

RESEÑAS REVIEWS

APEL, KARL-OTTO

Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven - transzendentalpragmatischen - Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, Suhrkamp, Berlin, 2011, 372 pp.

Cada diez años Karl-Otto Apel (1922) suele reagrupar en un volumen unitario sus publicaciones sobre lo que considera la crisis epocal del momento. En 2011, con 89 años, ha reagrupando todos estos posicionamientos mantenidos por él sólo a favor de una filosofía primera pragmático-transcendental frente al denominado postmodernismo decisionista del resto, a saber: a) la hermenéutica transcendental frente al “destino del ser” en Heidegger (1960); b) la semiótica transcendental frente a Popper en la *positivismusstreit*” (1962); c) la transformación semiótica de la filosofía transcendental acaecida en Wittgenstein, Kant, Peirce, aunque fuera en contra de su propio parecer (1973); d) la heurística explicativo/compreensiva propuesta frente al nuevo dualismo postanalítico (1977); e) el tránsito hacia una ética postconvencional frente al postmodernismo filosófico (1988); e) la pragmática transcendental prolongando las discrepancias con sus críticos (1999); y f) el paradigma de una filosofía primera postmetafísica y posthumanista frente a Habermas y el resto (2011).

En su opinión, *La estructura de las revoluciones científicas* de T. S. Kuhn permitió hacer compatibles estos distintos puntos de vista con los procesos de *corso* y *ricorso*, de progreso y regreso, de ilustración y anti-ilustración de Vico. Se justifica así una vuelta a la sabiduría an-

tigua como revulsivo o *estrategia ética* para lograr un efectivo avance del saber o una resolución ético-discursiva de cualquier crisis entre realidad y verdad en las ciencias humanas. Sin embargo, se rechaza el seguimiento de un *idealismo semiótico*, como el propuesto por la estrategia leibniziana, berkeleyana o positivista lógica de *autoinmunización teológica* o simplemente axiomática del saber ante toda posible crítica (p. 38, 68). Solo se confía en el ejercicio de una práctica operacionista, que enmarca la “profecía abnegada” o “autosacrificada” (self-denying) de la ética *teleológica* propuesta por Vico en 1744 en la *Scienza Nuova* en la consabida profecía peirceana falibilista de la autorrenuncia (self-surrender), sin confiar ya en un decisionismo postpopperiano.

Se reconstruyen así la presencia histórica de tres grandes *paradigmas* de filosofía primera, a saber; la *metafísica clásica* aristotélica cuyos fines últimos están fijados de antemano de un modo pre-humanista; la propuesta *humanista* y asemiótica de la filosofía crítico-transcendental kantiana moderna; y, finalmente, el paradigma *postmetafísico* y *posthumanista* de una pragmática transcendental del consenso, que está basada en dos presupuestos éticos discursivos, a saber: por un lado, el principio de responsabilidad o de realidad viquiano, que exige remitirse a unos hechos históricos que pueden ser reinterpretados, pero no modificados, como también reconoció Habermas. Por otro lado, la ética heurística peirceana que se remite a un mundo de ideales y convicciones lógicas, semióticas, epistemológicas o culturales, similares al *mundo 3* de Popper y Lakatos, aunque con una diferencia: Apel justificó este nuevo paradigma posmetafísico y poshumanista otorgando un nuevo sentido pragmático-transcendental a la anterior doble profecía reforzada de Vico y Peirce. En cambio la teoría de las reconstrucciones racionales de la ciencia de Popper y Lakatos, con la aquiescencia de Quine y Habermas, fomentó un behaviorismo decisionista, neutralista y proilustrado, sin tener en cuenta el pasado, salvo para considerarlo falso (p. 15, 38). Se defienden así trece tesis, en dos partes:

I) La posibilidad de un nuevo paradigma de filosofía primera, defendiendo seis tesis: 1) La crítica semiótica de la “falacia abstractiva” de la filosofía transcendental kantiana por su sistemático olvido del lenguaje; 2) La primacía postmetafísica y posthumanista de la

práctica heurística en la semiótica trascendental peirceana; 3) La muerte como límite pragmático-transcendental de la verdad como consenso; 4) La intersubjetividad pragmático-transcendental de los actos de habla performativos; 5) El fundamento pragmático-transcendental de toda filosofía práctica del lenguaje; 6) La contraposición postmetafísica y postmentalista entre el paradigma metafísico clásico y el de Peirce;

II) El cambio de paradigma en la filosofía moderna, defendiendo otras siete tesis; 7) La crítica semiótica y pragmático-transcendental del paradigma cartesiano; 8) El programa anticartesiano práctico de la “Nueva ciencia” de Giambatista Vico; 9) La transformación kantiana de la filosofía primera desde un punto de vista pragmático-transcendental doblemente práctico; 10) El lugar de la intersubjetividad, del lenguaje y de la autorreflexión en este nuevo paradigma pragmático-transcendental; 11) ¿Husserl, Tarski o Peirce?, defiende la prioridad de la verdad como consenso práctico desde un punto de vista pragmático-transcendental; 12) La verdad como idea regulativa respecto de toda forma de saber práctico; 13) La resolución teleológica del llamado problema de Vico mediante el seguimiento de la doble profecía reforzada antes mencionada.

Para concluir, dos advertencias y tres problemas abiertos. a) Se asigna al término *paradigma* una múltiple polisemia, tantas como periodos de su evolución intelectual, sin conseguir unificarlos; b) Se prolongan las anteriores discrepancias con Morris, Royce, Mead, Quine, Austin, Searle, Strawson, Putnam, Rorty, Derrida, Lyotard, o incluso Gadamer, Piaget y Hösle, quedándose solo, sintiéndose un cuervo blanco (*weisse Rabe*, p. 180), pero sin esforzarse tampoco por mostrar el más mínimo sentido autocrítico. Especialmente, cuando Wellmer, Lafont, o Habermas le han reprochado el *idealismo semiótico* latente en la pragmática trascendental peirceana. Alega a su favor la defensa de un realismo crítico del sentido a largo plazo, pero sin tampoco admitir la defensa de un realismo interno, al modo de Putnam.

Y en este contexto cabría plantear: 1) ¿Puede una reconstrucción teleológica de los paradigmas de la filosofía estar abierta a un sistema de saber potencialmente infinito y consensuadamente autoinmune ante toda posible crítica, sin pecar de un antropocen-

trismo multitransformista?; 2) ¿Se puede contrarrestar un planteamiento antiilustrado y antirracionalista respecto del ámbito real de la historia eterna efectiva, como el de Vico, con otro progresista y pro-ilustrado, que se sitúa en el ámbito ideal del acuerdo o consenso regulativo semiótico que aún queda por alcanzar, como el de Peirce?; 3) ¿Se puede pretender emular a Popper, Habermas y al postmodernismo filosófico el discutible honor de haber provocado un cambio hacia un paradigma posmetafísico y poshumanista totalmente “autoenajenado”, cuando simultáneamente se presupone de un modo sobrentendido la vigencia pragmático-transcendental de una filosofía primera verdaderamente perenne, aunque nunca se proponga de un modo explícito?

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

BURGOS, JUAN MANUEL (ED.)

El giro personalista: del qué al quién, Kadmos, Salamanca, 2011, 186 pp.

Esta reciente publicación consta de dos partes proporcionadas en extensión. La Parte I, *Los autores del giro*, comprende 6 artículos de diversos autores en los que se expone la antropología de varios pensadores de la filosofía contemporánea, los cuales han puesto el centro de atención de su investigación en la persona. La Parte II, *Consecuencias antropológicas y sociales*, la componen diversos artículos sobre temas humanos diversos. Los artículos de ambas partes son breves y sencillos.

José Manuel Mora, de Valencia, abre el capítulo 1º ofreciendo una comparación entre el humanismo clásico y el contemporáneo. Se trata de una panorámica que presenta el *status quaestionis* sin pretensión de profundizar en el tema. José García Martín, presidente de la Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard explica en el 2º capítulo el significado de la categoría de ‘singular’ o ‘individuo’ según Sören. Sostiene que, en el pensador danés, hay que entenderla en relación con Dios, con el cristianismo, con la crítica del sistema

hegeliano generalizante y, asimismo, con referencia a la crítica del escritor de Copenhague a la noción de ‘multitud’ o ‘público’. Se trata de un resumen de la concepción kierkegaardiana del *singulum* (*Enkelte*), su categoría más relevante. José Luis Cañas, de la Universidad Complutense (Madrid), expone de modo sencillo en el capítulo 3º el paso del objeto al ser personal según Marcel. Rafael Fayos, de la Universidad Cardenal Herrera-CEU (Valencia) explica en el capítulo 4º algunas de las mejores intuiciones de la antropología de Guardini. La tesis central de esta antropología es que “la persona humana se encuentra radicada en Dios” (p. 51). Por su parte, Juan Manuel Burgos, presidente de la Asociación Española de Personalismo, estudia en el capítulo 5º, de modo concreto y atento, un artículo antropológico maduro de K. Wojtyła: “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, 10 años posterior a *Persona y acción*. La tesis central de ese artículo es que la irreductibilidad es propia de la persona. Pero, independientemente de las afirmaciones de Wojtyła, hay que resaltar que Burgos deja clara su concepción de persona: el *todo* conformado por las múltiples dimensiones humanas. Sin embargo, esta descripción es aporética, pues si faltara alguna de ellas (por ejemplo, el cuerpo tras la muerte) no se podría hablar de persona. Pedro Chumillas, de la Universitat Internacional de Catalunya, aborda el estudio de la persona según Julián Marías en el capítulo 6º. En la antropología del pensador madrileño hay notas de interés: el ‘carácter futurizo’ del hombre, su ‘biografía’ fraguada en interacción con las circunstancias (herencia orteguiana), la intimidad, la superioridad de ésta respecto a la apertura hacia lo externo, etc. Algunas de ellas salen a relucir en el artículo. Pero hay asimismo algunas cuestiones discutidas que no se resaltan.

Gulia Paola di Nicola, de la Universidad de Chieti (Italia) abre el capítulo 1º de la Parte II presentando la discutida distinción entre ‘yo masculino’ y ‘yo femenino’. Urbano Ferrer, de la Universidad de Murcia, pone el centro de atención en el artículo 2º de esta sección, en un asunto más difícil por su mayor hondura antropológica: la distinción entre el tiempo anónimo y el tiempo biográfico. En el desarrollo del problema alude al filósofo español Leonardo Polo. Karla Mollinedo de la Universidad Galileo (Guatemala) expone en síntesis, en el artículo 3º, la visión antropológica

de Juan Manuel Burgos, que tiene indiscutibles aciertos, pero también —a mi modo de ver— algún que otro reparo, como la ya aludida concepción ‘totalizante’. José Ernesto Parra, de Providence University (Taiwán) explica en el artículo 4º que la cultura china es ajena a la noción de persona y a la realidad que a ella subyace. Javier Barraca, de la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid) aborda en el capítulo 5º el tema de la irrepitibilidad de la persona desde el punto de vista de la bioética. José María Carabante, en el capítulo 6º atiende a la correlación entre el personalismo y el comunitarismo. Nieves Gómez, filósofa conocedora de la antropología de J. Marías, expone en el capítulo 7º la distinción entre el transeúnte o viajero anónimo y el pasajero-persona. Por último, Francisco Manuel Villalba, profesor de IES, propone en el capítulo 8º cómo personalizar la cultura.

Como se puede advertir, los temas y autores abordados en este estudio son de indudable interés. Se trata de un trabajo en el que, por lo formativo, el lector tiene no pocos elementos para pensar y aprender. Con todo, de poner algún reparo a la mayor parte de los artículos que componen este libro, una objeción sería que podrían ser más profundos; pero seguramente se han confeccionado tal como aquí se publican por exigencias de la línea de la Colección Persona de la Editorial Kadmos, dedicada a un público amplio con inquietudes humanísticas.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

FUSTER CAMP, IGNASI X.

Persona, naturaleza y cultura. Una antropología de la pasividad, Balmes, Barcelona, 2012, 260 pp.

Esta publicación del profesor Fuster pone el acento de la persona humana en la ‘pasividad’, nota de ordinario no tenida suficientemente en cuenta en las antropologías recientes, a la par que tiene unas reflexiones muy personales e interesantes sobre la cultura. El

libro se divide en cuatro capítulos, cuyo fondo temático se sintetiza a continuación.

En el Capítulo I, *La perspectiva radical de lo personal*, pone de relieve la radicalidad de la persona, en una época como la nuestra en la que “asistimos a una especie de agotamiento universal del espíritu. Un escepticismo radical invade todas las mentes. No vale la pena esforzarse por conocer lo real. Basta con lo cotidiano, lo pequeño, lo fugaz. Se trata de aprovechar el momento y gozar del presente” (p. 19). El autor distingue en el hombre correctamente entre *persona* —lo radical humano— y *naturaleza* —lo común a los hombres—, o en palabras más clásicas, entre el *ser* y la *esencia*, aunque algunas veces considera que la persona es el ‘todo’ de lo humano, asunto matizable, pues en rigor la persona es sólo lo más activo en el hombre y lo que activa a lo potencial en él. En esta sección indica con acierto que la racionalidad es una nota distintiva de la *esencia* humana, no del *ser*. Por tanto, cada quien trasciende esa nota. La persona es, para el autor, lo último del hombre, a la que llama ‘*personalitas*’, personalidad, aunque, para evitar confundirla con la personalidad psicológica, convendría llamarla de otro modo. En cualquier caso, se trata de la distinción real entre *persona* y *yo*.

