RESEÑAS

BERTILSSON, T. M., *Peirce's Theory of Inquiry and Beyond*, Peter Lang, Frankfurt, 2009, 236 pp.

En *Peirce´s Theory of Inquiry and Beyond,* el libro que T. M. Bertilsson ha publicado recientemente —y que consiste en gran parte en una revisión de la tesis doctoral sobre Peirce que defendió en la Universidad de Lund en 1978—, lo que está *más allá* [*beyond*] de la teoría peirceana es lo más innovador: la autora, además de dar cuenta de la teoría de la investigación peirceana de manera muy detallada, rastrea algunas de las discusiones recientes en las que el pensamiento de Peirce puede aportar soluciones sugestivas. Apuntando a ello, la discusión principal que Bertilsson examina es aquella que se produjo décadas atrás entre Popper y Kuhn, y la solución que desde Peirce puede darse a aquella disputa. La tesis de Bertilsson es que varios inconvenientes que surgen tanto de la postura de Popper como de la de Kuhn pueden superarse a través de la teoría de la investigación [*theory of inquiry*] peirceana.

La autora dedica el primer capítulo a explicar las posturas antagónicas de Popper y Kuhn y las críticas más relevantes elaboradas contra ellos. En la explicación del racionalismo crítico de Popper lo que más destaca es la problematización de la distinción —aceptada por Popper— entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Es también importante el intento de la autora por tender puentes entre las posturas de Popper y de Peirce, si bien el sentido de ello sólo pueda comprenderse de manera acabada a partir de la exposición de las ideas peirceanas que hace en los siguientes capítulos. Las similitudes se encuentran, según la autora, en algunos de los principios de la reconstrucción racional del proceso científico de Popper que también están sugeridos en la teoría de la investigación de Peirce. Si en Popper no es posible que una teoría científica sea "verificada" sino que esta es solo susceptible de ser falsada, la verdad científica no puede ser formulada de una manera positiva. En esta concepción no sería la verdad un cierto "estado de hechos", sino más bien un proceso. En este punto Popper coincide plenamente con Peirce, aunque

con una limitación: el primero no admite una lógica del descubrimiento como parte de la propia racionalidad científica, mientras que la teoría de la investigación peirceana está construida simultáneamente como una "lógica del descubrimiento" (p. 34).

En la segunda parte del mismo capítulo, Bertilsson examina el pensamiento de Kuhn subrayando, por un lado, la inserción del *sujeto* en el discurso epistemológico y, por otro, la capacidad de las nociones distintivas de su pensamiento ("ruptura", "revolución científica" y "paradigma") para poner en tela de juicio el papel exclusivo de la racionalidad científica a la hora de decidir entre teorías. Bertilsson señala que en esta concepción los peligros podrían ser, por una parte, el relativismo e irracionalismo que se cuelan en el discurso explicativo acerca de la ciencia, y por otra, el reemplazo del esfuerzo filosófico y normativo de una construcción lógica de la ciencia por una explicación empírica y sociológica. Al mismo tiempo la autora resalta como punto fuerte el énfasis que Kuhn da a lo comunitario, y encuentra allí una semejanza con Peirce, pues para ambos es la comunidad científica y no el sujeto individual quienes acceden a la verdad.

El capítulo segundo entra de lleno en el pensamiento de Peirce, en primer lugar, tocando un tema general y estructural del pensamiento del autor: las categorías de "primeridad", "segundidad" y "terceridad", y en segundo lugar, la importantísima cuestión acerca de la relación entre la verdad y la comunidad. El sutil equilibrio en que se halla el pensamiento peirceano, según es expuesto por Bertilsson, podría resumirse diciendo que en Peirce *verdad* y *comunidad* son nociones interdependientes pero con la ventaja de que ello no conlleva relativismo alguno: la verdad no viene del "consenso" de la comunidad (a pesar de que la ha llamado "teoría consensual de la verdad" [*consensus theory of truth*]), ni está dictada por cuestiones irracionales (como Kuhn querría), sino que, por lo contrario, la verdad resulta de la misma *realidad* (perteneciente a la "terceridad") que se impone a una comunidad de investigadores que indagan con suficiente tiempo y recursos.

El tercer capítulo trata propiamente de la teoría de la investigación de Peirce. Se destaca allí el tratamiento de los estadios lógicos de la investigación y de la máxima pragmática, así como de los diversos tipos de razonamiento (deducción, inducción, abducción). Pero lo más atractivo del capítulo es que Bertilsson acentúa los aspectos "futuristas" de la teoría de la investigación peirceana enfocándose en la máxima pragmática que señala que la verdad de una teoría tiene que ser evaluada a la luz de sus

posibles consecuencias y no solo a partir de lo patente *aquí y ahora.* En consonancia con esta cuestión explica también Bertilsson que, para Peirce, una comunidad científica no puede derivar la legitimidad de las aserciones científicas apelando solo a la comunidad científica en la que se encuentra, sino que debe probar su legimitimidad desde el punto de vista de una comunidad "futura". Bertilsson apoya esta idea explicando la necesidad de los enunciados contrafácticos [*contrafactuals*] en la teoría peirceana, lo cual no es más que una consecuencia metodológica de la preocupación pragmatista de las consecuencias lógicas a largo plazo. Pero aun la misma verdad tendría un carácter contrafáctico para Peirce: "la introducción de un elemento contrafáctico es a su vez la introducción de una "promesa" de que si la investigación fuese empujada lo suficientemente lejos, alcanzaría un límite ideal y la verdad sería finalmente revelada" (p. 114).

