* se debe seguir afirmando como una condición de sentido para lograr la efectiva emancipación de la voluntad de poder, a pesar de que al final acabe imponiendo un determinismo biológico y metafísico que paradójicamente desautoriza y hace inviables aquellos mismos valores que anteriormente se proclamaban. De todos modos, la originalidad de Pieper a este respecto no estaría tanto en pretender resolver la paradoja, sino en haber indicado el procedimiento a seguir para efectivamente desactivarla, sin tampoco caer en los persistentes enredos que sin duda caracterizaron a la *postmodernidad*. Es decir, tratar de recuperar la multitud de respuestas que a lo largo de la historia de la filosofía se han dado a este tipo de tensiones bipolares relativas al recíproco reconocimiento entre la

vida y la *voluntad*, ya sea en Descartes, Hume, Kant o Hegel, anteriormente en Platón y Aristóteles. Y al parecer Pieper sigue manteniendo esta misma postura veinte años después, haciendo notar como sus propuestas también fueron compartidas por los autores antes mencionados.

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

RESTREPO J., MARILUZ

Representación, relación triádica en el pensamiento de Charles S. Peirce, Trotta, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2010, 274 pp.

Las teorías representacionistas del conocimiento han sido sometidas a crítica durante el siglo pasado porque pretendían sustituir el conocimiento de las cosas por el conocimiento de sus imágenes mentales, entendiendo la representación como copia mental de la cosa. La fenomenología nos enseñó a volver a las cosas. La profesora Mariluz Restrepo publica este libro sobre el modelo triádico de la representación, un modelo que quiere superar las limitaciones de la representación de corte cartesiano o empirista: “La representación, en consecuencia, no es una operación binaria ni es un espejo: no es mera copia, réplica, doble, imitación, sustitución, simulacro o apariencia como por lo general se entiende en el lenguaje común. Y puesto que la representación se concreta en el signo, ésta tampoco corresponde a las dicotomías significante-significado, paradigma-sintagma, sincrónico-diacrónico propias de la lingüística saussuriana, sino que es co-tri-relación entre el signo, su objeto y el interpretante que genera” (p. 148).

Las preocupaciones de la autora son principalmente la comunicación, la educación y la semiótica, y ello mueve su exposición. No se trata, pues, de un libro sobre Peirce sino que en él se nos proponen “reflexiones *con* y *desde* Peirce para que sus originales y sugestivas ideas sirvan como claves de interpretación de nuestra existencia humana” (p. xxiii). Estas propuestas se ofrecen sobre todo en el capítulo tercero y último en tres aspectos íntimamente relacionados. Podríamos decir

que explora cómo conocemos, cómo nos conocemos y cómo aumenta nuestro conocimiento. “Este capítulo, entonces, escudriña el sentido de la representación como relación triádica, primero, para desentrañar cómo ésta deviene en Teoría del Conocimiento que asume la realidad como cognoscible en representación y trastoca el modo de conocimiento científico; segundo, para exponer que Peirce entiende la condición humana como SerSignoInterpretante en donde la palabra, la relación con el otro y los procesos de representación-interpretación son sus principales rasgos constitutivos y, por último, para establecer cómo el círculo infinito, siempre en crecimiento, entre representación e interpretante está emparentado con la hermenéutica contemporánea y puede dar muchas luces a la investigación y comprensión de nuestro entorno y de nuestra existencia” (pp.107-108).

Este planteamiento permite la propuesta de una Teoría del Conocimiento unificante: “en Peirce no existe la oposición ciencia-filosofía; para él, el conocimiento es universal y la filosofía tiene sentido en tanto ciencia” (p. 5). Se muestra una teoría que evita una doble división: por una parte, la separación del conocimiento “científico” o “humanista”, por otra, la separación radical entre sujeto y objeto. No hay dos tipos de conocimiento, uno que *explica* y otro que *comprende*. Lo que mueve al hombre a embarcarse en la aventura del conocer es el amor a la verdad.