Acierta Fuster en que “la persona es espíritu”. Pero no —a mi modo de ver— en sostener que lo radical en la persona sea ‘pasivo’, aunque se diga que esa pasividad hace referencia a Dios. En efecto, habla de ‘recibir’, y considera que lo que nos distingue como personas humanas es que recibimos. Estimo, en cambio, que ‘aceptar’ no es ‘recibir’, y que mientras que lo primero es lo más activo en la persona humana, lo segundo, por pasivo, no puede pertenecer al ser, a la persona. Además, el aceptar es respecto de personas; el recibir, en cambio, lo es respecto de cosas. Es pasivo lo que de entrada es potencial y está diseñado para activarse y crecer. Así son la inteligencia y la voluntad. Pero no es pasivo lo que nativamente no lo es. Así es el acto de ser personal. En consonancia con lo indicado, el autor escribe que “el cometido de este trabajo consiste en poner en relación la *personalidad* (el acto de ser personal), la *humanidad* (la esencia humana) y la *culturalidad* (el fenómeno humano de la cultura)” (p. 45). El objetivo es óptimo.

En el Capítulo II, *La naturaleza humana*, el autor parte de la exposición de algunas funciones básicas humanas, tales como el res-

pirar y expirar, la sexualidad ('alma masculina-alma femenina'), la nutrición ('asunción-expulsión'), etc., para explicarlas como análogos inferiores, biológicos, de lo que ocurre a nivel superior, espiritual. Al aludir a lo sensible considera que algunos actos son pasivos; sin embargo, en sentido propio, lo pasivo son las potencias o facultades, no sus actos. Con la aludida visión dual actividad-pasividad expone asimismo las potencias superiores del hombre, la inteligencia y la voluntad, sosteniendo que la primera se corresponde pasivamente con el intelecto agente, mientras que la segunda lo hace (esta tesis es novedosa) con la 'voluntad agente'. En fin, el propósito de esta parte es bueno, pero tal vez habría que fundamentar mejor las tesis desde una teoría del conocimiento profunda.

El Capítulo III, *Carácter personal de la naturaleza humana*, explica la *naturaleza* humana desde la *persona*, planteamiento excelente, porque lo inferior debe ser explicado desde lo superior, no a la inversa. En este apartado también trata de la *esencia* humana, y la describe de un modo peculiar y novedoso: como "anhelo del ser personal" (pp. 133/145). Habría que subrayar que el libro está más centrado en la esencia humana que en las demás dimensiones. Y es sobre todo a la esencia humana a la que atribuye la *pasividad* humana, por comparación al acto de ser. Sin embargo, no todo en la esencia humana es nativamente pasivo, pues si bien son así sus potencias inmateriales (inteligencia y voluntad), lo radical de ella es activo, aunque menos activo y perfecto, obviamente, que el acto de ser. Convendría, por tanto, atender a estos pequeños matices. Asimila el *alma* a la cúspide de la esencia humana, y la distingue del acto de ser: "el acto de ser personal constituye el origen del alma; y la *pasionalidad* de la esencia humana constituiría la vida íntima y escondida del alma" (p. 148).

El Capítulo IV, *La cultura humana*, cuenta con lo que el autor ya ha adelantado, a saber, que "la luz del acto de ser personal debe iluminar la naturaleza humana y el fenómeno humano de la cultura" (p. 140). Sus argumentaciones sobre el carácter de la cultura son largas, pensadas, en dialogo y contraste con autores relevantes como Heidegger, y desde luego, muy pertinentes en la actualidad, en que la cultura está en auge, pero "corre el peligro de no manifestar el misterio del hombre" (p. 169). Expone asimismo la contraposición

entre la cultura pagana y la cristiana. En cualquier caso, la clave del capítulo pasa por advertir que “la cultura no es únicamente una producción humana sino que proviene del espíritu del hombre. Es la manifestación del espíritu que tiene lugar a través de la esencia” (p. 183). Al ser la cultura manifestación de esas dimensiones humanas, y en coherencia con lo dicho, el autor afirma que “la cultura es espiración pasiva respecto a esa pasión fundamental y esencial del hombre” (p. 188). Se trata del arrebatador creador del artista, fuente de su inspiración. Explica asimismo la cultura vinculada a la *moralidad* humana, pero no sólo a ésta, sino que añade: “la cultura posee un contenido ‘cósmico’, un contenido ‘antropológico’ y un contenido ‘religioso’” (p. 202). Con este correcto planteamiento el autor corrige el *relativismo* y *nihilismo* culturales.

Como se puede apreciar, la tesis central del libro es que lo radical en el hombre es lo *pasivo* en vez de lo activo ¿Por qué la defiende el autor? Porque piensa que la persona humana es, en rigor, “*potencia respecto de Dios*” y que esa pasividad origina la pasividad manifestativa humana. “Por tanto, el dinamismo de la naturaleza humana es más radicalmente pasivo que activo” (p. 123). Pero seguramente esta tesis es corregible, porque supone otorgar prioridad temporal y ontológica a la potencia sobre el acto, tesis que caracteriza a la modernidad filosófica (que tiene su origen en Escoto). La persona por ser *acto de ser* carece de potencialidad a ese nivel. Con todo, no es un acto clausurado, sino por naturaleza creciente respecto de su Creador, a la par que su radical actividad es asimismo elevable por Dios.

Lo que no se puede negar a Fuster en esta obra es que ha pensado los temas de que trata de modo muy personal, sin atenerse a escuelas, a fijos precedentes, aunque los conoce (Tomás de Aquino, Kierkegaard, Heidegger, Polo...), y que lo ha hecho de modo notable. De manera que, con su lectura, el lector dispone de muchos estímulos para seguir pensando estos temas humanos de fondo y a proseguirlos.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

GIBERSON, KARL Y ARTIGAS, MARIANO

Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión, Encuentro, Madrid, 2012, 376 pp.

Este libro, traducción del *Oracles of Science* publicado por Oxford University Press en 2007, investiga las relaciones entre ciencia y religión a través de un diálogo de los dos co-autores con seis “importantes voces científicas” acerca de este tema. Como destaca Juan Arana en su Prólogo, lo que tienen en común todas esas voces es que sostienen la postura contraria a la tesis que mantienen los autores del libro (que son, también ellos, científicos de formación) acerca de la posibilidad de “una convivencia armoniosa entre ciencia y religión” (p. II). El libro es así una defensa nada ingenua de esta tesis, pues precisamente se construye “enfrentándose cara a cara con los máximos exponentes de una concepción que pretende erigirse en portavoz de la ciencia” (p. V).

La Introducción presenta a los seis interlocutores de Giberson y Artigas. Citando a Snow, los autores hablan del científico inculto en materias de humanidades, y del humanista científicamente retrógrado, como dos figuras que se han ido distanciando históricamente, y frente a los que Snow “profetiza” una tercera generación de humanistas entendidos en ciencia. El libro *Oráculos de la ciencia* habla más bien de científicos que publican libros de ciencia de divulgación general, pero que se han olvidado de que no han estudiado metafísica, ni filosofía, ni tantas otras de las llamadas ciencias sociales. Esto sugiere la posibilidad de humanizar las ciencias experimentales, y de unificar o al menos interaccionar con las otras disciplinas del saber humano.

Resulta interesante leer las opiniones de científicos de la talla de Dawkins, Hawkings, Stephen J. Gould, Sagan, E. O. Wilson y Weinberg. Realmente unos genios de la biología, de la física, de la ciencia en general, que han contribuido no solo a impulsarla con su trabajo de investigación, sino a difundirla con sus obras divulgativas. Resulta conmovedor conocer la vida de “nuestros ídolos científicos”, desde su historia familiar y de la infancia, a la de las enfermedades que marcaron su camino y cómo lucharon y ofrecieron resistencia. Incluso me he quedado con la sensación de que Hawkings no es tan

ateo como los medios de comunicación lo presentan habitualmente (y algo parecido con todos los demás). La elección de estos “oráculos de la ciencia” es muy acertada, tanto porque son (o han sido) personas influyentes, como sobre todo porque abarcan un espectro de opiniones desde un agnosticismo moderado (como Gould con su principio de Non Overlapping Magisteria, NOMA) a Dawkins que está muy implicado en promover el Nuevo Ateísmo.

Pero la principal aportación de *Oráculos de la ciencia* es que sus autores señalan, con un juicio imparcial, en qué momento estos seis Oráculos de la Ciencia abandonan el rigor de sus investigaciones científicas para hacer afirmaciones contundentes sobre el sentido de la vida o el origen del universo, cuestiones que escapan al dominio de la ciencia (aunque muchos de los científicos no lo consideran así). Los autores hacen ver que, aunque en sus respectivos campos de investigación hayan sido portentosos, esos científicos no emplean la misma minuciosidad para dar sus opiniones, sino que intentan sentar cátedra, basándose en sus opiniones personales y en su historia biográfica.

Tenía grandes expectativas, suscitadas tanto por el sugerente título del libro como por saber que trata de los grandes científicos que hoy están en boca de todos los defensores del ateísmo y de la incompatibilidad entre la evidencia científica y Dios. Sin embargo, no se han terminado de cubrir todas las preguntas que podrían plantearse. Quizá uno pueda esperar por el título que se resuelvan dudas existenciales: ¿Qué relación hay entre ciencia y religión? ¿Se puede ser profundamente religioso y profundamente científico? Es un libro que señala los peligros de intentar sintetizar y, en este caso, sincrizar en exceso, pero... ¿qué hay de la visión unificada de Ciencias y Letras? Lo cierto es que el libro provoca ganas de respuestas y nuevas preguntas.

Aunque la intención de los autores está clara, y los criterios para la selección de sus interlocutores son explícitos y están bien justificados (pp. 32-36), cada lector podrá echar en falta a sus protagonistas preferidos en el debate ciencia-religión. Personalmente, creo que hay muy buenos científicos, algunos creyentes, que no se dedican a divulgar (porque están centrados en sus investigaciones) y que, por ello, no son conocidos por el mundo. En cambio, me

parece que sí habría que tener en cuenta las plataformas de divulgación científica (en España, Naukas.com, Hablando de ciencia, y Feelsynapsis.com) que cada vez tienen más seguidores e influencia en la opinión pública, y que están más orientados hacia una cultura científicista. Por otra parte, sería muy bienvenido un nuevo volumen de signo opuesto a *Oráculos*, que recogiera el testimonio de George Ellis (compañero de Hawkings, que sí es creyente) o de Francis S. Collins que es neodarwiniano (del Proyecto Genoma Humano) y profundamente religioso, entre otros. Sería de gran ayuda señalar los puentes para lograr un diálogo interdisciplinar.

Dolores Bueno. ICMAB-CSIC
dolores.bueno89@gmail.com

INCIARTE, FERNANDO

La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía, Eunsa, Pamplona, 2012, 188 pp.

“Los filósofos dicen casi todos lo mismo, pero en el ‘casi’ te juegas la vida”. Esto es lo que acostumbraba a decir uno de mis profesores y, de haber conocido a Inciarte, no me habría extrañado escuchárselo a él. Fernando Inciarte se debatió toda su vida entre la filosofía —a la que se sabía llamado por naturaleza— y aquello otro a lo que, con terminología de Hölderlin, se denomina en el libro “destino”. La mayor parte de su vida la pasó en Alemania. Quizá por esa razón, pero no exclusivamente, se interesó tanto por el idealismo alemán. Desde su tesis doctoral comenzó a ahondar en las preocupaciones y problemas que desarrolla esta corriente. Pero no la trató como una parte de la filosofía aislada de otras, sino que la puso en diálogo con el realismo filosófico.

Este diálogo es el que también podemos encontrar en el libro póstumo que se acaba de publicar: *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*. Tal y como sugiere la editora, María Antonia Labrada, esta obra debe ser de las primeras que realizó a su llegada a Alemania (aproximadamente, de 1960). Posee una

gran relevancia, ya que demuestra que los temas que Inciarte trabajaba al final de sus días, tal y como puede leerse en las entrevistas que le hicieron meses antes de fallecer, los abordó con gran hondura desde su juventud.

El problema que se presenta desde los primeros capítulos es la pugna entre vida, arte y filosofía y sus diferentes combinaciones. Una pugna que tiene lugar en el ser humano, entre su racionalidad y su naturaleza sensible, entre la infinitud y su finitud, entre su deseo de conocerse totalmente y la conciencia de la imposibilidad alcanzar esa meta. Y en esta pugna, según Inciarte, tiene un papel esencial la imaginación. Puesto que el tratamiento de este tema no admite sólo una exposición racional (filosófica), en la que se da ya la determinación, una manera más aproximada de exponer la naturaleza y alcance de la imaginación trascendental parece ser a través del arte. En concreto, el autor trae a colación textos de autores como Hölderlin, Goethe, Keats o Paul Claudel. En ellos el lector encontrará, también, una experiencia de lectura filosófica de poesía, y la mirada de un filósofo que descubre en los personajes literarios, en los textos dramáticos, patrones de acción, tipologías morales, y enseñanzas para la vida.