El contenido del capítulo quinto, íntimamente conectado con el de los dos anteriores, explora la noción de "comunidad de investigación" como un concepto normativo y descriptivo a la vez, y en conexión con la teoría peirceana de los signos. Es especialmente llamativa la tercera sección en la que Bertilsson expone las ideas de Peirce en comparación con las de Wittgenstein: Peirce habría adelantado algunas de las reflexiones pragmatistas del segundo Wittgenstein, aunque también la autora se encarga de apuntar sus diferencias, dadas principalmente por las diferentes formas de entender la cuestión del "seguimiento de reglas" [*rule-following*].

En el capítulo sexto, Bertilsson estudia el problema de la *praxis* en la ciencia, especialmente en las ciencias sociales, sobre todo a la luz de la abducción. Encontramos también en este capítulo un análisis del realismo crítico dentro del ámbito de las ciencias sociales (Bhaskar, Archer, Danermark, etc.) como contrapuesto al pensamiento de Peirce: en el realismo crítico habría una vuelta a lo diádico mientras que lo más rico y distintivo de la teoría peirceana es la capacidad de relacionar dos a través de un tercero, en el caso de las ciencias sociales, de ligar íntimamente individuo y sociedad. También en la disputa Popper-Kuhn lo que falta es la "terceridad", pues en ella o se destaca la racionalidad o la irracionalidad, la filosofía o la sociología, etc., mientras que la lógica del descubrimiento de Peirce habría sido capaz de mediar en aquella disputa: la abducción, en efecto, juega en Peirce un papel mediador entre lo lógico y lo empírico.

El libro de Bertilsson tiene un doble mérito: el de explicar el pensamiento de Peirce de manera muy clara y detallada y el de lograr arrojar luz sobre las discusiones actuales en la epistemología y las ciencias so-

ciales a partir de él. Así, por ejemplo, Bertilsson logra explicar cómo en Peirce están presentes tanto la normatividad (presente en Popper pero anhelada en Kuhn) como la idea de comunidad (presente en Kuhn pero anhelada en Popper). Es muy valiosa, por otra parte, la propuesta de Bertilsson de que la verdadera aportación pragmatista consiste en la capacidad de disolver dicotomías que constantemente reaparecen en las discusiones de estas ciencias: social/racional, individual/comunitario, teórico/práctico, empírico/lógico, contexto de descubrimiento/contexto de justificación, lo presente/lo futuro, significante/significado, etc. Y es un logro también haber mostrado agudamente a lo largo del libro cómo la categoría de la "terceridad" es la clave de esta posibilidad del pensamiento peirceano y cómo tendría que ser aprovechada en el actual debate científico.

Marinés Bayas
Universidad de Navarra
manecbayas@gmail.com

CHIGNOLA, S. y DUSO, G., *Historia de los conceptos y filosofía política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, 375 pp.

El estudio del lenguaje y la fenomenología son dos caras de una misma moneda, expresión de gran parte de las inquietudes filosóficas del s. XX. Después de Nietzsche, el proyecto fenomenológico y hermenéutico ha intentado reconstruir las cenizas del edificio conceptual de occidente, si bien la fijación en el lenguaje ha devenido casi una obsesión.

La historia conceptual, por su parte, muestra la formación de las categorías y de los conceptos en el transcurso del tiempo, atendiendo principalmente a su naturaleza lingüística y al problema de que dichos conceptos son parte constitutiva de la modernidad. Para pensar su evolución lingüística es necesario reflexionar también sobre nuestra existencia como partícipes de la modernidad y su discurso.

Por otra parte, la política, emancipada de la ética —que a su vez se desligó de la razón teórica— ha tenido una importante hipertrofia en el s. XX. La ciencia política, la teoría política o la filosofía política no son más que ángulos de reflexión que cada vez han mostrado mayor presencia en los medios intelectuales.

Este libro muestra las relaciones entre la *historia conceptual* y la *filosofía política*. De la mano de los profesores S. Chignola y G. Duso, docentes en la Universidad de Padua, el lector puede conocer de forma didáctica y profunda los intersticios, relaciones y dependencias de la historia conceptual y la filosofía política.

Tras un brillante prólogo debido a J. L. Villacañas —uno de los mayores impulsores de la historia conceptual en España— el libro se divide en diez capítulos, de los cuales cada uno de los autores escribe cinco. Se recopilan estudios ya publicados previamente, de manera que el libro, si se lee de forma seguida, puede resultar algo monótono y repetitivo. Muchas ideas están repetidas aunque, como dicen los autores en la *Introducción,* eso sirve para enfatizar las cuestiones principales.

El libro puede entenderse como un diálogo entre Kosellek y Gadamer, a la vez que se contemplan los debates de cada uno de ellos con las visiones más o menos afines: Eucken (historia de la terminología), Rotchacker, Von Brunner y Von Haller (pp. 41-46). Se muestran asimismo las diferencias entre la autonomía de la teoría de la historia de Kosellek frente a la hermenéutica más omnicomprensiva de Gadamer (p. 100).

En los primeros capítulos, dejando de lado las cuestiones ya mencionadas, aparece otro de los temas principales que recorren todo el libro, a saber, la relación entre la historia conceptual y la Escuela de Cambridge. Se estudian las posturas de Pocock y de Skinner (pp. 101-108), a la vez que se diferencian de otras tendencias previas de corte anglosajón, como la historia intelectual de A. O. Lovejoy (p. 80).

Pocock y Skinner son estudiosos de la historia del pensamiento político que, al igual que Koselleck, otorgan una enorme importancia al lenguaje. Mientras los primeros muestran una gran influencia del giro lingüístico de Wittgenstein y de la teoría de los actos del habla, Koselleck acusa la influencia germánica, desde Husserl hasta Gadamer, pasando por Schmitt y Heidegger. Se suele decir que si Gadamer urbanizó a Heidegger, fue Koselleck quien urbanizó a Schmitt, *domesticando* una obra que desde un primer momento estaba muy escorada hacia la praxis política.