Es destacable el esfuerzo que se realiza por leer a Peirce a la luz del pensamiento hermenéutico del siglo XX, conectando ambos lenguajes en un afán de iluminación mutua. Paul Ricoeur, Hans George Gadamer aparecerán en diálogo con Peirce de la mano de Mariluz Restrepo mostrando que conocer es interpretar e “interpretar, entonces, es hacer una lectura re-creativa de la realidad” (p. 160), tarea que no termina nunca pero que no es repetitiva ya que cada lectura que hacemos aumenta nuestro conocimiento.

Para poder llegar a esta propuesta se dedica la mitad del libro, los dos primeros capítulos, a exponer las nociones peirceanas de la representación y el signo triádico. En el primer capítulo fundamenta la representación en el ser triádico. Desde la lógica de relaciones, con los conceptos de mónada, díada y tríada que expresan las relaciones básicas de un, dos o tres elementos explica la relación triádica del ser describiendo las categorías de primeridad, segundidad y ter-

ceridad, elementos básicos en la arquitectura peirceana: “Tomemos la rojez como sensación coloreada posible —Primeridad— que se hace existente en algún objeto en tanto hecho en bruto —Segundidad— y que sólo significa color rojo al ser reconocido, al ser pensado —Terceridad; es decir, el pensamiento media poniendo en relación la rojez como cualidad sensorial con el hecho en bruto para ser conocido como algo rojo. Esta co-tri-relación es lo que Peirce concibe como representación” (p. 30). Se puede decir que uno de los aspectos positivos del libro es que muestra con claridad las dimensiones lógica y metafísica de las categorías contribuyendo a una mejor comprensión de este complejo asunto.

El capítulo segundo se centra en el signo como concreción de la representación. En Peirce “la Teoría Triádica de las Categorías Universales del Ser y la Teoría General del Signo se nutren mutuamente” (p. 49). Por ello desde la lógica, entendida como semiótica, se aborda el estudio formal del signo así como de la teoría de la significación o pragmatismo. En esta teoría triádica, el signo lo entiende Peirce como “algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún aspecto o capacidad”. Se distinguen los tres elementos correlacionados, el *signo* —algo que está para alguien—, el *objeto* —en lugar de algo— y, lo más original de Peirce, el *interpretante* —bajo algún aspecto o capacidad—. El interpretante es un signo equivalente creado en la mente de alguien que corresponde al objeto representado. El interpretante trata de explicitar el aspecto bajo el que el signo puede estar en lugar de su objeto, pero al ser él mismo también un signo tendrá a su vez su propio interpretante en una dinámica que llama semiosis indefinida. Esta semiosis se detiene cuando comprendemos, es decir cuando no tenemos *duda* en ese aspecto bajo el cual se nos representa el objeto. Cesa la duda cuando se convierte en *creencia* y esa creencia modifica nuestros *hábitos* de acción. Desarrollando esta dinámica —semiosis— del signo triádico, se fundamenta la teoría del conocimiento, de la acción y de la comprensión.

El libro se completa con un apéndice con los aspectos más relevantes de la época, la vida y la obra de C. S. Peirce.

J. Santiago Pons. Facultad de Teología de Valencia
santiago@teologiavalencia.es

ROCHE ARNAS, PEDRO (COORD.)

El pensamiento político en la Edad Media, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, 729 pp.

El grueso volumen recoge los artículos de los numerosos especialistas que se dieron cita en el V congreso nacional “El pensamiento político en la Edad Media” acaecido en la Universidad de Alcalá los días 11, 12 y 13 de diciembre de 2008. El libro, dedicado al estudio de la teoría política medieval, tiene varios ejes temáticos, como el de los distintos sistemas de gobierno, los atributos del buen legislador, la legitimidad del poder, la relación entre iglesia y estado o el derecho internacional.