En el tercer capítulo, el autor se introduce de lleno en el idealismo trascendental para abordar el problema de cómo es posible el conocimiento de uno mismo, o cómo abandonarse a la heteronomía sin perder la autonomía. Para ello examina el yo en Fichte, Schelling y Hegel. Una vez presentadas las diferentes partes, examina la imaginación trascendental como una posible solución: puesto que la imaginación trascendental “constituye la condición de posibilidad de unión de la sensibilidad con la inteligencia” (p. 27), es la que nos permite captar el heteroconocimiento y el autoconocimiento como dos momentos parciales que no pueden darse uno sin el otro (p. 65).

Si se extraen las consecuencias de estos planteamientos, tal y como hace Inciarte, se verá que el conflicto no es sólo cognoscitivo sino existencial, ya que lo que está en juego es la relación entre la finitud (humanidad, realidad) y la infinitud (trascendencia, verdad). En este punto es donde entra el arte, ya que de mano de Schelling, parece que “sólo el arte consigue, gracias a la imaginación creadora, reconciliar lo irreconciliable, sintetizar lo infinito con lo finito, la

consciencia con la inconsciencia” (p. 73). En la imaginación trascendental se encontraría la determinabilidad según Fichte, esto es, el estado anterior a la decisión en el que se puede dar la libertad (p. 103).

Aquí está la clave de los últimos tres capítulos: la relación entre contingencia (casualidad y libertad) y necesidad. Lo que muestra la imaginación trascendental, el arte en general con su contingencia, con su falta de razón de ser, con su inutilidad, es precisamente el milagro que supone que lo que podía no haber sido de hecho es, siendo la gratuidad de la existencia la esencia de la belleza (p. 126).

Por su parte, la “función más elevada de la filosofía es el reconocimiento de su casual necesidad y con ello la gratuidad por existir a pesar de no ser imprescindible, el agradecimiento de que nada de lo real sea necesario y sin embargo exista gratuitamente” (p. 148). Pero mientras que esta enseñanza sólo está presentida, intuita, en el arte, en la filosofía se capta de manera consciente, por lo que se acerca más a la esfera de la verdad. Esto, siempre y cuando, no se dé un valor absoluto a la filosofía. Sólo reconociendo la contingencia de la propia filosofía puede ser expresión fiel de la realidad.

Ahora bien, una de las razones por las que se elige el idealismo como marco de las explicaciones del libro es porque éste se decanta a favor del arte y la filosofía frente a la vida, y con ello se muestra cómo se alcanza la autonomía real, pero no la verdadera (en la que se asumen los deberes heterónomos con los demás y con Dios). Por ello, el último capítulo está dedicado a mostrar cómo no tiene por qué haber contraposición con la vida. En él, de una manera que queda esbozada en el libro pero queda por desarrollar más ampliamente, se examina la relación entre arte y moral, o de qué manera puede darse una vida en la que no está contrapuesta autonomía con heteronomía.

En definitiva, Inciarte sabe extraer las mejores consecuencias de la filosofía idealista pero, a su vez, no duda en mostrar sus limitaciones y en apostar en primer lugar por la vida, ya que es realmente en ella donde nos lo jugamos todo.

Raquel Cascales. Universidad de Navarra
rcascales@alumni.unav.es

LLANO, ALEJANDRO

Deseo y amor, Encuentro, Madrid, 2013, 195 pp.

No cabe duda que el amor y el deseo, según comenta Alejandro Llano en el prólogo de este libro, son “temas de fondo que se dan por sabidos y que, al cabo, resultan ampliamente olvidados” (p. 11). Esta es quizá una de las grandes virtudes de la obra. Se trata de retomar novedosamente en el ámbito de la filosofía, como suele hacer este autor, echando mano de literatura de gran calado, un gran asunto de fondo en la reflexión especulativa, el cual es además la realidad vivencial por excelencia.

Para ello Llano, sugerente ensayista, amigo de la ironía y la exposición indirecta, buscará un interlocutor válido. Alguien como Marcel Proust, literato inscrito en los inicios de la postmodernidad, ajeno en lo sustancial a su óptica pero, sin embargo, al que en aspectos formales y profundos el autor se siente muy unido. En algunas ocasiones a lo largo del libro la cercanía entre ambos, guiada brillantemente por Llano, se dará, como en los diálogos socráticos, a través del matiz, la crítica y la aclaración de diferencias filosóficas.

La obra está dividida en un breve prólogo, una página donde se exponen las referencias bibliográficas de Marcel Proust y dieciocho capítulos breves. Aunque la temática que enlaza cada sección es la misma, el amor y el deseo, es cierto que todos los textos pueden ser entendidos como unidades en sí. Como pequeños ensayos tomado cada uno aisladamente. Utiliza así Llano un estilo que recuerda a obras sobre este tema escritas por Octavio Paz (*La Llama Doble*), o José Ortega y Gasset (*Estudios sobre el Amor*), este último frecuentemente citado a lo largo de la obra.

El capítulo 1, titulado, “El ansia y la sed” habla de la realidad humana de ser seres “anhelantes, insatisfechos, inconclusos” (p. 15). La búsqueda de plenitud y el deseo de lo ausente, de vivir más y mejor en el otro, es una de las energías que impulsan el amor. Pero por otra parte, como se apunta en el título del capítulo 2, “La imposible satisfacción”, el amor, el deseo, son también intranquilidad. Desasosiego inscrito entre la sexualidad y la muerte, el pasado y el futuro de la plenitud no alcanzada, los cuales pergeñan, según relata

Proust en sus obras, lo que hace entender a los seres humanos como “Insaciables”. Este adjetivo dará título al capítulo 3.

No tardará en dar respuesta Alejandro Llano a estas reflexiones al hilo de la narrativa de Proust. De ahí los capítulos 4 y 5, cuyos respectivos títulos son: “Lo primero es el amor” y “Hacia el amor”. Así, el amor, no puede ser un proyecto de autosatisfacción egoísta tal y como se mantiene en la postmodernidad, ya que sólo alcanza su verdadero sentido en la entrega y el don completo a una persona. Porque: “un amor que sólo espera recompensa no merece este nombre y, en rigor, no puede darse” p. 68. Todo lo contrario es para Llano el amor, ya que es activo y creativo y “conduce a quien se ama hacia lo mejor que pueda llegar a ser” (p. 73).

Tal vez la simpatía que siente Llano hacia el pensamiento de Proust se comprenda mejor tras la lectura del capítulo 6, titulado “Conversión”, en donde se explica como el autor de *En busca del tiempo perdido* pretende una y otra vez en su obra, consciente y sin serlo, purificar su idea del amor a través de la búsqueda: “permanente y casi siempre oculta de las cosas, y —lo que resulta clave en el contexto de una indagación sobre el deseo y el amor— de nuestro verdadero yo” p. 87. Después, para reafirmar el fundamento de este deseo de amor, en el capítulo 7 “*Sub specie aeternitatis*”, se indaga sobre la supratemporalidad y eternidad a la que aboca el verdadero amor.

Los capítulos 8, 9, 10 y 11, cuyos títulos son respectivamente: “Las tribulaciones del amor”, “Esperanza y cuidado”, “Secretos del deseo” y “Celos”, podrían entenderse como una crítica, reflexiones, consejos y recomendaciones frente a la cotidianeidad y desvelos de la vida amorosa, los cuales genialmente están jalonados en la literatura proustiana. Allí se da a un tiempo: “el afán de búsqueda y el tono de profundo desencanto (...) su gran intento fue el de buscar en el arte una rehabilitación de los ideales que, todavía, continuaba esperanzadamente valorando” (p. 109).

En el capítulo 12, titulado “Deseo mimético”, Alejandro Llano valiéndose esta vez de la filosofía de René Girard, aborda el tema del deseo sexual en la obra de Proust y en la sociedad postmoderna y la trampa de la falsa identificación personal que se encuentra detrás de la visión actual sobre la sexualidad.

En cierta medida el capítulo 13 puede ser entendido como una respuesta al anterior, ya que su título, “El otro”, y también su contenido, reflejan el hecho de que: “El amor nos abre a los demás, aunque después pueda decaer en mero apetito y quebrarse así la dinámica del querer (...) es el amor el que descubre al otro en cuanto a otro, es decir, como alguien que es semejante a mí, y en quien puedo encontrar correspondencia” (p. 143).

En el capítulo 14, titulado “El amor como ausencia”, se habla de la fugacidad del tiempo en relación a la experiencia amorosa. La permanente posibilidad de pérdida. Y en el 15, titulado “La imaginación”, de lo que es capaz de dar y también de quitar esta gran cualidad humana.

En el 16, “¿Fidelidad o ruptura?”, se vuelve a poner de manifiesto la reflexión sobre una problemática muy actual como es el valor del compromiso amoroso. Llano da una respuesta acorde con la valoración del amor como un proyecto estable y duradero en el tiempo.

En el 17, “Amor y literatura” se reflexiona sobre como tantas veces el concepto del amor actual está muy influido por la literatura moderna, la cual ha provocado su “estilización como un sentimiento frágil y sofisticado” (p. 176).

Por último, el capítulo 18, el de mayor sugerente título: “La verdad y el amor”, puede considerarse como un resumen y una explicitación de todo lo que Alejandro Llano ha ido lentamente desbrozando a lo largo del libro: el hecho de que no puede existir el amor sin la verdad, ni la entrega, ya que “la conjunción entre la verdad y el amor es una de las claves de la vida” (p. 186). Sólo así el deseo de autenticidad amorosa, constante en las obras de Marcel Proust, puede llevar a descubrir que “es inútil buscar la felicidad personal si no contribuimos a la felicidad de los demás” (p. 194).

Miguel Rumayor. Universidad Panamericana
mrumayor@gmail.com

LOSTAO, EDUARDO

La Postmodernidad absoluta. Intersubjetividad y ontología desde Totalidad e Infinito de Levinas, Brill, Comares, Granada, 2011, 184 pp.

Al finalizar *Postmodernidad Absoluta* de Eduardo Lostao, el lector se queda con la sensación de que tal y como aprecia repetidas veces el autor sobre *Totalidad e Infinito*, de Emanuel de Levinas, su análisis tiene también dos almas. La primera es la reconocible admiración de Lostao sobre la autenticidad del pensamiento y la obra de Levinas. No cabe duda que la crítica que realiza éste sobre la importante obra del filósofo judío no es ni fría ni distante, sino más bien cercana y en ocasiones hasta entrañable. Así sucede, por ejemplo, en la introducción, cuando comenta la lucidez y franqueza con la que el filósofo judío se enfrentó a la cuestión fundamental del socratismo: el carácter absoluto de la moral. Pero por otra, desde el primero momento y hasta las conclusiones, existe en Lostao un espíritu crítico que vaticina con claridad la imposibilidad de solución del drama levinasiano, el cual consistirá en la aporía filosófica de fundamentar plenamente una sólida metafísica en una intersubjetividad que en su origen se define como atea y en su devenir, sin embargo, tiende irremisiblemente al Otro, como fundamento de toda moral.

El libro se inicia con un bello prólogo de Rafael Alvira, en el que brevemente, partiendo de una filosofía cristiana y perspectiva platónica, se explica la nitidez con la que Lostao aborda el proyecto y la frustración levinasiana en su intento por construir una ontología sin *logos objetivo*: “dar un estatus absoluto a la relación interpersonal” (p. 20).

En el primer capítulo, “El problema que quiere solucionar *Totalidad e Infinito*”, queda patente que la Modernidad, con su idealismo trascendental y la persistencia en las kantianas “condiciones de posibilidad” impuso un sistema de entendimiento de la realidad absoluto, basado en la supuesta univocidad del hombre frente a lo real por una parte y, por otra, con el poder político instrumentalizado e impositivo frente los hombres y los pueblos. La consecuencia palmaria de este proyecto es el totalitarismo de Auschwitz y el fracaso de plenitud y sentido que reflejan sus muros. No fue raro por ello que se hiciera por muchos filósofos, como Levinas, la clásica y

deletérea asociación entre el llamado “Logos objetivo” y el poder. Sin embargo Lostao analiza aquí, tratando de clarificar el corazón del que nace el laberinto levinasiano, el importante hecho de que la ontología de la que habla ese autor no es la ontología clásica: “estos conceptos son perfectamente ontológicos, en el sentido clásico del término, y no en el sentido que Levinas utiliza a veces la palabra *ontología*, como sinónimo de *filosofía de la totalidad*” (p. 31).

Además, en este capítulo queda patente cómo en el seno de la postmodernidad el poder y la verdad objetiva desaparecerán y se trasmutarán en tolerancia y relativismo. Frente a Auschwitz y lo que supuso, los autores postmodernos, entre los que aparece en cierta medida Levinas, dejaron de buscar la verdad en las realidades absolutas, ahondando en lo que Lyotard denominó posteriormente como microrrelatos, los cuales formarán el gran mosaico del pensamiento postmoderno.

No obstante, como explica Lostao, Levinas no se conforma como otros postmodernos con la supresión del poder y sus consecuencias, ya que percibe que se ha podido borrar junto con él, como por ensalmo, el absoluto de la moralidad y la imposibilidad de afirmar de manera fundamentada, entre otras muchas cosas, el “no” a los campos de exterminio. Por ello Levinas, como explica el autor, siguiendo a Heidegger, buceará en la bandera de la finitud y la concreción, ya que: “una palabra constitutivamente finita no tendría razones para imponerse constitutivamente a nadie” (p. 13).