Pocock y Skinner hacen un especial hincapié en la práctica y el contexto político en el que se forman las palabras y los conceptos. Chignola les replica argumentando que según su doctrina cualquier autor era perfectamente consciente de lo que quería decir e incluso es factible que nosotros podamos conocerlo a día de hoy. Comenta también que en su obra

se excluye completamente la historia textual o, dicho en otras palabras, no se tiene en cuenta la "tradición" (pp. 311-312).

Duso y Chignola muestran cómo Koselleck se distancia de la historia social de Von Brunner: la historia de los conceptos no es la historia del lenguaje, sino más bien el estudio de la "terminología político-social relevante para la experiencia que está en la base de la historia social" (p. 165). El aspecto social en Koselleck hunde sus raíces en la obra de Weber, fundamentalmente en los problemas de la configuración de una ciencia histórica y en la vinculación entre cronología e historia (p. 123).

Los dos rasgos más representativos de la obra de Koselleck son, por una parte, pensar los conceptos políticos modernos desde una modernidad consciente, mientras que por otra entiende que la filosofía política surge de la unión de la filosofía aristotélica con el mecanismo jurídico-constitucional del estado moderno (p. 307). Sin duda, Koselleck acentúa la carga fenomenológica de la lectura hermenéutica de los textos políticos: sólo se pueden entender los conceptos políticos modernos desde la Modernidad en la que estamos instalados.

Esto constituye una limitación parcial para entender la historia conceptual. A menos que se entienda que el léxico de la filosofía política es necesariamente moderno, no hay por qué centrar exclusivamente la exploración conceptual en las categorías mismas de la política de la modernidad. La obra de Koselleck está orientada a explicarlas fenomenológicamente, tal y como hace, p. ej., con *Herrschaft* (pp. 201 y ss.)

Sin embargo, ¿qué sucede con las palabras de origen grecolatino o con los neologismos? La historia conceptual de Koselleck sólo plantea los problemas de las palabras formadas a partir de la modernidad, pero no la terminología política griega, que se tradujo al latín, que fue abandonada en un momento y que se recuperó en otro muy distinto a través de los neologismos. ¿Por qué la historia conceptual debe escribirse desde la óptica contemporánea? Duso, para responder a esta y a otras preguntas intenta justificar —en los dos últimos capítulos— que historia conceptual y filosofía moderna sólo pueden entrecruzarse en la hermenéutica de la modernidad, que es consciente de la temporalidad y de la distancia que separa los conceptos de sus orígenes premodernos.

En definitiva, el libro presenta con precisión y rigor los problemas de la historia conceptual y la filosofía política, atendiendo a sus relaciones y problemas. Es un volumen útil para ampliar conocimientos sobre una ma-

nera de hacer y cultivar la filosofía política, que cada día gana más peso fuera de nuestras fronteras.

Rafael Ramis Barceló
Universitat Pompeu Fabra
rafael.ramis@upf.edu

CROWTHER, P., *The Kantian Aesthetic. From Knowledge to the Avant-Garde*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 209 pp.

La estética kantiana es la prolongación de otra publicación anterior de Paul Crowther, *Definiendo el arte, creando el canon* (Oxford University, Oxford, 2007, cf. AF, XLI/2, 2008, 489-493). En ambos casos se pretende dar respuesta a la situación paradójica que se habría originado en el arte contemporáneo posterior a 1950 a la hora de valorar las propias creaciones artísticas, aunque con una diferencia: anteriormente Crowther habría constatado la asombrosa maleabilidad con que la academia y el público en general se habrían adaptado a la actual ausencia de criterios valorativos (que ha dado lugar a la subsiguiente dispersión de tendencias muy extremas donde parece que al final "todo vale"), adoptando una actitud conformista con tal estado de cosas. En cambio ahora se propone llevar a cabo una auténtica recuperación de los *criterios normativos mínimos* que deberían permitir seguir valorando la peculiar creatividad innovadora del arte contemporáneo, aunque para ello se tenga que volver a postular incluso una auténtica rehabilitación del sentido originario del sentido de lo *bello* en la estética kantiana, concibiéndolo ahora como el lugar privilegiado a donde se siguen remitiendo la multiplicidad de manifestaciones de la estética contemporánea, al igual que anteriormente habría ocurrido con el arte clásico. Es más, en su opinión, los auténticos *movimientos vanguardistas* de la estética postmoderna contemporánea posteriores a 1950 habrían procedido en todos los casos de un modo bastante similar: retrotraerse a los procesos cognitivos que ya se habrían localizado en la estética kantiana como el núcleo central desde donde procede la creatividad artística, para tratar de encontrarles aplicaciones aún más rupturistas, características de los movimientos artísticos más vanguardistas, sin conformarse con las propuestas que anteriormente se había hecho de estos mismos principios.