Los artículos de mayor peso son los que constituyen las nueve ponencias del congreso, que van acompañadas por 44 comunicaciones, de carácter más breve. En la primera de ellas, Francisco Bertelloni centra su interés en las aportaciones del tratado *De regno* de Tomás de Aquino, considerándolo un punto de inflexión dentro de la historia de la filosofía política, al desplazar los planteamientos políticos aristotélicos hacia la idea de gobierno como forma de poder según un modelo económico, análogo al del amo sobre los miembros de su casa. Este cambio de rumbo iniciado por Tomás tiene también un despliegue teórico en autores como Juan Quidort y Marsilio de Padua. Saturnino Álvarez, a su vez, relaciona el pensamiento político y antropológico de Agustín de Hipona con su contexto histórico-religioso, un contexto definido por la declaración del cristianismo como religión oficial y la represión de doctrinas heréticas. Eudaldo Forment dirige su atención al pensamiento del Aquinate, explicitando los principios teóricos políticos que subyacen en su obra, como la idea de tolerancia y la concepción de los dos poderes al servicio del ser humano. Una perspectiva diacrónica es la que adopta Josep Manuel Udina, quien aborda la evolución progresiva del poder de la iglesia hasta Gregorio VII, culminación del agustinismo político. Pedro Roche, por su parte, analiza el pensamiento político de Egidio Romano contenido en el *De ecclesiastica siue de summi pontificis potestate*, considerado el texto más vigoroso y coherente del pensamiento teocrático medieval cristiano. Según Egidio Romano, el poder temporal está subordinado y se reduce al poder espiritual

del que deriva: todo ejercicio legítimo del poder temporal debe su propia existencia a la Iglesia y, en último término, al Papa, cuyo poder, incluso en materia temporal, es un poder pleno, absoluto. Bernardo Bayona Aznar contextualiza y ahonda en la excepcional aportación al concepto moderno de estado de Marsilio de Padua con su *Defensor pacis*, que plantea la despolitización de la iglesia y aboga por un gobierno fundamentado en la voluntad del pueblo. El artículo de Esteban Peña dirige su atención a la teoría política de Guillermo de Ockham en su *Dialogus*, donde se muestra defensor de poderes que respeten la libertad de la persona y se resuelve a favor de una vía media en cuanto a la relación entre poder secular y espiritual. Gregorio Paia cierra los estudios en torno a pensadores latinos cuestionando la modernidad del pensamiento político de Nicolás de Cusa, quien muestra, a través de su posición acerca de la cuestión de la *Donatio Constantini*, un punto de encuentro entre el pensamiento medieval tradicional y el moderno. Un marco distinto, por último, es el que adopta Rafael Ramón Guerrero al tratar del pensamiento político-religioso del islam y judaísmo medievales, cuyas teorías políticas tienen como punto de partida una concepción de nación como comunidad, distinta a la que tuvo el cristianismo. El resto de artículos versa en torno a distintas cuestiones y autores medievales, entre los que destaca de nuevo el pensamiento político de Tomás de Aquino, con su uso del concepto de prudencia aristotélica (Miguel Ángel Belmonte) o su concepción del derecho de gentes (María Martín Gómez); Nicolás de Cusa, y la idea de consenso y de concordia de religiones (José Luis Cantón); la modernidad de la teoría política de Dante (Julián Vara) y la profunda presencia del pensamiento agustiniano en su *Divina Comedia* (Ignacio Verdú Berganza); las ideas políticas de Ramon Llull contenidas en el *Fèlix* (Julia Butiñá, Francesca E. Chimento) y en el *Llibre d'Evast e Blaquerna* (Rubén Luzón) y la influencia del contexto geopolítico en su pensamiento y obra (Fernando Domínguez Reboiras). Además de estas figuras sobresalientes, el volumen incluye estudios sobre el pensamiento político de otros pensadores destacados como Duns Escoto, Francisco Suárez o Francesc Eiximenis, y otros menos conocidos, para los que quizá hubiese sido útil añadir un índice final de carácter general con los nombres y obras nombradas.