Aquí Lostao razona con gran rigor que el bucle epistemológico se agudiza en el filósofo francés, como se señalaba más atrás, con la idea de una subjetividad constitutivamente atea y asimétrica (p. 40) que camina indefectiblemente por la senda de la intersubjetividad hacia el rostro del absolutamente Otro, es decir, Dios, el cual, a su vez, siguiendo la tradición judía, se concibe como un ser solitario. De ahí que: “la razón última de este drama es que, en definitiva, si el *logos* es intersubjetividad pero Dios es un ser solitario, entonces el *logos* no pertenece de suyo a la eternidad” (p. 86).

En el capítulo segundo, “La solución que ofrece totalidad e infinito”, Lostao analiza cómo Levinas responde con valentía a las llamadas filosofías de la neutralidad moral oponiendo la filosofía del rostro de la persona, del otro, como cimiento de toda ontología. Así,

explica Lostao, todo comienza frente a la “sensación moderna de inseguridad, propia de este mundo fantasmagórico al que pertenecen la manía del mecanicismo, todas las ingenierías sociales y todas las ciencias humanas psico-sociológicas que encuentran en la burda cosificación objetivamente del hombre el único modo de asegurar algún conocimiento, alguna guía por la que caminar por un mundo dudosamente real” (p. 60). Aparece de este modo la responsabilidad ante el rostro humano: su mirada, su expresión, que por tanto y a una vez, es moralidad, libertad, absoluto, ser, y mi propio ser convocado y explicado en esta mirada, ya que para Lostao en Levinas: “negarme al rostro es negarme a la relación que sostiene toda libertad y toda significación” (p. 53). Detrás del rostro del otro aparece Dios, que se hace temporalidad y bondad en el encuentro interpersonal.

Las objeciones finales del libro y la acendrada crítica que realiza Lostao a *Totalidad e Infinito* se podrían resumir de dos maneras. Por una parte, con una bella frase con la que éste concluye en diferentes momentos sobre la filosofía de Levinas: “El mar está hecho de agua como el ser está hecho de bondad” y la bondad es diálogo, conversación permanente con el otro, el cual aboca a su vez a una divinidad que por fuerza sólo puede ser íntimo diálogo amoroso. Por otra, con la trágica contradicción de Levinas expresada contundentemente por Eduardo Lostao en las conclusiones: “Es imposible, absolutamente imposible, escapar al conocimiento objetivo. Muchos lo han intentado. No sólo nadie ha podido hacerlo hasta ahora, como es absolutamente lógico, jamás nadie podrá hacerlo. Nadie, en efecto, ha querido trascender el logos con la fuerza especulativa de Levinas” (p. 140).

No cabe duda que esta obra supone un gran aporte para todos aquellos que quieren adentrarse con mayor claridad y rigor en el pensamiento de Emmanuel Levinas.

Miguel Rumayor. Universidad Panamericana
mrumayor@gmail.com

MARTINS, HERMÍNIO

Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana, Relógio D'Água, Lisboa, 2011, 444 pp.

En mis manos tengo —literal y metafóricamente— la posibilidad de reseñar un libro que abre el horizonte de una de las discusiones más intensas e importantes de nuestro tiempo. Hago referencia a la relación intranquila de tres elementos conceptuales como la *civilización*, lo *tecnológico* y la *condición humana*. Ellos estructuran, como subtítulo, el título *Experimentum Humanum*. De esa manera, no estamos delante de un simple aderezo subtítular: al contrario, allí está delineado el núcleo de la reflexión.

Hermínio Martins, Fellow de St Antony's College, Universidad de Oxford, e Investigador Honorario del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa, asienta su pensamiento tríplico en nueve capítulos —constituidos por textos publicados en diferentes escenarios y momentos reflexivos— que brindan los instrumentos y razones para avanzar sin caer en el lugar común, tan presente en las actuales “discusiones” de los espacios supuestamente especializados.

A cada momento la lectura refleja una intensidad reflexiva que no es mera casualidad, sino el resultado de un arduo trabajo sustentado sobre fundamentos científicos conceptuales de base —Popper, Gellner, Lakatos—, enriquecidos por una vasta y valiosa bibliografía. Una lectura detenida permite descubrir que Martins realiza una crítica notable en ese ámbito, porque estudia autores que, más allá de que sean parte de nuestra historia y constituyan una fuente importante, son poco aprovechados actualmente en los rápidos e impacientes “procesos reflexivos”. De esa manera, Martins bosqueja críticamente una falta de sentido histórico y epistémico.

Avanzar capítulo a capítulo (Hegel, filosofía y sociología de la técnica; tecnología, modernidad y política; Vico y la tecnología; tecnociencia y arte; incerteza y escatología; experimentos humanos, guerras biológicas y biomedicina; sociología de las calamidades; progreso y *experimentum humanum*; eugenesia de ayer y hoy) es una invitación que el autor realiza para pensar temas importantísimos, que no deben ser abordados de forma ligera o motivado por la moda.

Ante todo lo expuesto, importa destacar que el hecho de recurrir a aquellos autores, actualmente tildados de “viejos y ultrapasados”, ofrece la posibilidad de entender el lugar epistémico de Martins: el punto o los puntos de partida de su programa de investigación. Una conjugación de elementos muy distantes a los dogmas o pre-conceptos metodológicos, que tenaz o apriorísticamente confinan la inteligencia, es decir, niegan la potencialidad de escoger y relacionar el pensamiento. Observamos que el texto va más allá de una ponderación temática: prima una preocupación metodológica, un entendimiento sobre el acto reflexivo en sí. El autor expone una preocupación para conocer su propio modo de obrar y proceder, es decir, piensa sobre su hábito de observar y comprender las aberturas conceptuales empleadas para conocer la verdad. El abordaje realizado sobre lo tecnológico-humano sitúa al autor dentro de parámetros e inquietudes epistemológicas de características generales y específicas que piensan el pensamiento. Una comprensión de lo que es la ciencia en su acción, por lo tanto, lo científico, que se distingue como tal para saber las especificidades analizadas; una propuesta y examen crítico al respecto de los temas presentados.

Es en ese sentido que el tríptico conceptual (la *civilización*, lo *tecnológico* y la *condición humana*) permite, de fondo, querer conocer la interacción humana, es decir, lo que nos realiza como sociedad y, en sentido más amplio y no menos profundo, como civilización. Presenciamos el cruce sincrónico y diacrónico de la configuración reflexiva de Martins: “los análisis probabilísticos, en parte debido a los límites de la probabilidad, precisan ser completados por análisis cualitativos de las condiciones socio-técnicas propicias a accidentes y desastres de los complejos tecnológicos” (p. 207). Lo tecnológico no puede ser reducido a meros artefactos técnicos de ayer o de hoy, sino que debe entenderse como acciones del pensamiento en continuo desarrollo.

Dichos movimientos contribuyen a localizar a Martins epistémicamente más allá de un determinismo tecnológico o científico. La propuesta del autor es justamente escapar al tratamiento ligero sobre el tema, presente en las conversaciones cotidianas sobre los avances, limitaciones y poderes irremediables (¿apocalípticos?) de la ciencia y la tecnología. Al leer las reflexiones enunciadas, podemos

establecer una relación con las dinámicas recientes y descubrir que vivimos, tanto en los ámbitos más especializados como en los otros, un momento paradójico importante. Dígase el desarrollo de una civilización tecnológica que es experimentada de forma nihilista y no como otras formas de la progresión significativa del mundo. Delante de tal escenario, el recorrido advertido y propuesto por Martins es de una investigación más que de una determinación. Una postura intelectual comprometida prima cuando leemos el texto y nos sentimos invitados, como estudiosos singulares o aficionados, a profundizar reflexivamente sobre un tema “tan reciente”. Justamente sobre ese punto merece una distinción: no hay oportunismo por parte del autor para caminar sobre una temática actual, la revisión histórica (epistémica y bibliográfica) manifiesta la continuidad en crecimiento del contenido en cuestión. La civilización tecnológica es algo que integra nuestras maletas desde los primeros pasos de este caminar humano.

Puedo destacar y resaltar el interés de Martins por que sus textos realicen aquello que el autor tanto busca: que su reflexión sea comprendida como pistas para otras similares y distintas investigaciones, que propicien un encuentro de maneras de pensar preguntas e inquietudes fundamentales para comprender la civilización tecnológica de la condición humana. El desafío está enunciado y una de las maneras para enfrentarlo es iniciar la lectura analítica de este libro.

Pedro Russi. Universidad de Brasilia
pedrorussi@gmail.com

MONASTERIO, CARMEN

Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma, EUNSA, Pamplona, 2012, 323 pp.

La obra de Pascal ha suscitado siempre un enorme interés y controversia, especialmente cuando se ha tratado de examinar sus fundamentos filosóficos. El autor de *Les Pensées* a raíz de su conversión en

1654, sufrió un profundo viraje dentro de su trayectoria intelectual. Esta experiencia, acaecida poco tiempo después de la muerte de su padre en 1651 y del ingreso de su hermana Jacqueline en el convento de Port-Royal en 1652, quedó registrada por Pascal en su famoso *Memorial*. Este texto constituye el testimonio y legado de quien se ha encontrado con una realidad verdadera, radical y transformadora, pero que se sitúa más allá de los límites de la razón. Atrás quedarán los grandes logros y descubrimientos que contribuyeron al progreso de la ciencia y que cautivaron la mente de los más grandes racionalistas de su época. El pensamiento de Pascal se pondrá al servicio de Dios, pero no del “dios de los filósofos ni de los sabios”, sino del Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, del “Dios de Jesucristo” que se revela de una manera personal a cada uno de los hombres.

El filósofo clama en su *Memorial*: “¡Que jamás sea separado de él! (...) Sumisión total a Jesucristo y a mi director”. El problema es que esta postura puede ser interpretada como una manifestación clara de fideísmo. El autor renuncia voluntariamente a mantener un compromiso racional con la verdad, hasta el punto de llegar a adoptar un modelo gnoseológico cercano al más puro escepticismo de Epicteto y Montaigne.

Pues bien, la tesis que defiende Carmen Monasterio es que Pascal puede y debe ser considerado propiamente como un filósofo. Pero no como si fuera un filósofo “racional” *sensu stricto*: el pensamiento pascaliano se reviste de una serie de elementos que por su propia naturaleza, no pueden quedar agotados única y exclusivamente en el uso de la razón. Es así que en el discurso de Pascal la razón nos abre paso a la fe, que es un conocimiento más directo de esas realidades trascendentes. Pero esto no significa, como dice la autora del libro, que Pascal niegue a los sentidos, ni a la razón, “la capacidad de hacerse con verdades a su alcance. Más aún: tampoco presenta la fe como una creencia ciega o irracional, sustentada en la nada. La considera un saber de orden superior en el que el misterio interviene como realidad a la medida de un ser imperfecto como es el hombre”. No se trata por tanto de tener que renunciar a conocer la verdad, pues la verdad en la filosofía de Pascal apunta a Jesucristo.

De manera que el planteamiento de Carmen Monasterio, y que queda postulado ya desde el principio en el título de su obra, es que

el pensamiento de Pascal sería un modo válido de hacer filosofía en donde los límites de la razón y de la fe quedarían integrados y subsumidos en un nuevo logos. Por consiguiente, no nos encontraríamos ante un pensador escindido en dos personalidades contradictorias, ni tampoco ante una ruptura ideológica e irreconciliable en la evolución de su pensamiento, sino más bien ante un filósofo que ha descubierto que con la razón no podemos decir nada sobre Dios; que nuestro acceso al mundo y al hombre, quedan incompletos y resultan insatisfactorios si nos quedamos sólo en esta dimensión cognoscitiva. La interpretación que nos brinda la autora se acerca mucho, en este sentido, al autor de las *Confesiones* para quien razón y fe son caminos distintos, pero que se encuentran en clara continuidad al final del recorrido.

Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma, se dirige por tanto a iluminar la filosofía de Pascal como a examinar la relaciones fe-razón que se hallan presentes en su pensamiento. Pero la estructura del libro creemos que adolece de claridad a la hora de dilucidar el objetivo propuesto. La autora comienza su investigación con una introducción histórica y cultural muy general, pero bien presentada como exposición inicial para poder contextualizar la vida y obra del filósofo. En el segundo capítulo, se examina brevemente el perfil biográfico e intelectual de Pascal, en donde destacamos la soltura con la que su autora maneja las fuentes bibliográficas.

Los tres capítulos siguientes se centran en examinar las influencias que configuraron el pensamiento pascaliano y que, en nuestra opinión, se encuentran entre lo más destacado del libro. La filosofía del hombre que encierra *Les Pensées* se ve enriquecida con una lectura atenta de *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy*. La autora aprovecha este capítulo para revisar críticamente la visión clásica y lapidaria de Victor Cousin que define a Pascal como un pensador escéptico y fideísta. Otra de las influencias analizadas por Monasterio es la relación de Pascal con la historia del movimiento religioso y teológico de Port-Royal. El jansenismo que tiene su origen en el autor del *Augustinus*, el obispo de Yprés, Cornelio Jansenio, se verá prolongado por el teólogo, filósofo y matemático Antoine Arnauld. La doctrina de Port-Royal será decisiva para la elaboración de su gran apología del cristianismo. Por último, la autora del libro exa-

mina la influencia ejercida por san Agustín en *Les Pensées*, así como en otros textos esenciales: *Écrits sur la Grâce* y, especialmente, *Les Provinciales*, redactados en plena polémica contra los jesuitas y en defensa de los jansenistas, y que nos ofrecen la imagen de un filósofo heredero de una tradición y de un modo de hacer filosofía, en donde la fe tiene primacía sobre la razón y que constituye una clave esencial para poder resolver “la aporía a la que conduce el saber filosófico”.