A este respecto, el subtítulo del libro, *Desde el conocimiento a la vanguardia*, pretende mostrar la vigencia de un principio básico de la estética kantiana, que con frecuencia ha sido postergado por la *crítica postmoderna* del arte figurativo clásico: ha sido considerado un principio burgués o simplemente conformista respecto de los viejos estilos consagrados de los cánones tradicionales, cuando en realidad se trata de un principio verdaderamente revolucionario, no sólo respecto de la estética barroca o pre-romántica desde donde lo habría tomado Kant, sino también respecto de las irreversibles rupturas que a su vez han experimentado los diversos estilos artísticos a lo largo de la postmodernidad. De hecho, la teoría kantiana del *juicio estético* estaría basada en un sentido de lo *bello* y del *gusto* que, en coherencia con su proyecto programático de su filosofía transcendental, aspira a lograr una aquiescencia verdaderamente universal por parte de todo posible espectador, a pesar de que su propia epistemología impediría lograrlo. Sin embargo, este punto de partida que casi siempre se ha interpretado como la gran paradoja de la estética kantiana, que a su vez le condujo al más profundo fracaso, ahora se interpreta como el punto de partida que justifica las reiteradas recreaciones por parte de la estética contemporánea más vanguardista de este tipo de situaciones o "performances" encaminadas fundamentalmente a vivenciar este tipo de experiencia originaria. El arte contemporáneo más vanguardista se reduciría a tratar de reproducir del modo más simple posible esta experiencia compartida del *gusto* hacia lo *bello*, mediante procedimientos claramente *experimentalistas*, a pesar de ser una empresa en sí misma efímera, condenada desde un principio a reeditarse bajo formas y estilos cada vez más diversificados.

Para justificar esta tesis central la monografía se desglosa en siete capítulos: 1) *La deducción transcendental* muestra cómo el objetivo de la epistemología de la *Crítica de la Razón Pura* se orientó a justificar un posible conocimiento objetivo por parte de la unidad de la autoconciencia, al modo como posteriormente también se postulará en el *juicio estético* respecto del sentido del gusto y de lo bello; 2) *La imaginación y las condiciones del conocimiento* muestra la radical desproporción entre los ideales regulativos mediante los que se orienta la imaginación transcendental y las condiciones efectivas donde se presentan los objetos de la experiencia, al modo como también sucederá con el sentido del gusto y de lo bello; 3) *El puro juicio estético* analiza la armonía inalcanzable (que se trata de alcanzar a través de la contemplación de lo bello) entre las pretensiones universales de la imaginación transcendental y las reglas canó-

nicas meramente convencionales que a su vez regulan la comprensión estética de un objeto artístico, sin poder eludir la distancia que siempre existirá entre ambas; 4) *La universalidad y la justificación del gusto* muestra la bipolaridad de la estética kantiana a la hora de caracterizar lo bello, como algo que requiere una aquiescencia compartida, a la vez que reconoce la dificultad de encontrar un objeto capaz de lograrlo; 5) *Adhesión a la belleza y el fin de la perfección* pone de manifiesto la tensión existente en toda obra de arte entre un placer desinteresado y los objetos concretos mediante los que se espera lograrlo; 6) *Desde las ideas estéticas hasta la vanguardia* analiza la reiterada presencia de las bellas artes en la gestación de los movimientos culturales más diversos, con aportaciones sin duda incuestionables; 7) *Revisión de lo sublime kantiano*, comprueba la persistente vigencia de este concepto kantiano en la estética postmoderna, a pesar de hundir sus raíces en el pensamiento matemático del barroco.

Para concluir, una revisión crítica. Numerosas propuestas de Crowther se formulan desde el actual clima de equiparación de la estética postmoderna con algunas propuestas de la estética romántica, ya sea hegeliana o kantiana, como ahora sucedería con el sentido efímero y a la vez exaltado de los juicios relativos al gusto y a lo bello. Y en este sentido cabría cuestionar, al modo como ya se planteó respecto de su obra anterior: ¿Realmente se pueden seguir estableciendo este tipo de comparaciones entre la estética romántica y los actuales movimientos artísticos postmodernistas, como si cada obra de arte llevara consigo la creación de su propio *canon*, y de su propio *ideal de belleza*, cuando a partir de 1950 se generó una crisis sin precedentes en el autoconcepto del arte, sin que al parecer ya tenga mucho sentido recurrir a este tipo de nociones? ¿Se puede seguir hablando de una estética común a Rubens, Caravaggio, Cézanne o Picasso, por un lado, y a Duchamp, Rothko, Ruskin y Gilping, por otro lado, como ahora se propone, a pesar de lo arriesgado de la empresa?

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

GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 638 pp.

Este voluminoso libro es un sentido homenaje de amistad y de estima intelectual hacia Juan Miguel Palacios, Profesor Titular de Filosofía moral en la Universidad Complutense. Sus veintiséis autores no han querido esperar a la jubilación del homenajeado para escribir entre todos esta obra y, además, ofrecer al público un libro de gran interés filosófico.

Los dos primeros capítulos contienen sendas semblanzas intelectuales de Palacios, en las que se muestra su larga e importante contribución a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Según indican, Palacios ha tratado, de algún modo, de encarnar y mantener viva la tradición orteguiana, al igual que han hecho en esa misma sede otros continuadores como Manuel García Morente, Antonio Millán-Puelles o Leopoldo E. Palacios, padre del ahora homenajeado.

El libro está dividido en cinco secciones: ética aristotélica, idealismo trascendental, ética material de los valores, pensamiento religioso y teológico, y vida moral y filosofía. Son un buen reflejo de los intereses y los temas abordados por el profesor Palacios a lo largo de su vida intelectual y docente. Son cuestiones nucleares tanto de la filosofía en sentido estricto como de la vida humana, en las que se recorre sin solución de continuidad el pensamiento clásico, el moderno y el contemporáneo. En los diversos capítulos afloran algunos de los rasgos característicos de Palacios, que conocemos bien quienes le hemos leído: la rigurosa atención en los textos y la sobria referencia a las fuentes mucho más que a la bibliografía secundaria; la preocupación por entender pocas pero decisivas cosas, más que apresurarse a ofrecer grandes conceptualizaciones o sistemas, habitualmente difíciles de contrastar; y, ante todo, el respeto extremo a los grandes pensadores, de cualquier tradición.