Los cincuenta y tres artículos del libro analizan las aportaciones dentro de una amplia franja cronológica, con mayor peso del bajo medievo, y demuestran que el pensamiento político medieval era más complejo de lo que comúnmente se cree y que fue germen de las grandes teorizaciones políticas de la época moderna. En conclusión, el libro, que ha sido publicado con prontitud y diligencia, da fe del extraordinario vigor y alcance de la investigación en el campo de la medievalística española, proporcionando una serie de estudios que seguramente se convertirán en puntos de referencia obligada, también fuera del ámbito nacional.

Celia López Alcalde. Universitat Autònoma de Barcelona
celia.lopez@uab.es

TORRALBA, JOSÉ M.

Libertad, objeto práctico y acción. La facultad de juicio en la filosofía moral de Kant, Georg Olms, Hildesheim - Zürich - New York, 2009, 496 pp.

El estudio de José María Torralba ofrece una genuina contribución a la investigación académica contemporánea porque permite dismantelar algunos tópicos que no habían sido asumidos por buena parte de la “*Kant-Interpretation*”. El autor centra su riguroso estudio en una temática, la del juicio práctico, que hasta hace bien poco había suscitado escasa atención en la interpretación especializada en ética y que, además, lamentablemente no se consideraba como una preocupación nuclear del sistema práctico ideado por el pensador de Königsberg.

Dado que el principal reto que la ética kantiana debe superar es el de la radical diferencia que hay entre el carácter formal de la teoría moral y la concreción constitutiva de la acción, el esfuerzo central de este estudio radica en una interpretación intra-kantiana que pretende aclarar el problema de aplicación de la ley moral, tratando de averiguar si, y de qué manera, el formalismo moral puede tener genuino valor práctico. En efecto, tal como señala el autor, el “núcleo del trabajo lo constituye el análisis y exposición de las funciones que

la facultad de juicio desempeña en la ética del idealismo trascendental. O, dicho en otras palabras, se estudia la concepción kantiana del juicio moral, mediante el que se intenta responder las sempiternas preguntas: ¿Qué es el bien? y ¿Qué debo hacer?” (p. 14).

Dicho de otro modo, puesto que la necesaria mediación interpretativa entre formalidad y materialidad es algo que sólo la facultad de juicio está en condiciones de hacer, el estudio de J. M. Torralba se centra en ella, considerándola, de modo general, como la capacidad de determinar si algo es el caso de una regla. Efectivamente, lejos de lo que con frecuencia se piensa, Kant ya había hecho explícito en su primera gran obra moral, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, su interés y preocupación por la aplicabilidad de los principios éticos formales. Precisamente en ese contexto afirma que las leyes morales requieren de una facultad de juicio, bien templada y acerada por la experiencia, para distinguir en qué casos poseen aplicación y en qué casos no (*GMS*, Ak. IV, 389).

El estudio se divide en dos partes, con cinco capítulos progresivos y un apéndice final que resume los resultados de la investigación. La primera parte consta de los dos primeros capítulos y ofrece el fundamento necesario para la segunda parte. El primer capítulo, de carácter introductorio, hace una exposición de la teoría de la libertad partiendo de una delimitación entre la esfera de lo práctico y la de lo teórico. Desde esta distinción, el autor traza el marco conceptual que permite estudiar la facultad práctica del juicio. Este marco es el de un sistema especulativo que está dirigido hacia lo práctico, pues, tal como defiende Kant, “a fin de cuentas todo el interés de la razón es práctico, así como también el propio interés de la razón especulativa, que es sólo condicionado, únicamente queda completo en su uso práctico” (*KpV*, Ak. V, 121). Siguiendo este sentido, Torralba recoge en su trabajo la reciente discusión sobre el concepto de libertad práctica: si se puede dar sin la trascendental y si es demostrable por la experiencia; así como la contradicción que hay entre la doctrina sobre esta clase de libertad en la *Dialéctica trascendental* y en el *Canon de la Crítica de la razón pura*.