Precisamente en los dos últimos capítulos la autora estudia el papel de la fe en la obra pascaliana. El filósofo sostiene que el hombre se encuentra en medio de dos infinitudes insalvables, por eso la fe se presenta como una condición necesaria para conocer al Dios que se encuentra oculto, *Deus absconditus*. Pero la reflexión final sobre su pensamiento creemos que necesita de un análisis más riguroso. Despejando, si fuera posible, el hecho de que su filosofía, sostenida por la fe, pueda quedar validada propiamente como filosofía y no como teología. Pero si no es teología, ¿en qué consiste este nuevo tipo de saber y cómo podemos entonces denominarlo? ¿Qué metodología utiliza? ¿Qué papel desempeña el corazón en esta nueva sabiduría? Con todo, el libro es una ocasión excepcional para volver de nuevo a Pascal y aceptar la apuesta de tener que repensar las cuestiones fundamentales de la vida.

Pedro José Grande Sánchez. Universidad Internacional de La Rioja.
pedro.grande@unir.net

MOSER, FABRIZIO

Subjekt, Objekt, Intersubjektivität. Eine Untersuchung zur erkenntnistheoretisch Subjekt-Objekt-Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas, Peter Lang, Bern, 2012, 181 pp.

El análisis de las categorías de “sujeto”, “objeto” e “intersubjetividad” y de sus relaciones constituye uno de los elementos centrales en la teoría del conocimiento. Por eso, la obra recientemente publicada de Moser pretende destacar el espectro de cuestiones que las rodean, pues entiende que desde ellas es posible ganar perspec-

tivas para entender algunas de las cuestiones más importantes en la reflexión epistemológica y social. Se centra en las propuestas de Hegel, Adorno y Habermas, en las que ve representadas distintas formas de proceder ante la dialéctica sujeto-objeto y a las que dedica respectivamente cada uno de los capítulos del libro. Cada capítulo indagará la concepción de estos autores acerca de la relación entre sujeto y objeto, los puntos de conexión que al respecto pueden establecerse entre ellos, así como sus ideas acerca de la teoría del conocimiento y de lo social.

El primer capítulo está dedicado a Hegel, a quien ve como representante de la filosofía clásica del sujeto. Moser comienza ocupándose de la *Fenomenología del espíritu* dentro del conjunto de la obra hegeliana y pone de relieve su carácter de genealogía de la conciencia humana. Destaca que la transición de la conciencia a la autoconciencia juega un papel central para la comprensión hegeliana de la relación sujeto-objeto (p. 15). Se trata, como asegura en el libro, de la consumación de una transición del paradigma de una objetividad independiente del sujeto a un conocimiento de los presupuestos objetivos que la establece. Sin embargo, en el camino de esta transición ve en Hegel un intento de evitar el escepticismo al mostrar la génesis de la subjetividad como un proceso intersubjetivo (p. 24). Lo que Moser quiere defender en este capítulo es que pese a que la obra hegeliana se presenta como una de las teorías más representativas de la filosofía clásica del sujeto, en su teoría del conocimiento se encuentran presentes —de manera no explicitada— elementos de conexión con el fenómeno de la intesubjetividad. Esta inclusión de una dimensión social en el conocimiento le permite ver el interés que subyace en la fenomenología hegeliana por ir más allá de la filosofía de la conciencia (p. 43). No obstante, se trata, como apunta, de un objetivo no cumplido, pues pese a todos los esfuerzos la fenomenología de Hegel acaba por convertirse en una filosofía subjetivista, en la que la dialéctica sujeto-objeto resulta incompleta a causa de la apelación a un espíritu que interpreta el mundo objetivo como su manifestación. Finalmente, Moser ve en Hegel un subjetivismo en el que, lejos de cumplirse la pretensión de una relación intersubjetiva simétrica, el objeto acaba siendo dominado por el sujeto del conocimiento (p. 61).

En la segunda parte del libro se ocupa de la propuesta de “re-

habilitación del objeto” en Adorno. Comienza presentando la intención de éste como un correctivo a la dialéctica hegeliana. Al igual que Hegel, también Adorno se ocupa de la relación entre sujeto y objeto e interpreta como “el gran error” de la epistemología moderna y contemporánea la separación que se realiza entre ambos. Esta separación es considerada ideológica, en la medida que presupone la imagen de un sujeto aislado e hipostasiado que por medio de su pensamiento es capaz de aprehender de forma inmediata una realidad abstracta y descualificada. Frente a esto, interpreta ambos polos como sedimentos históricos mediados recíprocamente. Moser observa aquí el deseo que pervive en Adorno por mantener el potencial crítico de la dialéctica hegeliana, pero también el lugar desde el que comprender los momentos que la distancian de ella y que resumen en cuatro elementos: la concepción de la filosofía del sujeto como una filosofía de dominio sobre el objeto, la eliminación de lo particular en el proceso del conocimiento, la atención al paradigma de la identidad y, finalmente, la idea de la reconciliación entre sujeto y objeto como utopía (p. 95).

El autor analiza los elementos específicos de la concepción adorniana de la relación entre sujeto y objeto, en la que pone de relieve el desarrollo de una teoría específica del objeto a partir de la idea de lo individual (p. 110). En concreto, presta atención a la idea de “totalidad en lo particular” a partir del modelo de la monada benjaminiana (p. 115) y al análisis de la relación sujeto-objeto desde la perspectiva del lenguaje (p. 118). En su propuesta filosófica destaca el interés por atender al carácter problemático que otorga al concepto, pues lo considera, de un lado, portador del germen del dominio y, de otro, único ámbito posible para una recuperación de la legitimidad del pensamiento filosófico. En la tarea adorniana de decir mediante el concepto lo que excede al concepto es posible la reconstrucción de una experiencia auténticamente dialéctica en la relación sujeto-objeto. Es importante aludir aquí a las calas que el libro hace en la idea de “constelación” (p. 121), que el autor analiza en relación a la teoría del nombre de Benjamín, en el concepto de historia (no obstante, no presta atención al importante concepto de historia natural) y en el de “mímesis”.

La idea de “prioridad del objeto” es una de las más importan-

tes a las que se dedica en este capítulo sobre Adorno (p. 129), pues se trata de uno de los núcleos de su concepción materialista de la dialéctica y el principio gnoseológico desde el que construye su crítica tanto a la filosofía de la identidad, como al engaño que supone la imagen idealista de la subjetividad constituyente. El capítulo se cierra objetando a Adorno —al igual que hace con Hegel— el papel secundario que a su juicio desempeña el aspecto de la intersubjetividad (p. 137). Por el contrario, verá en Habermas y en su concepto de “razón comunicativa”, un intento efectivo de transcender el dualismo sujeto-objeto para hacer posible la transición hacia la figura de la intersubjetividad.

A Habermas le dedica el tercer y último capítulo. Presenta su filosofía como una continuación intersubjetiva de la de Adorno. Partiendo de las propuestas de Hegel y de Adorno (p. 152), Habermas extrae la consecuencia de que la dialéctica de sujeto y objeto no queda en modo alguno satisfecha. Solamente en relación con la intersubjetividad y, por lo tanto, con la transición del paradigma de la teoría de la conciencia al de la teoría de la comunicación, es posible resolver la aporía en las que caen pensadores dialécticos como Hegel o Adorno cuando reflexionan sobre la relación entre el sujeto y el objeto. Según Moser, Habermas ha pretendido alcanzar las intenciones originarias de la filosofía crítica de Adorno desde el camino de la teoría de la acción comunicativa (p. 159). Por eso, no comprende su intención como una “traición a la Teoría crítica” (p. 171), sino más bien como una ampliación lógica y consecuente de las posiciones adornianas.

La obra de Moser pretende llamar la atención sobre la “tríada” Hegel-Adorno-Habermas para ver en ella la posibilidad de pensar de una forma distinta la teoría del conocimiento y de enriquecer la discusión al respecto, si bien no parece ir más allá de las posiciones de Habermas y su escuela. La idea que persigue y que propone como *desiderata* para la investigación filosófica, es la necesidad de una teoría del conocimiento capaz de atender a una relación mediada entre subjetividad e intersubjetividad, sin enfrentarlas ni reducirlas entre sí.

Chaxiraxi Escuela Cruz. Universidad de La Laguna
cescuelac@gmail.com

PEARSON, GILES

Aristotle on Desire, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 276 pp.

Aristóteles acerca del deseo analiza la taxonomía de las tendencias, con una particularidad: se sitúa ahora a Aristóteles en un nivel prerreflexivo, descriptivo o fenomenológico, con anterioridad al posterior uso antropológico, ético o estrictamente político que habitualmente se suele hacer de estas nociones. Pero a la vez también se tienen en cuenta su orientación hacia el cumplimiento de una finalidad ya prefijada de antemano, como ahora sucede con el logro de la felicidad, aunque sin necesidad de formar parte del deseo propiamente dicho. En este sentido se considera que el deseo es un territorio frontera donde se entrecruza lo racional y lo irracional, lo corporal y lo mental, lo subjetivo y lo objetivo, que hay en el hombre. Se localiza así un nivel prefenomenológico meramente descriptivo que podría ser de gran interés para los desarrollos actuales de la filosofía de la mente, de la psicología moral e incluso para la descripción de las relaciones mente-cerebro por parte de la neurociencia.

En efecto, según Pearson, para alcanzar la virtud basta con lograr establecer un determinado grado de armonía entre las distintas partes o facultades del alma, sin que necesariamente la parte racional del hombre silencie o reprima a la no racional, como pretende McDowell. Además, también se debe tener en cuenta la ayuda complementaria de la educación, los hábitos u otras circunstancias, sin poder negar el papel del deseo en el desarrollo de la estructura del conjunto hábitos intelectuales y morales, como también ha señalado David Charles.

La taxonomía de los deseos aristotélica habría invertido la fuerte subordinación jerarquizada que Platón había establecido respecto de la razón, para introducir en su lugar una peculiar armonía política entre ellos. Se respeta así la triple separación platónica entre el placer, el dominio y la sabiduría, que a su vez generan tres virtudes, la templanza, la fortaleza y la prudencia. Sin embargo Aristóteles justifica esta taxonomía en virtud de otros tres niveles epistémicos previos, como son los deseos, la capacidad de tener deseos y, finalmente, el objeto o fin de los deseos, tanto a nivel general como al nivel de cada uno de las formas específicas de deseo o de tendencia

ahora señaladas. En este sentido toda tendencia responde a un deseo en general, para después irse especificando en razón del tipo del placer, la fuerza o la estricta búsqueda prudencial del punto medio objeto específico que en cada caso le mueve. Además, ahora se trata de analizar la diferencia que existe entre la vida incontinente sin ningún tipo de control y la vida continente orientada hacia el ejercicio de un mayor siempre posible autocontrol de los propios deseos y tendencias, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, sin violentar la naturaleza de las cosas. A este respecto, el momento decisivo de la ética eudemonista aristotélica es aquel primer paso mediante el que se separa la vida virtuosa y la no virtuosa, según busquen o no el hallazgo de la felicidad. Es decir, el momento en que las tres partes inferiores del alma y sus correspondientes virtudes logran una armonía política entre ellas, entre la parte corporal y mental, entre la materia y el espíritu, así como entre estas tres dimensiones del alma y el *logos* racional que las gobierna.

Para justificar estas conclusiones la monografía se divide en nueve capítulos: *Parte I.- Los deseos y el objeto de deseo*: 1) El rango de la clasificación de los estados de deseo (*orexeis*), según el triple nivel ahora señalado; 2) Algunas consideraciones sobre los objetos de deseo (*orekta*) en Aristóteles; 3) El deseo (*orexis*) y el bien. *Parte II: La clasificación de los deseos de Aristóteles*, 4) La *epithumia* o deseo basado en el placer cuyo control corresponde a la templanza; 5) El *thumos* o deseo de represalias cuyo control corresponde a la fortaleza; 6) La *boulésis* o el deseo a un bien correcto basado en su justo punto medio cuyo control corresponde a la prudencia; 7) Los deseos racionales y los no racionales. *Parte III: Reflexiones últimas*: 8) Algunas reflexiones acerca de la noción amplia y estricta de deseo; 9) La psicología moral de Aristóteles.