La variedad de colaboradores muestra la fecundidad de Palacios como maestro y amigo. Los autores escriben desde lugares tan diversos como Steubenville, U.S.A. (J. F. Crosby), Quebec (T. De Koninck) o Santiago de Chile (M. Crespo y J. Seifert), Roma (Cardenal G. M. M. Cottier, O.P. y A. Rigobello) o San Petersburgo (J. M. Vegas), y, desde luego, numerosas ciudades españolas (Madrid: A. Alba, M. Albert, P. Fernández Beites, M. García-Baró, I. García de Leániz, J. J. García Norro, M. Garrido, D. Gracia, M. Oriol, J. Palacios, R. Rodríguez, R. Rovira y A. Serrano de Haro; Zaragoza: A. Herrera y J. Olmo; Pamplona: A. Llano y S. Sánchez-Migallón; Salamanca: L. Rodríguez Duplá; La Coruña: I. Sánchez Cámara; y Elche, C. Casimiro).

Como es lógico, no se puede ofrecer en esta reseña un comentario de cada uno de los capítulos. Sin embargo, destacaré algún aspecto de algunos de ellos que han suscitado particularmente mi interés, debido a los temas que tratan. En primer lugar, C. Casimiro en el capítulo "La ética aristotélica como precedente de la ética material de los valores: la lectura de Nicolai Hartmann de la *Ética a Nicómaco*" muestra —a mi entender— de manera muy convincente que "la reflexión sobre los extremos del continuo o sobre el medio [en la doctrina aristotélica] 'abre' la vía de acceso al reconocimiento de oposiciones de disvalores y de componentes de valor" (p. 36), por su inevitable referencia al ámbito vital específico. Aristóteles no se limita a señalar, en abstracto, qué sea el bien, sino que ofrece también una reflexión acerca de la manera en que lo bueno se capta como tal. Casimiro explica la recepción en Scheler de esta interpretación de Hartmann y cómo la relaciona —de modo crítico— con su teoría de la *Gesinnung*. Casimiro indica, además, dónde le parece que Hartmann fuerza la interpretación del Estagirita, como, por ejemplo, en lo referente al "relativismo ético" (pp. 51-53).

Acerca del pensamiento kantiano, R. Rovira ofrece un útil "árbol de las ciencias en Kant" (pp. 130-172), en el que, con gran detalle, traza las diversas divisiones de la filosofía que el filósofo de Königsberg realiza, atendiendo tanto al tipo de conocimiento (material o formal, teórico o práctico, puro o empírico) como a la decisiva distinción entre crítica y sistema, así como la diferencia entre el concepto escolástico y el mundano de la filosofía. El trabajo de Rovira permite comprender mejor el proyecto filosófico de Kant, pues éste concedía gran importancia a las cuestiones metodológicas y propedéuticas, según atestiguan, por ejemplo, el comienzo y el final de la *Crítica de la razón pura*, las dos introducciones a la *Crítica del Juicio* o las lecciones de lógica.

También L. Rodríguez Duplá se ocupa del filósofo alemán en el capítulo titulado "La religión en Kant". Se trata de un tema que ya se ha hecho clásico en la investigación del pasado siglo, y en el que se pueden encontrar interpretaciones contrapuestas, si no contradictorias. Rodríguez Duplá ha tenido la virtud de ofrecer una síntesis de todos los aspectos relevantes para el tema (los escritos kantianos sobre la religión, el ambiente intelectual del momento, la propia vida del filósofo, etc.) y, además, ofrecer sólidos argumentos para su propia conclusión: en el proyecto ilustrado kantiano la revelación carece de lugar propio; lo cual, sin embargo, "no implica que la adhesión de Kant al cristianismo sea insincera, sino más bien que Kant entiende el cristianismo de un modo distinto al habitual.

Para él el cristianismo bien entendido coincide enteramente con la fe moral, la cual es exigible a todo hombre" (p. 129). En este sentido, la religión, tal y como Kant la presenta, queda circunscrita al ámbito de la moral.

Por último, me parece también destacable la propuesta de A. Llano en "Naturalismo y ley racionatural", que subraya el fundamento racional que toda normatividad posee y, por ello, sugiere que para referirse a la ley natural, en su formulación clásica, sería más preciso emplear el término "ley racionatural", precisamente para diferenciarla de la formulación moderna, que puede ser calificada de "ley racional" a secas, pues prescinde de cualquier referencia a la naturaleza como instancia moral (p. 568-569). La relevancia filosófica de la teoría de la ley racionatural consistiría precisamente en haber conseguido enlazar razón y naturaleza, sin anular ninguno de los extremos, lo cual permite superar muchas de las aporías habituales de la ética.

Acerca del resto de contribuciones, baste con señalar dos características comunes. La primera, que todos ellos estiman como definitivamente valiosos —cada cual a su modo y en su medida— tres hitos filosóficos: el pensamiento aristotélico, la filosofía kantiana y la vitalidad de la fenomenología. La segunda (derivada de la anterior), que la vida humana constituye el núcleo de la preocupación filosófica, sin menoscabo —al contrario— de una concepción metafísica e incluso teológica y religiosa. Quien comparta estos intereses y actitudes encontrará en este libro un valioso conjunto de estudios, y disfrutará de su lectura.

José María Torralba
Universidad de Navarra
jmtorralba@unav.es

GEIJSEN, L., *"Mitt-Wissenschaft". F. W. J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitlehre*, Alber, Freiburg, 2009, 754 pp.