El segundo capítulo investiga la relación entre la libertad práctico-trascendental presentada en el apartado precedente y los principios que rigen la causalidad de la razón práctica. Por ello, el capí-

tulo se centra en el fundamento (*Grund*) de los principios práctico-morales que son parte de la causalidad propia del agente. El autor propone como clave interpretativa la existencia de un doble sentido de la causalidad (práctico-trascendental y práctico-empírica) y su vinculación con el doble sentido de determinación de la voluntad (pura y empíricamente condicionada). Junto a ello, se examinan los elementos que intervienen en la formación de las máximas (regla práctica y móvil), y prosigue la tarea de delimitar el ámbito de lo práctico, explicando en qué sentido hay en el planteamiento kantiano una “realidad práctica” que se correspondería con la actitud interior (*Gesinnung*).

La segunda parte del libro se ocupa de las tres funciones de la facultad práctica del juicio. Comienza con una introducción que presenta los resultados de las recientes investigaciones sobre el uso teórico de la facultad del juicio y propone la hipótesis de trabajo que se desarrolla en los capítulos siguientes. El tercer capítulo, tal como explicita el autor, “estudia la primera de las funciones que la facultad del juicio cumple en la filosofía práctica de Kant: la meramente determinante. Se trata de una función que tiene como finalidad la constitución del objeto de la razón pura práctica, es decir, el objeto correspondiente a una voluntad moralmente determinada” (p. 199). En primer lugar, se analiza la doctrina del “*Faktum*” de la razón y su nexo con la libertad práctico-trascendental. Posteriormente se analizan las categorías de la libertad que aparecen en la segunda *Crítica* y su relación con la constitución del objeto de la razón pura práctica por medio de la típica de la facultad pura práctica del juicio. En síntesis, el objetivo central del capítulo radica en explorar la posibilidad de que la facultad pura práctica del juicio ofrezca una mediación que vincule la legalidad de la libertad y la legalidad de la naturaleza.

El cuarto capítulo analiza el enjuiciamiento y aplicación de la máxima en la doctrina de la virtud, de la *Metafísica de las costumbres*. Si los capítulos precedentes analizaron la constitución de un objeto que resulta desprovisto de contenido material, el presente apartado se ocupa de las consecuencias que tiene la determinación efectiva de la voluntad a realizar “esta” o “aquella” acción *concreta*. Para ello, se examinan las funciones de la facultad de juicio en el sistema de los deberes de virtud, especialmente en lo referido a la descripción de la

acción y el conflicto de deberes. Ésta es una cuestión que resulta sumamente relevante para el incipiente interés en torno al sistema jurídico y ético de la *Metafísica de las costumbres*. Como es bien sabido, esta obra de Kant se ha convertido en uno de los textos de referencia para la discusión actual en torno a teoría jurídica y por ello los resultados del presente capítulo resultan de gran atractivo.

El último capítulo analiza la conciencia moral (*Gewissen*) en tanto que puede ser considerada como la última de las tres formas fundamentales de la facultad práctica del juicio. El objetivo principal de este capítulo radica en dirimir si la conciencia es sólo la forma *meramente* reflexionante de la facultad del juicio o si, además, tiene funciones que son irreductibles bajo dicho concepto, como la determinación de la voluntad a actuar de acuerdo con establecido por el juicio moral. Lo más interesante es que en la doctrina kantiana de la conciencia moral se ofrecería el mejor argumento disponible para lo inaudito: cómo puede la razón pura hacerse práctica.

Es la presente una investigación sistemática, rigurosa y con un detallado análisis de fuentes y bibliografía secundaria relevante. No cabe duda que este estudio será muy apreciado por quienes se interesan en la filosofía kantiana, así como por los fundamentos de los debates contemporáneos en torno a modelos de argumentación práctica.