Para concluir, una reflexión crítica. Con frecuencia la búsqueda de la felicidad obliga a otorgar un carácter en sí mismo incondicionado a determinados deseos y tendencias, por ser un presupuesto de la ulterior participación recíprocamente compartida en la vida política y en el bien común de todos los ciudadanos. Y en este sentido cabría plantear: ¿Realmente la consideración meramente fenomenológica o descriptiva de los propios deseos, incluidos los más corporales y sensibles, puede tener en cuenta el posible im-

pacto que pueden ejercer los fines de la ética y de la política sobre la posterior fijación de un término medio prudencial, sin que ya su fijación se pueda asignar por separado a cada virtud? ¿El logro de un término medio prudencial puede ser un requisito o condición necesaria para el pleno ejercicio de la virtud, incluidas especialmente la ética y la política, o se trata simplemente de un criterio complementario o meramente supletorio, una vez garantizada la referencia a un *fin último* en sí mismo incondicionado? ¿Puede seguir siendo el logro de la felicidad y de la sabiduría el término último de la praxis moral y política humana, cuando la búsqueda del término medio en el desempeño de diversas tareas se puede volver un absoluto sin-sentido, o simplemente contraproducente, como con frecuencia las éticas de la convicción y de la responsabilidad critican a las éticas de la virtud? Pearson no aborda muchas de estas cuestiones, pero hace notar cómo el deseo de felicidad y de sabiduría son dos condiciones de posibilidad y de sentido para el recto ejercicio de cualquiera de los demás deseos.

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

PÉREZ CHICO, DAVID (COORD.)

Perspectivas de la filosofía del lenguaje, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, 618 pp.

Perspectivas de la filosofía del lenguaje ofrece a través de dieciséis artículos un notable estudio sobre un gran número de cuestiones puestas sobre la mesa en el último siglo, situadas en el prolífico ámbito de la filosofía del lenguaje. La obra está compuesta básicamente por tres bloques: el primero atiende a algunas cuestiones de historia de la filosofía del lenguaje; el segundo bloque tiene como objeto principal la semántica y las teorías de la referencia; por último, el bloque restante trata problemas relacionados con la pragmática. En esta reseña se indica brevemente el contenido de cada uno de los artículos

con el fin de facilitar al lector una presentación completa de la obra.

Manuel Liz inaugura la obra reflexionando sobre los orígenes de la filosofía del lenguaje. Frente a la “historia oficial”, que propone las doctrinas semánticas de Frege como el nacimiento de esta disciplina, Liz rastrea sus orígenes hasta el *Crátilo* de Platón, donde se abordan ya diversos problemas de discusión actual. Por su parte, Cristina Corredor trata de realizar un acercamiento entre autores representativos de la corriente analítica y de la continental, centrándose en los puntos de encuentro de la teoría del significado de Husserl y Frege, por una parte, y de la noción de interpretación en Gadamer y Davidson, por otra. Finalmente, *Grice y la crisis de la filosofía analítica clásica*, de Juan José Acero, se centra en la transformación de la filosofía analítica del periodo clásico al actual, y recurre a la propuesta de Grice para ilustrar dicha transformación.

María Cerezo comienza el segundo bloque con un estudio sobre el tratamiento fregeano de los enunciados de igualdad y la teoría del sentido y la referencia. En el artículo se aborda la crítica de Wittgenstein en el *Tractatus* a tales doctrinas y la reinterpretación del signo de igualdad, que cumple en su teoría una función metalingüística. En el siguiente artículo, Luis Fernández Moreno examina el trato de los términos de género natural en dos teorías de la referencia: por un lado, la de Locke, una teoría descriptivista y mentalista, y, por otro lado, la teoría causal de la referencia de Putnam, la cual se da por hecho que ha refutado a las teorías descriptivistas. Finalmente, Fernández Moreno considera si es posible para la teoría de Locke asumir los principios básicos de las teorías causales, es decir, la contribución de la sociedad y la contribución del entorno a la determinación de la referencia, concluyendo que los posicionamientos de Locke son incompatibles con esta última noción. *Kripke: reorientaciones en el giro lingüístico representacional*, de Manuel Pérez Otero, constituye una reflexión acerca del alcance de la crítica que ha esgrimido Kripke mediante su teoría causal de la referencia. Según Pérez Otero, el giro lingüístico del s. XX se encuadra dentro de un paradigma más amplio, el giro representacional propio de la Edad Moderna. Las consideraciones de Kripke afectan así a diversas confusiones filosóficas presentes desde entonces, consistentes fundamentalmente en derivar sen-

tencias metafísicas a partir de sentencias epistémicas. Siguiendo la reflexión sobre las teorías causales de la referencia, Ignacio Vicario expone lo que llama Concepción Híbrida, un nuevo desarrollo de las teorías causales que propone incorporar modos de presentación separados del contenido semántico para así poder salvar ciertas críticas. Vicario, tras analizar distintos desarrollos de esta concepción, concluye que la conexión con distintas cadenas causales es el modo de presentación que mayor solidez aporta a esta teoría. En *Referencia y ficción*, Manuel García-Carpintero argumenta que una teoría de la referencia de corte fregeano es más adecuada que las teorías millianas en el ámbito fictivo del lenguaje. Según García-Carpintero, los términos referenciales singularizadores no son sinónimos de las descripciones, pero estas descripciones junto con el inicio de la cadena causal están presupuestas en su uso. Es esta presuposición la que permite entender los términos en su uso fictivo pese a que no hacen referencia. El último artículo del segundo bloque, de María Ponte, trata el antirrealismo de Dummett, donde la autora pretende mostrar la influencia de tres autores en su teoría: de Frege hereda la primacía de la semántica respecto a la metafísica; de Wittgenstein toma la explicación del significado como uso, y del intuicionismo de Brouwer, la imposibilidad de aplicación irrestricta del principio de tercio excluso.

El artículo que abre el bloque pragmático, de Luis Valdés Villanueva, es una investigación sobre la ruptura filosófica entre el primer Wittgenstein y el segundo, que para el autor se debe a un cambio de estrategia motivado por los problemas que encontró al plantearse la posibilidad de un lenguaje fenomenológico. Valdés destaca que la imposibilidad de afrontar tal empresa lleva a Wittgenstein a una noción fundamental en su filosofía de madurez: la autonomía de la gramática. Antonio Blanco, en el segundo artículo del último bloque, plantea continuar la teoría de los actos de habla de Austin siendo fieles a su actitud filosófica principal, el *holismo*: estudiar el *acto de habla total* en la *situación de habla total*, sin reducirlo para facilitar la teorización. Juan José Colomina examina en el siguiente artículo dos teorías sobre las intenciones del hablante: la de Grice, que prima ante todo qué quiere decir realmente un hablante cuando dice algo, y la de Searle, heredera de la teoría austiniana, que

se centra en qué quiere hacer un hablante mediante una preferencia. Lo importante tras estas concepciones, concluye, es asignar un papel central en el significado al hablante como agente racional. María José Frápolli y Neftalí Villanueva, en el artículo posterior, exploran una variante de la pragmática de Grice: la Pragmática de las Condiciones de Verdad de Recanati. Analizan rigurosamente la propuesta de Recanati, destacando su principio metodológico básico para un análisis de *lo que se dice*: partir de las intuiciones de los hablantes respecto de la verdad o falsedad de las preferencias que conforman el proceso comunicativo en el que están implicados. Esther Romero y Belén Soria realizan una reflexión acerca del significado metafórico en el siguiente artículo. Por un lado, rechazan la teoría de Davidson que niega el significado metafórico. Por otro lado, analizan la concepción de la metáfora como implicatura, y la que considera el contenido metafórico como parte de *lo que se dice*, y defienden las ventajas de esta última. El penúltimo artículo de la obra, a cargo de Javier Vilanova, se centra en las objeciones de Wittgenstein a la posibilidad de la filosofía teórica: el problema del marco y el problema de la autorreferencia. Tras analizar ambos argumentos, Vilanova concluye que ambos son insuficientes para impugnar totalmente la posibilidad del pensamiento filosófico. Por último, María José Frápolli y Neftalí Villanueva nos ofrecen un nuevo artículo, en el que exponen concisamente dos teorías contrarias al representacionismo: expresivismo e inferencialismo, y defienden su compatibilidad con la idea de verdad, pero no con la idea de verdad como correspondencia entre lenguaje y mundo.

Escritos por filósofos del lenguaje españoles en activo, los capítulos del volumen constituyen un buen complemento para el estudiante avanzado de la carrera de Filosofía con inquietudes por temas de investigación contemporáneos, así como también una buena introducción para el que desee iniciarse en la investigación en filosofía del lenguaje o profundizar en alguno de los temas particulares que se abordan.

Antonio J. Pagán Salmerón. Universidad de Murcia
antoniojose.pagan1@um.es

PUTNAM, HILARY

Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism, editado por Mario De Caro y David Macarthur, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2012, 659 pp.

Esta reciente compilación de 36 trabajos de Hilary Putnam —la primera en dieciocho años— impresiona tanto por su considerable volumen (659 páginas) como por la cuidada edición a cargo de Mario de Caro y David Macarthur y la excelente impresión de Harvard University Press. En un breve prefacio (pp. ix-xi) el propio Putnam da cuenta de la gestación del libro a petición de Lindsay Waters, el famoso editor de humanidades de Harvard University Press, y agradece la decisiva ayuda de Mario De Caro y David Macarthur para prepararlo. En esas mismas páginas anuncia otros dos próximos volúmenes, uno dedicado a reseñas de libros y réplicas, y otro sobre pragmatismo en colaboración con “mi mejor amiga y por largo tiempo colaboradora (y crítica), mi esposa Ruth Anna Putnam” (p. x). Como resultado de ambas decisiones, dice con legítimo orgullo Hilary Putnam a sus 87 años, “el presente volumen consiste casi enteramente en trabajo muy reciente; de hecho, solo cuatro de los 36 artículos en este volumen fueron escritos antes del año 2000 y solo doce fueron escritos antes del 2005” (p. x). En este sentido, este libro es un magnífico testimonio de la poderosa actividad intelectual del profesor emérito de Harvard en su definitiva madurez: la mayor parte de los artículos del volumen han sido escritos ¡después de sus 80 años!

Los trabajos están organizados en seis partes: 1) “Sobre las relaciones entre filosofía y ciencia” (pp. 39-177), que incluye ocho artículos, cuatro de ellos relacionados con la mecánica cuántica; 2) “Matemáticas y lógica” (pp. 181-279), con otros nueve trabajos; 3) “Valores y ética” (pp. 283-336), con cuatro; 4) “Wittgenstein: a favor y en contra” (pp. 339-492), con siete; 5) “Los problemas y el pathos del escepticismo” (pp. 495-564), con cuatro; y 6) “Experiencia y mente” (pp. 567-639), con otros cuatro. No es posible siquiera listar los títulos de todos los textos, pero ya los rótulos de las seis partes expresan bien el foco de los intereses intelectuales de Hilary Putnam en estos últimos años, que entroncan particularmente bien con sus

orígenes intelectuales: “Mirando más de sesenta años hacia atrás, continúo atesorando mis conversaciones (que empezaron en 1953) con Paul Benacerraf y Rudolf Carnap, y antes de esto, con Hans Reichenbach como mi *Doktorvater*. Hace mucho abandoné las (diferentes) versiones del empirismo lógico de Carnap y de Reichenbach, pero continúo sacando inspiración de la convicción de Reichenbach de que el examen filosófico de la mejor ciencia contemporánea y pasada es de gran importancia filosófica, y del ejemplo de Carnap en su continuo re-examen y crítica de sus propias opiniones anteriores, así como del compromiso político y moral tanto de Carnap como de Reichenbach” (p. xi).

La introducción (pp. 1-35) de Mario De Caro y David Macarthur, bajo el título *Hilary Putnam: Artisanal Polymath of Philosophy* es realmente excelente. “Nuestro objetivo es —escriben (p. 6)— arrojar luz sobre algunos aspectos del trabajo de Putnam, que a menudo son pasados por alto o son pobremente entendidos, para ayudar al lector a encontrar su camino a través de estos poderosos, pero a veces elusivos, textos. Y parte de su elusividad es que Putnam no tiene una visión filosófica simple o única. Él es, como queremos presentarlo, un artesano filosófico que, como un artesano altamente especializado (p. e, un carpintero japonés), no tiene una herramienta que soluciona todos los problemas, sino que elige de entre una vasta colección de herramientas la correcta para el trabajo que tiene entre manos”.

Esta introducción se abre con sendas citas de C. S. Peirce, “No finjamos dudar en filosofía de lo que no dudamos en nuestros corazones”, y de L. Wittgenstein, “Incluso el más potente telescopio ha de tener un ocular no mayor que el ojo humano”, que reflejan bien el talante abiertamente pragmatista del último Putnam. Los editores De Caro y Macarthur identifican a Hilary Putnam, junto con Richard Rorty, como los dos padres fundadores del neopragmatismo (p. 19) y de hecho todos los artículos compilados en este volumen llevan ese sello distintivo.