Co-ciencia o *ciencia compartida* reconstruye la localización por parte de Schelling (1775-1854) de dos presupuestos crítico-transcendentales aparentemente antitéticos, pero mutuamente interrelacionados entre sí, que a su vez estarían sobreentendidos tras cualquier posible apertura compartida a una revelación natural del mundo entorno: *libertad* y *edades del*

mundo. A este respecto, L. Geijsen, toma como el momento decisivo de la trayectoria intelectual de Schelling su habitualmente postergado y obscuro *cuarto periodo* (1811-1815), por haber sido entonces cuando la filosofía crítico-transcendental habría iniciado un movimiento típicamente romántico, a favor de unas estrategias *autoinmunizadoras sapienciales* características de la filosofía perenne clásica, mediante las que se pretendió justificar una posible compatibilidad entre aquellos dos presupuestos crítico-transcendentales.

En este contexto, el mundo y sus correspondientes edades —pasado, presente y futuro—, se conciben al modo de una realidad total incondicionada en sí misma inenarrable, que se afirma como un correlato intramundano inseparable del ejercicio de la libertad propia y ajena. Schelling acabará reconstruyendo el posible *paralelismo bipolar* existente entre la idea de mundo y la de Dios, dado que ambas nociones aportan posibles visiones claramente antitéticas, pero complementarias, de las formas dispares de *panteísmo* que pueden originar, según se otorgue una primacía a una o a otra noción. En efecto, si se otorga una primacía a la noción de *Dios,* entonces el panteísmo resultante adquirirá un sentido claramente positivo que resalta la inevitable inmanencia de todas las cosas, incluida la libertad, dentro de la omniabarcante amplitud del ser de Dios. Sin embargo, si se otorga una primacía a la noción de *mundo*, entonces surgirá otro tipo de panteísmo más burdo y claramente negativo, pero en su opinión igualmente legítimo, que identifica sin más todas las cosas, incluida la libertad del hombre, con el operar divino.

En este contexto, se atribuye a Schelling la recuperación de algunas estrategias *metaforológicas* características de la filosofía perenne clásica a la hora de intentar superar algunas de las paradojas generadas por las peculiares relaciones metafísico/cosmológicas (o transcendental/categoriales) existentes entre el Ser Supremo y el mundo. Por ejemplo, la paradoja metafísica-transcendental acerca del carácter inseparable que ahora se asigna al "uno" y al "dos". O la paradoja cosmológica-categorial que aparece cuando se concibe el *mundo* como una rueda sujeta a innumerables procesos cíclicos, a fin de evaluar pérdidas y ganancias al término de cada periodo, pero sin poder evitar la aparición de un proceso al infinito. La originalidad de Schelling habría consistido en tratar de contrarrestar la aparición de este doble tipo de paradojas recurriendo a una estrategia *autoinmunizadora* característica de la filosofía perenne clásica: una *doble metaforología* de tipo metafísico y cosmológico. Sólo así se habría podido alcanzar una justificación estrictamente racional de la preten-

dida *legibilidad* de las sucesivas edades del mundo o del efectivo *progreso* alcanzado mediante el ejercicio de la propia libertad.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en quince capítulos, con una introducción, dos partes, y una conclusión. En la *Introducción*, se defienden dos tesis fundamentales: 1) Se justifican las relaciones bipolares de tipo sapiencial que la *filosofía de la libertad* mantiene respecto del mundo y Dios; 2) Se reconstruye la polémica vigencia de las propuestas de Schelling a través de filósofos muy significados del siglo XX.

La parte I localiza un *"punto más alto"* de reflexión crítico-transcendental, desde el que Schelling formuló su interrogante principal: 3) "¿Puede el sentimiento de realidad terminar siendo una amenaza para la libertad, cuando adquiere un sentido determinista similar a las edades del mundo?" Se trata de una pregunta muy compleja, que mediatiza toda posible configuración del conocimiento y de la acción, de la relación cognoscitiva sujeto/objeto o de las propias relaciones entre el mundo y Dios, exigiendo desglosar la respuesta en tres partes:

En la Parte I/a se justifican los amplios márgenes de libertad existentes en el actuar humano en virtud de la radical indeterminación de la que adolece el método transcendental a la hora de describir desde un punto de vista metafísico y cosmológico el orden preferentemente mecánico del mundo físico. 4) La indeterminación bipolar de aquellas *totalidades crítico-transcendentales* de tipo teológico genera inevitables paradojas metafísicas; 5) La radical indeterminación de una *logogénesis cosmológica* da lugar a dos tipos de dilemas; 6) La tesis de las *edades del mundo* se justifica en virtud del persistente *anhelo* de la naturaleza eterna hacia lo divino.

En la Parte I/b se pone de manifiesto cómo el *amor* puede garantizar el carácter *autoinmune* del *mundo* y *Dios*, por tratarse de dos presupuestos incondicionados, en sí mismos autoinmunes, capaces de salvar las posibles antinomias generadas por el peculiar paralelismo o identidad bipolar que ahora se establece entre ambos; 7) Se muestra en primer lugar la *jerarquía interna de cruces* que el amor pone en el mundo real, a fin de eludir las antinomias cosmológicas, garantizando así la existencia de un *fin* o *meta más alta* que siempre quedará por alcanzar; 8) Se muestra la posibilidad de resolver las antinomias teológicas respecto de la naturaleza aparentemente contradictoria de Dios, en la medida que las sucesivas *edades del mundo* también se conciben como una obra de amor.

En la Parte I/c se resuelven dos dificultades relativas a la posible compatibilidad de los procesos de *autogeneración* divina y mundana, siempre que a su vez se garantice la existencia de los correspondientes *márgenes de libertad* a este respecto; 9) Se pone de manifiesto el amplio margen de indeterminación que genera el papel *transcendental* o *metahistórico* otorgado a la *dramatis personae* trinitaria; 10) Se pone de manifiesto el distinto uso dado a la *lógica de las palabras* a la hora de describir la interioridad inefable del corazón divino o de tratar de contrarrestar las contradicciones manifiestas de lo mundano.