Cristián Rettig. Pontificia Universidad Católica de Chile -
Universidad Adolfo Ibáñez
crettig@uc.cl

ZAMBRANO, MARÍA

Escritos sobre Ortega, Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada. Trotta, Madrid, 2011, 308 pp.

A la espera de la anhelada y merecida publicación de las obras completas de María Zambrano, nos llega un libro que no será recogido en ellas. *Escritos sobre Ortega* es en realidad un trabajo que recopila los artículos, algunas cartas y manuscritos de cursos y conferencias que

la filósofa escribió sobre su querido maestro a lo largo de su vida. Por consiguiente, no nos encontramos ante una obra inédita, pero bien es cierto que la edición nos trae la mirada zambrana sobre el filósofo español más importante del siglo XX. Una mirada o perspectiva que no está exenta de queja y angustia por la desconcertante postura adoptada por el maestro ante la tragedia de 1936. El lector podrá comprobar en los diferentes artículos que integran este libro cómo la filósofa del exilio, que se nutre de raíz del pensamiento de Ortega y Gasset, no vacila en denunciar su silencio y hermetismo, su ensimismamiento en aquellos momentos en los que más se necesitaba la voz de una “conciencia histórica nacional”. En este sentido, María Zambrano se refiere en reiteradas ocasiones a que el motor fundamental del pensamiento de Ortega se caracterizó siempre por ser de una “caridad intelectual” bastante ingenua.

Pero la publicación de *Escritos sobre Ortega* que viene a coincidir con el final de la nueva edición de las obras completas de Ortega, no es un alegato contra el filósofo madrileño. María Zambrano hereda la razón vital, pero la *transforma* en razón poética como puede leerse en su artículo *Ortega de Madrugada* publicado en 1985 en el *Diario 16*: “La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del *logos* (expresa en el “logos” del Manzanares) me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética; razón, quizá, la única que pudiera hacer, de nuevo, encontrar aliento a la filosofía para salvarse —al modo de una circunstancia— de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada” (p. 208). Acaso podríamos preguntarnos si la filosofía zambrana constituye una continuación o por el contrario supone una superación histórica al orteguismo. La tesis que defiende Ricardo Tejeda en su magistral prólogo es que Zambrano a pesar de encontrarse en el mismo horizonte de problemas, en verdad nunca llegó a ser orteguiana. Tras la lectura de los artículos que conforman este libro, el lector estará también en condiciones de ofrecer por sí mismo una respuesta adecuada a la pregunta. Con todo, la comprensión del pensamiento de Ortega es clara como se revela en sus escritos: “Ortega y Gasset, filósofo español”, “La filosofía de Ortega y Gasset”, “Unidad y sistema en la fi-

lososofía de Ortega y Gasset” y “Ortega y Gasset y la Razón Vital”.

Pero por estas páginas también desfilan Ángel Ganivet y muy especialmente Miguel de Unamuno, aunque lo hacen siempre como contrapunto al filósofo madrileño. Interesantes también son los recuerdos personales de la joven filósofa con su maestro en la Facultad de Filosofía, en El Escorial, en el salón de la Revista de Occidente o en medio del campo madrileño, ofreciéndonos algunas de las más bellas estampas que se hayan escrito sobre Ortega y Gasset.

El drama de España como recuerda la autora de *El hombre y lo divino* consiste en no tomar conciencia de nuestra historia y, en definitiva, de no saber aceptarla. Esto mismo es precisamente lo que explicaría el problema de la filosofía española. María Zambrano ya criticaba en 1971 como el pensamiento de Ortega había sido prácticamente olvidado o ignorado. Y desgraciadamente así lo ha sido durante tanto tiempo por muchos filósofos de nuestro país. Sirva pues este libro como antesala para recuperar y renovar el legado filosófico de estos dos grandes maestros españoles.

Pedro José Grande Sánchez.
Universidad Internacional de La Rioja
pedrojgrande@gmail.com