La atención de los editores se centra en cinco temas clave del pensamiento de Putnam: 1) la crítica del positivismo lógico, incluido Quine; 2) su permanente aspiración a ser realista acerca de la normatividad racional (o conceptual) en filosofía; 3) su anti-esencialismo

en varias nociones filosóficas centrales: verdad, lenguaje, significado, referencia, conocimiento, razón, objetividad, bien moral; 4) la articulación de hechos y valores y, más en general, la conciliación de una visión científica del mundo y las tradiciones humanísticas del pensamiento; y 5) el paso desde el naturalismo científico reductivo del joven Putnam a un *naturalismo liberal* en el Putnam más reciente. Merece la pena citar *in extenso* a De Caro y Macarthur respecto a esta última denominación: “El presente volumen es la más clara y más plena expresión del compromiso de Putnam con un naturalismo liberal que combate la tendencia cientista que a menudo se expresa bajo el rótulo del término ‘naturalismo’. El naturalismo liberal desafía al naturalismo científico, especialmente a aquellas formas estrechas o reductivas que reconocen solo las ciencias naturales (o a veces solo la física) como legítimas e irreducibles. El naturalismo liberal aboga por la posibilidad conceptual del conocimiento y la comprensión no científicos, pero desde una perspectiva que todavía tiene derecho al título de naturalismo en la medida en que rechaza toda forma de supernaturalismo y está centralmente ocupada de considerar seriamente las ciencias, incluidas las ciencias sociales” (p. 17). Aunque esta descripción de los editores podría parecer hostil hacia la religión, Hilary Putnam —como es sabido— es persona hondamente religiosa. Por ejemplo, en el artículo *The Depths and Shallows of Experience* de este volumen en el que aborda brevemente la “experiencia religiosa” escribe: “Hablando por mí mismo, no puedo imaginar que se sea religioso en cualquier sentido, sea teísta o no teísta, si uno no ha tenido y atesorado momentos de experiencia religiosa” (p. 568).

Una preocupación clave de Putnam a lo largo de toda su vida ha sido la de argumentar en favor de la singular importancia de la filosofía para las ciencias y contrarrestar así el rudo cientismo de tantos influyentes científicos que desprecian la filosofía. “Otra preocupación clave es la de defender la indispensable importancia de la filosofía para la sociedad moderna en este tiempo de especialización, pues a menudo pierde el contacto con las más amplias preocupaciones humanas y culturales que sobre todo han llevado siempre hacia la reflexión filosófica a la gente que piensa” (p. 16).

Jaime Nubiola. Universidad de Navarra
jnubiola@unav.es

(RATZINGER, JOSEPH) / BENEDICTO XVI

Fe y ciencia. Un diálogo necesario, Editado por Umberto Casale, Sal Terrae, Santander, 2011, 222 pp.

El presente libro, editado originalmente en italiano en 2010, aborda el actual diálogo entre ciencia y religión desde la visión de un testigo privilegiado del acontecer intelectual de finales del siglo XX y principios del XXI. Este volumen se divide en dos grupos de escritos del actual Romano Pontífice: La primera parte recoge una serie de artículos (agrupados con el título “Fe, razón y ciencia”) de la etapa docente del teólogo Joseph Ratzinger; la segunda parte agrupa algunos de los discursos más significativos de Benedicto XVI (“Fe y ciencia al servicio de la verdad”) sobre esta cuestión.

El libro viene precedido por una extensa introducción (pp. 9-59) del editor italiano, Umberto Casale, en la que lleva a cabo una valiosa síntesis sobre las actuales relaciones entre ciencia y religión, que se resumen principalmente en cuatro: 1) conflicto; 2) independencia; 3) diálogo; 4) integración en una perspectiva interdisciplinar, postura ésta que sostiene Casale (y también Benedicto XVI). “Integrar significa “retener/preservar” y, al mismo tiempo, “superar/completar” (p. 31). Desde esta perspectiva se comprende la no contraposición entre el creacionismo y el evolucionismo (n. 136: obsérvese que el término “creacionismo” no posee el contenido semántico excluyente que posee en los debates actuales de la cultura norteamericana). Lo que en última instancia Benedicto XVI postula es una ampliación del concepto de razón, no restringida a la razón empírica sino abierta a otras instancias cognoscitivas (como el arte, la historia, las ciencias humanas, y por supuesto, la filosofía y la teología). De esta ampliación razón y fe saldrán reforzadas, ya que la patología de la razón científica (el llamado científicismo) puede ser purificada por la fe, y las patologías de la fe (fideísmo, fundamentalismo), pueden ser sanadas por la razón abierta a la verdad.

La primera parte del libro se compone de cinco artículos de cierta extensión sobre las relaciones entre fe, razón y ciencia. Por su notable originalidad merece la pena detenerse en el cuarto artículo (originalmente publicado en alemán el año 1973) titulado “Creación-Gracia-Mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución”. El profesor Ratzinger destaca en primer lugar que el magisterio de la Iglesia (desde los Padres de la Iglesia) es consciente de que la fe que proclama se sirve de una imagen del mundo, pero no se manifiesta con ella; es decir, que posee una cierta independencia con respecto a ella (p. 125). Por eso la pregunta por el sentido de la evolución no puede ser contestada por las ciencias de la naturaleza, porque les excede. Como la pregunta sobre el sentido sigue siendo vital para el hombre es preciso acudir a una instancia sapiencial filosófica o teológica (p. 127). En este contexto, Ratzinger cita al teólogo Teilhard de Chardin para quien la materia viene a ser como la prehistoria del espíritu, un momento de la historia del espíritu. De este modo se intenta salvar el dualismo tradicional entre materia y espíritu, subrayando la continuidad entre estos dos momentos de la Creación. Lo que Ratzinger desea destacar de esta idea es que el espíritu ha sido creado, y no es un mero producto de la evolución; o en otros términos, que toda persona es más que el producto de su herencia genética y su entorno (p. 129). Estas ideas se encontraban ya presentes en el profesor Ratzinger, y de algún modo han encontrado continuidad con su magisterio pontificio. Pero lo que resulta más novedoso es la interpretación con la que cierra el artículo: “podemos establecer realmente un diagnóstico sobre la forma en que se produjo la hominización: el barro se convirtió en ser humano en el instante en el que un ser logró por primera vez formarse, aunque fuera borrosamente, la idea de Dios. El primer tú que labios humanos (...) dirigieron a Dios señala el instante en el que el espíritu irrumpió en el mundo. (...) Pues lo que constituye al ser humano como tal no es el empleo de armas o del fuego, ni la invención de nuevos métodos de crueldad o de obtención de beneficios, sino su capacidad de relacionarse directamente con Dios. Esto es lo que sostiene la doctrina de la creación especial del ser humano; ahí radica el centro de la fe en la creación en general. Ahí radica también la razón por la que es imposible que la paleontología fije el instante preciso de la hominización: la hominización es el surgimiento del espíritu, al que no se puede desenterrar con ayuda de una

pala” (p. 130). No conozco otro momento de la obra de Ratzinger ni de Benedicto XVI donde exprese con tanta claridad esta original lectura teológica de la creación del hombre.

La segunda parte del libro es más breve, y en ella se recogen ocho intervenciones de Benedicto XVI en las que se dirige al mundo de la ciencia y de la cultura. El tono de los discursos es diverso a las páginas de la primera parte, de carácter más bien académico. Algunas de las ideas de fondo se repiten de maneras diversas, aunque casi siempre de modo esquemático. Estas ideas de fuerza son coherentes con los principios que Benedicto XVI viene afirmando desde el comienzo de su pontificado: la existencia de un verdadero humanismo cristiano que afirma la libertad humana frente a los diversos determinismos; la incapacidad de la ciencia de elaborar principios éticos; la no conflictividad entre la providencia de Dios y la acción humana; la prioridad del logos en la creación, así como la necesidad de ampliar el concepto de racionalidad, superando el monopolio de la racionalidad científica.

Quizás se podría objetar al editor que ha dejado de lado algunas intervenciones papales que han resultado también muy relevantes para el tema que nos ocupa, como fue el discurso a la Universidad de la Sapienza en Roma. Con todo, es preciso felicitar a la editorial por la publicación de esta traducción que contribuirá para seguir abriendo perspectivas de diálogo entre ciencia y fe en el mundo de habla hispana.

José Ángel García Cuadrado. Universidad de Navarra
jagarcia@unav.es

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, MANUEL

Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético, Georg Olms, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2010, 320 pp.

A partir de un estudio histórico-evolutivo, el autor intenta explicitar el rol que desempeñan los juicios de gusto —tal como son presentados en la *Crítica de la facultad de juzgar* de I. Kant— en el sistema

global del pensamiento del filósofo de Königsberg. A lo largo del libro, Sánchez Rodríguez ofrece una historia evolutiva de las ideas kantianas en torno a la estética. Su intención es analizar el período que está comprendido entre los años 1770 y 1790 —como se sabe, este último es el año de publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar*—. Resulta de suma importancia en la investigación efectuada por el autor, el estudio de determinados textos kantianos, a saber: el *Legado póstumo* (*Nachlassreflexionen*) y de *Los apuntes de lecciones* (*Vorlesungsnachschriften*) a fin de rastrear en dichos materiales los antecedentes históricos de aquellos problemas que aparecen de manera sistemática en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

El libro consta de siete capítulos, los cuales se hallan distribuidos en tres partes. La primera parte contiene tres capítulos y se titula “La crítica del gusto en torno a la *Dissertatio* de 1770”; la segunda posee dos capítulos y su título es “La crítica de los ámbitos objetivos de la razón y el desarrollo del proyecto estético”; la tercera parte cuenta con dos capítulos y lleva por título “El significado sistemático de la crítica del gusto”.

En el primer capítulo Sánchez Rodríguez ofrece un análisis acerca de la génesis de la fundamentación del juicio o facultad de juzgar (*Urteilkraft*) a comienzos de la década de 1770. Según el autor, en esa época Kant identificaba el problema del juicio con el “sano entendimiento” —en este punto Kant sería heredero de las concepciones de Wolff, Baumgarten y Meier, entre otros—. Ya desde mediados de la década de 1760, el sano entendimiento y el juicio de gusto poseerían —en la perspectiva kantiana— los siguientes rasgos en común: enjuician un caso singular *in concreto*, sin disponer de reglas previas, de modo tal que no se pueden enseñar ni aprender; a su vez, tanto el sano entendimiento como el gusto muestran la corrección del enjuiciamiento en el acto mismo de juzgar —es decir, *in concreto* o *a posteriori*—. En el segundo capítulo, el autor se ocupa de la *Dissertatio* de 1770, dónde Kant admite la distinción sensible como distinta de la distinción intelectual. De este modo, quedaría establecido un antecedente de la distinción crítica entre sensibilidad y entendimiento. Al mismo tiempo, se comienza a formular la transformación del conocimiento sensible en conocimiento empírico y las condiciones formales de la belleza o el gusto adque-

ren las mismas características que las del conocimiento sensible. En el tercer capítulo se sostienen, principalmente, dos ideas: en primer lugar, durante el período comprendido entre la *Dissertatio* y la *Crítica de la razón pura*, los problemas relativos a la belleza y al gusto son analizados como una parte de lo que finalmente constituirá la “Estética trascendental”; en segundo término, se sostiene que durante ese mismo periodo el juicio de gusto cumple un rol pedagógico en relación con el desarrollo de la virtud. A modo de conclusión de la primera parte de su libro, Sánchez Rodríguez señala que Kant se habría servido de la estética para ilustrar la teoría de la sensibilidad y de allí que la *Crítica de la facultad de juzgar* deba ser comprendida como una obra que da respuestas a problemas ya planteados dos décadas antes de su publicación.

En la segunda parte del libro, el autor se ocupa de analizar el abordaje kantiano del gusto en fecha próxima a la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Así pues, en el cuarto capítulo se sostiene que para esta fecha los criterios que garantizaban la validez del gusto son rechazados. La posible validez de un juicio de gusto ya no puede descansar sobre fundamentos objetivos, puesto que en tal caso los juicios de gusto poseerían una relación con lo intelectual que destruiría el carácter propiamente estético del gusto. Por otro lado, dado que en la “Analítica trascendental” Kant no se ocupa del origen de los conceptos empíricos ni de la verdad empírica de juicios particulares, el filósofo de Königsberg introduce la noción de “unidad de la razón”, gracias a la cual es posible la unidad en el uso empírico del entendimiento al hacer uso de “ideas regulativas” que se aplican a las acciones del entendimiento humano. En el quinto capítulo son analizadas las problemáticas referidas a la imaginación productiva, el genio y el *sensus communis* a finales de la década de 1770 y comienzos de los 80’s. Al analizar el concepto de genio, Sánchez Rodríguez se ve conducido a la noción de *Geist* (espíritu). El autor sostiene que en el período pre-crítico la noción de genio —en tanto facultad innata del artista— puede ser identificada con el *Geist* —en tanto raíz común que permite conciliar facultades muy diversas—.

En la tercera parte del libro, Sánchez Rodríguez muestra la incorporación del proyecto estético dentro del sistema crítico en general. El juicio reflexionante permitiría conciliar de manera sis-

temática los ámbitos de la naturaleza y la libertad. En el sexto capítulo se sostiene que el tratamiento de lo bello tal como aparece en la tercera *Crítica* permitiría fundamentar el problema del juicio en general, pues así como el juicio reflexionante en general se rige por el principio de finalidad (*Zweckmäßigkeit*), dicho principio también debería presuponerse a todo juicio empírico con pretensiones cognitivas acerca de la naturaleza. Dado que lo bello supone una finalidad subjetiva de la naturaleza a nuestras facultades, mientras que lo sublime carece de dicha finalidad, quedaría demostrada la función sistemática de lo bello aunque no así la de lo sublime.