Parte II: Se analiza la dependencia de la *filosofía de la libertad* de Schelling de las cuatro tesis defendidas a lo largo de otros tantos periodos anteriores y posteriores de su trayectoria intelectual: 11) Se muestra cómo a lo largo de su primera fase de *idealismo subjetivo* (1795-1796) ya habría caracterizado el verbo "ser" como la *cópula*, con una pretensión muy precisa: establecer una correlación bipolar muy estricta entre el sujeto y predicado, entre el sujeto y el objeto, entre las propias representaciones internas y la realidad externa; 12) Se resalta el papel otorgado a la *filosofía de la naturaleza* durante su segunda época de idealismo objetivo (1796-1800), por tratarse de un presupuesto exigido por el posterior desarrollo de la *filosofía de la libertad*. 13) Se analiza el proceso de *creación del mundo* y del *yo* durante su tercer periodo de la filosofía de la identidad (1800-1809), extrapolando algunas propuestas relativas a la *autogeneración de lo divino*; 14) Finalmente, en su quinto y último periodo de *filosofía negativa* y *positiva* posterior a 1815 se habría reconstruido el peculiar "modus operandi" compartido de la libertad a lo largo de la historia. Por un lado, la *filosofía positiva* pudo justificar el origen de la moralidad a partir de la lucha permanente que el hombre, al modo de un nuevo dios (*antropodicea*), debe mantener en contra de la realidad del mal. Por su parte, la *filosofía negativa* pudo recurrir a la *teodicea* para justificar una nueva forma de autorrevelación de lo divino que fuera a su vez compatible con las peculiares relaciones jerárquicas de simetría y de asimetría, o de simple indiferencia, que hacen posible el amor.

Finalmente, en la *Conclusión* se señala el papel crucial ahora desempeñado por la *filosofía de la libertad* en el logro de una justificación *sapiencial* del resto de los saberes, o en la propia renovación de la metafísica.

Para concluir, una reflexión crítica. Evidentemente, la valoración que ahora Geijsen ofrece de la filosofía de Schelling está en franca contradicción por la propuesta por Schmidt-Biggemann y otros intérpretes

postmodernos que recientemente han responsabilizado a Schelling de haber intentado rehabilitar un tipo trasnochado de espiritualidad occidental, prolongando a este respecto algunas de las críticas anteriormente formuladas por Hans Blumenberg. (Cf. mi reseña de Blumenberg, H., Die Lesbarkeit der Welt, *Anuario Filosófico*, 2003, pp. 503-505). Blumenberg habría reprochado a la *filosofía perenne* medieval, o al menos neoplatónica, el haber recurrido a una *metaforología* cristológica, mediante la que a su vez se pretende volver a justificar la posibilidad de una siempre mejorable *legibilidad del mundo* en virtud de motivos románticos en sí mismos "irracionales". Por su parte, Schmidt-Biggemann considera que las propuestas de Schelling siguieron adoleciendo de un carácter *organicista*, *espiritualista*, *secularizado* (cristológico), *panteísta*, *circular*, sin poder tampoco eludir unas dependencias *extrarracionales* de tipo fideísta (cf. mi reseña de Schmidt-Biggemann, W.; Philosophia Perennis, *Anuario Filosófico*, 2000, pp. 692-693). Pero de igual modo las propuestas de Geijsen están en franca contradicción con las críticas tan directas formuladas por Heidegger y después Jaspers a este tipo de *metafísicas esencialistas*, incluida la de Schelling. Según estos autores, Schelling pretendió superar la diferencia radical última entre los *entes* y el *ser*, entre el *mundo* y *Dios*, entre el *sujeto* y el *objeto*, entre el *fenómeno* y el *noumeno*, mediante unos procedimientos de tipo *metaforológico* excesivamente conformistas y poco radicales. Geijsen, por su parte, no rebate directamente este tipo de planteamientos, sino que simplemente llama la atención sobre el papel tan central que en el sistema de Schelling desempeña la *filosofía de la libertad*, sin poderla ya considerar como fruto de una caprichosa irracionalidad "romántica", ni tampoco como expresión de una actitud meramente conformista, inauténtica o simplemente *esencialista*.

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

GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, Kaltz, Buenos Aires, 2008, 308 pp.

La profesora A. Gutmann hace parte del elenco de autores que han jalonado la reflexión de la *política de las identidades,* como D. Thompson, M. Castells y M. Kaldor, entre otros. Dicho enfoque enriquece los estudios de la filosofía política destacando la importancia que tiene la iden-

tidad de los individuos, los grupos y las naciones en el devenir de la política local e internacional. La perspectiva identitaria declara haber superado la categorización como grupos de interés de todos aquellos colectivos unificados en torno a un determinado propósito. Precisamente en este libro, la autora destaca dicha superación al apuntar que no se puede asumir válidamente —como lo han hecho los politólogos— que siempre que los individuos conforman asociaciones para participar del debate democrático hay un interés subyacente como móvil último. Por el contrario, una mirada a las sociedades actuales evidencia que con frecuencia las personas se vinculan a un grupo porque comparten una identidad, y por ello se comprometen a apoyar su causa (p. 22). Gutmann define los grupos identitarios como "asociaciones políticamente significativas de personas que se identifican con uno o más marcadores sociales, o que son identificadas mediante ellos. El género, la raza, la clase, la ascendencia étnica, la nacionalidad, la religión, la discapacidad y la orientación sexual son algunos de los ejemplos más evidentes de marcadores sociales compartidos" (p. 22).