Finalmente, en el último capítulo se expone que la crítica del gusto debe ser interpretada como la fundamentación definitiva del criticismo. La piedra de toque se hallaría en el tipo de pretensión que subyace a los juicios de gusto, pues se trata de una mera pretensión de universalidad que supone a su vez la comunicabilidad entre los seres humanos, en cuyo fundamento podemos hallar el fundamento suprasensible de la humanidad. De ese modo, a partir de un juicio estético arribaríamos al ámbito de lo suprasensible.

En suma, mediante un estudio histórico evolutivo que abarca el período 1770-1790, el autor señala que los juicios *in concreto* son un antecedente del juicio reflexionante tal como aparece en la tercera *Crítica*. En dirección opuesta, será el juicio de gusto el que permita fundamentar el problema del juicio en general —dando así respuesta a un problema ya planteado en 1770— y del juicio reflexionante en particular. Si bien el autor desarrolla sus argumentos de manera minuciosa y señala la inserción de la estética dentro del pensamiento kantiano, considero que no da razones satisfactorias acerca de su omisión en el tratamiento de lo sublime —categoría que debería ser tratada en un estudio histórico sobre el problema estético—.

Matías Oroño. Universidad de Buenos Aires-CONICYT
matiasoro@gmail.com

SARALEGUI BENITO, MIGUEL

Maquiavelo y la contradicción, EUNSA, Pamplona, 2012, 467 p.

Encontrarse inmerso en el quinto centenario de la publicación de *El príncipe* de Maquiavelo invita a pensar en una nueva oleada que engrose la, ya de por sí, extensa bibliografía sobre el secretario florentino. Una somera observación de este auténtico océano bibliográfico sorprende por la diversidad de perspectivas sobre las que se ha abordado la obra de Maquiavelo, pero más todavía, por la diferencia entre las múltiples interpretaciones que se han dado de su pensamiento. Ambos factores son, en parte, recogidos por este libro, que no responde al furor provocado por fechas meramente conmemorativas, sino a una investigación de largo recorrido. En éste se pretende abordar el pensamiento maquiaveliano por medio de la contradicción, de la que dan buena cuenta las diversas interpretaciones de la obra del autor italiano.

Sin embargo, no es esta obra una mera discusión con la ingente bibliografía crítica acerca de Maquiavelo en la que la contradicción se muestre en el plano de la interpretación del florentino. La contradicción, por el contrario, es utilizada como un elemento heurístico para analizar la obra de un autor que a lo largo de cinco centurias se ha descubierto como auténticamente polimórfico y difícilmente estructurable bajo un corpus unitario. Saralegui, en lo que se podría calificar como un auténtico ejercicio de honestidad intelectual, rechaza la voluntad de presentar “un” Maquiavelo en el que las contradicciones aparecerían diluidas o, más bien, racionalizadas para mostrar, precisamente, el carácter internamente contradictorio de algunas de las nociones más clásicas del autor florentino.

La voluntad de esta obra no es, por tanto, la de realizar una síntesis del pensamiento maquiavélico sino mostrar a través de una “topografía de las contradicciones” la irreconciliabilidad de diversas posturas mantenidas por el autor a lo largo de sus múltiples obras o, incluso, en la misma obra. Para ello analiza los asertos internamente contradictorios, y sostenidos con la misma convicción filosófica, en relación a la fortuna (más bien, al determinismo de la fortuna), la virtud y la valoración de la acción política o teoría de la acción. La exposición implacable y clara de las contradicciones, tanto macrotextuales

como microtextuales, sugeridas por otros críticos como Martelli y algo más timidamente por Chabod, Bausi y un largo etcétera, florecen aquí de una manera inapelable. Para el asombro del lector más o menos lego en la obra del florentino se descubre con una contundente evidencia el carácter contradictorio de los conceptos centrales de su pensamiento. En el caso de los especialistas en Maquiavelo, la soltura de exposición y exhaustivo conocimiento de la bibliografía primaria y secundaria convierte la hipótesis de un Maquiavelo contradictorio en algo más que una posibilidad interpretativa.

Pocas objeciones se pueden poner al desarrollo interno de esta obra. El único “pero” puede ser el aparente carácter taxativo con el que es propuesta la identificación de contradicciones como el método para estudio de la historia de las ideas o la historia de la filosofía en el capítulo inicial. Cabría objetar que si este método puede ser fecundo en el caso de Maquiavelo, y de hecho aquí se muestra gran parte de su potencialidad, puede resultar de menor entidad en autores cuyo rigor y voluntad lógica conviertan la contradicción en un elemento marginal y accidental. En ese caso, difícilmente podría ser de provecho la metodología propuesta si lo que se quiere es entender cabalmente a un autor, sería algo así como convertir lo patológico de un pensador en el objetivo principal para el estudio filosófico. Ahora bien, en su descargo hay que señalar que, finalmente, esta propuesta es matizada en sus conclusiones. En éstas se circunscribe el análisis por medio de la contradicción a la obra de Maquiavelo, en particular, y del pensamiento del Renacimiento, en general, que aparecería así como un mundo intelectual autónomo o, más exactamente, diferente de la modernidad.

En definitiva, se trata, sin duda, de una de las mejores aportaciones contemporáneas al estudio de Maquiavelo nacida de las letras hispanas que no está, precisamente, huérfana de estudios de entidad al respecto si tenemos en cuenta la labor crítica de nombres como Forte, Conde, Bermudo, Del Águila o Díez del Corral. La obra de Saralegui resulta de indudable valor para el *scholar* en la materia y un auténtico antídoto frente a los lugares comunes, los mitos y las ideas enciclopédicas que se tienen del pensamiento del autor florentino. En la conclusión del libro el autor asume que ésta sólo es una preparación para la reconstrucción de un Maquiavelo más “real”, es

decir, alejado de racionalizaciones espurias. En cualquier caso, las evidencias expuestas por Saralegui obligan a la bibliografía venidera a enfrentarse, si tiene una mínima intención de rigor, a un Maquiavelo decididamente contradictorio.

Carlos Goñi Apesteguía. Universidad de Navarra
cgonia@alumni.unav.es

TAHKO, TUOMAS E.

Contemporary Aristotelian Metaphysics, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 263 pp.

Contemporary Aristotelian Metaphysics es una obra compuesta por catorce artículos —publicados en este volumen por primera vez— recopilados y editados por Tuomas E. Tahko, que presentan algunos de los temas tratados por la metafísica denominada “neo-aristotélica”, y en los que se resalta el importante papel que ésta desempeña en distintas cuestiones de la filosofía analítica contemporánea. Los artículos van precedidos por una introducción del editor que orienta al lector del volumen.

En la introducción, Tahko presenta la metafísica neo-aristotélica como aquella que defiende algunas de las connotaciones propias de la metafísica aristotélica, especialmente la consideración de la metafísica como “Filosofía Primera” encargada del estudio de la estructura fundamental del ser y de la realidad. En este sentido, el editor entiende que los autores de los artículos del volumen pueden caracterizarse como “neo-aristotélicos”, pues definen la metafísica como una forma de investigación y conocimiento que es a priori y distinta de las ciencias naturales, tanto en su metodología como en sus contenidos.

Aunque los distintos artículos que constituyen la obra poseen un carácter autónomo e independiente entre sí, Tuomas E. Tahko los ha editado, como él mismo señala, tratando de establecer entre ellos una jerarquía que va desde cuestiones metafísicas más generales —como son los debates en torno a la metodología—, hacia

temas más concretos y específicos —como es el análisis que se hace en la actualidad de conceptos metafísicos tales como el de esencia, sustancia y potencial, entre otros—.

Los artículos también pueden ser agrupados atendiendo, por ejemplo, a la temática en la que se centra cada uno de ellos: 1) cuestiones generales de metafísica (capítulo 1); 2) reconsideración de problemas metafísicos tradicionales (capítulos 3 y 4); 3) concepción neo-aristotélica de la metafísica (capítulos 2, 9 y 14); 4) debates entre los filósofos neo-aristotélicos (capítulos 5, 6, 7, y 8); y 5) neo-aristotelismo y líneas de investigación contemporáneas (capítulos 10, 11, 12 y 13).

En el capítulo 1, “What is metaphysics?”, Kit Fine da cuenta de las características específicas que posee la metafísica: 1) la aprioricidad en sus métodos; 2) la generalidad de su contenido; 3) la transparencia de sus conceptos; 4) la preocupación por la naturaleza de las cosas; y 5) su papel “fundacional”.

Los capítulos 3 y 4 corresponden a los artículos de Tim Crane y Eric T. Olson respectivamente. En “Existence and quantification reconsidered”, Crane hace frente a la noción de “existencia” defendida por la filosofía analítica actual, proponiendo en su lugar otra que no aparezca identificada, o estrechamente conectada, con el cuantificador “algún”. Olson, por su parte, en “Identity, quantification and number”, presenta los principios de cuantificación e identidad. El primero de ellos expone la relación de equivalencia entre el cuantificador —“algo es A”— y el número —“al menos una cosa es A”—. En cuanto al segundo, éste expresa la relación existente entre la identidad y el número —“ser idéntico = ser uno”; o “ser distinto = ser más de uno”—. Olson señala que estos dos principios son necesariamente verdaderos y, además, se implican mutuamente; por lo que los justifica frente a otros autores que defienden la “tesis de la incontabilidad”, entendiendo que hay cosas que no pueden contarse, de manera que hay casos en los que los principios de cuantificación e identidad no se cumplen.

Los capítulos 2, 9 y 14 corresponden a Tuomas E. Tahko, Joshua Hoffman y E. J. Lowe, respectivamente. En el primero de ellos, “In defence of aristotelian metaphysics”, se hace una defensa del neo-aristotelismo frente a posturas que sostienen, bien que la me-

tafísica aristotélica carece de valor porque no se apoya en el conocimiento científico, de forma que simplemente desarrolla intuiciones que poco o nada tienen que ver con el mundo natural y su complejidad (James Ladymann y Don Ross), o bien que la única tarea que la metafísica puede desempeñar es la de analizar la noción de “existencial” (Thomas Hofweber).

En el segundo artículo, “Neo-aristotelianism and substance”, Hoffman presenta siete características que una teoría de la sustancia puede tener, de las cuales sólo tres son necesarias para considerarla como neo-aristotélica: 1. La categoría de sustancia no es eliminable ni reducible a otra categoría del ser; 2. No se mantiene una postura escéptica, subjetivista o relativista respecto a la categoría de sustancia; y 3. La concepción de la sustancia tiene que encajar con el sentido común.

Por último, en “A neo-Aristotelian substance ontology: neither relational nor constituent”, Lowe realiza un análisis de la noción de sustancia, buscando mostrar en qué sentido ésta no forma parte de una ontología de carácter relacional como tampoco constituyente. Llevada a cabo esa tarea, el autor concluye mostrando su propuesta de una ontología —ni relacional ni constituyente— compuesta por cuatro categorías: tipos, atributos, objetos y modos.

Los capítulos 5, 6, 7, y 8 transmiten el debate que se ha generado entre los neo-aristotélicos en torno al número de categorías ontológicamente fundamentales. El eje de los artículos es la interpretación de Lowe de la ontología aristotélica como una ontología con cuatro categorías. En “Ontological categories”, Gary Rosenkrantz reflexiona acerca de qué es lo que entiende Lowe por categoría, y qué es lo que tenemos que entender realmente por tal. Alexander Bird, en “Are any kinds ontologically fundamental?”, trata la cuestión de si son o no adecuadas las categorías escogidas por Lowe, especialmente las categorías “tipos” y “atributos”. Y, finalmente, en los artículos “Are four categories too many?” y “Four categories – and more”, John Heil y Peter Simons estudian, respectivamente, la necesidad de que se eliminen o se añadan categorías a la propuesta de Lowe.

Los capítulos 10, 11, 12, y 13 corresponden, respectivamente, a los artículos de Louis M. Guenin, “Developmental potential”;

Storrs McCall, “The origin of life and the definition of life”; Kathrin Koslicki, “Essence, necessity and explanation”; y David S. Oderberg, “No potency without actuality: the case of graph theory”. En ellos se ejemplifica la importancia de la metafísica neo-aristotélica y su metodología, basada en el análisis a priori de conceptos metafísicos, dentro de algunas líneas de investigación de la filosofía analítica contemporánea.

McCall, por ejemplo, muestra que, pese a que el ADN transmite información necesaria —de carácter digital, discontinuo— para el organismo y su desarrollo, ésta, por sí misma no es suficiente. Mediante el recurso a ejemplos, el autor resalta la necesidad de otro tipo de información adicional —de carácter analógico, continuo— que complementa a la dada por el ADN. A partir de aquí, el debate se centraría en la cuestión de si esa información analógica adicional es tridimensional o tetradimensional, inclinándose el autor por esta última.

Contemporary Aristotelian Metaphysics presenta la metafísica neo-aristotélica mostrando algunas de sus características y de las cuestiones que trata, así como su relevancia en distintos campos de investigación de la filosofía analítica contemporánea. La variedad temática que caracteriza a la obra, junto con la forma en la que los distintos artículos han sido organizados en el volumen, permiten al lector adquirir una cierta visión de conjunto de la metafísica neo-aristotélica, haciendo de la obra una compilación especialmente útil para quienes pretendan introducirse en cuestiones metafísicas valorando y teniendo en cuenta tradiciones importantes, especialmente la aristotélica.

Vanessa Triviño Alonso. Universidad de Murcia.
vanesa.trivino@um.es