A mi modo de ver, el principal mérito de *La identidad en democracia* está en contribuir a apuntalar un nuevo paradigma de análisis para la filosofía política, que consiste en destacar la importancia de los grupos identitarios en las sociedades democráticas actuales. Al mismo tiempo, en el deslinde concreto entre los grupos identitarios y los grupos de interés reside una de las debilidades del texto, puesto que la autora apela al ideal de una sociedad justa e igualitaria a la que los individuos y grupos deberían tender, pues de lo contrario se promoverían injusticias y discriminaciones. Gutmann tiene en mente como ideal democrático una suerte de universalismo abstracto de la justicia social, que no define conceptualmente, y que parece evocar una suerte de igualitarismo, más que una versión creíble y posible de la justicia. Pero además, al esgrimirse como contraste crítico de algunas manifestaciones que la autora deplora, dicho ideal igualitario aparece como vago e impreciso. Así, refiriéndose a la identidad por adscripción señala que "idealmente, la identificación con otras personas que comparten un interés en la justicia democrática debería ser la base para organizarse en contra de la discriminación. A falta de ese ideal, cualquier identificación que motive a las personas a reunirse organizadamente para procurar la igualdad civil es mejor que carecer de toda identificación motivadora" (p. 286).

Así las cosas, Gutmann parece soslayar que el interés no siempre es ilegítimo, y que en democracias imperfectas como las occidentales, las or-

ganizaciones identitarias tienen una fuerte motivación particularista, pretendiendo reconocimiento, reivindicaciones o privilegios únicamente para su propio grupo. No siempre buscan contribuir a instaurar la justicia social. Sin embargo, la búsqueda de dichos intereses particulares y colectivos al mismo tiempo no los hace ilegítimos *per se;* a mi modo de ver, tal juicio debe modularse de acuerdo a los *medios* que se empleen, y a los *propósitos* que se pretendan.

Por ello, el planteamiento según el cual este texto pretende ofrecer una manera de comprender y evaluar a los grupos identitarios en la democracia (p. 291) es muy sugerente, pero parece quedarse a medio camino, puesto que, si tal punto de referencia se articula a partir de un enfoque idealista de la justicia social que no establece parámetros de juicio realistas y sustantivos para determinar cuáles discriminaciones son democráticamente lícitas y cuáles no lo son —y por tanto no deben ser toleradas por el Estado—, en el diagnóstico de tales grupos será insalvable el desfase entre la identidad y el interés. Además, la valoración que de aquellos se haga en orden a su contribución a la democracia estará puesta en cuestión. Igualmente irrealizable es la tesis expuesta según la cual, una sumatoria de las reivindicaciones de los grupos traería como resultado la justicia social.

Parece incontrovertible que los individuos que se vinculan con grupos identitarios perciben una identificación, pero además ese hecho condiciona sus necesidades y propósitos públicos. Por lo tanto, no se puede separar tajantemente el componente del interés, entendido básicamente como cálculo racional. De allí que la brecha que la autora abre entre la identidad y el interés se grafica en el hecho de que al momento de enumerar las razones políticas por las cuales los individuos se asocian a tales grupos, considera la expresión, la conservación de su cultura, los bienes materiales, la lucha contra la discriminación, el apoyo mutuo o las convicciones éticas, pero prescinde del interés o la necesidad (pp. 290-291).

La gran ausencia de *La identidad en democracia* es la vinculación entre las asociaciones cohesionadas por la identidad de sus miembros con el fenómeno de la representación política. El libro omite adentrarse en lo que significan estas organizaciones como sustitutivas de los grandes intermediadores de las democracias: los partidos políticos. En otras palabras, omite destacar que el surgimiento de las organizaciones identitarias se explica en buena medida por el vacío de intermediación entre los ciudadanos y el poder político que han dejado los partidos políticos tradicionales, emblemas modernos del modo de agenciar intereses, necesidades,

ideologías e identidades de los ciudadanos. Enfocar la política identitaria a partir del problema de la representación permitiría comprender mejor el papel deliberativo, de presión e influencia que ejercen tales organizaciones en los ámbitos de decisión de la política.

En el texto juega un destacado papel el estudio de la identidad religiosa en el contexto democrático. Particular mención requiere el reconocimiento de Gutmann de la insuficiencia de la perspectiva liberal clásica de la neutralidad y la tolerancia como posturas oficiales del Estado ante los fenómenos religiosos. Frente a la neutralidad, destaca que el Estado no puede apoyar a todas las culturas al mismo tiempo y en igual medida (p. 64): de hecho, en sus manifestaciones, apoya o privilegia a algunas. Y frente a la tolerancia, arremete contra el axioma de la separación entre Iglesia y Estado poniendo en duda que alguna vez se haya dado en la práctica (p. 252). Por ello, cuando se afirma "tolerar, pero no acoger de buen grado" el problema es que se expresa demasiado y también muy poco (p. 235).

En ese marco, ¿cuál es el papel de los argumentos religiosos en el debate público? De entrada no se puede suponer que los argumentos religiosos o los seculares sean en sí mismos beneficiosos para el público. Pero tampoco se puede presuponer lo contrario (pp. 236-237). La cuestión reside en el valor público de esgrimir argumentos con un fundamento religioso acerca de las cuestiones jurídicas y políticas, o en otros términos, está en juego que los argumentos religiosos pretenden convertirse en fundamento de políticas públicas y de leyes coactivas (pp. 233, 236). En la respuesta de Gutmann aparece un aire rawlsiano, pues destaca que el valor de los argumentos religiosos está en función de su aporte a la justicia social, no en su carácter religioso *per se*.

Para Gutmann, la conciencia debe tener un especial reconocimiento por parte de los gobiernos democráticos, y resalta que la conciencia es una instancia en la que residen los compromisos éticos últimos de las personas (p. 287), que pueden tener fundamentos religiosos o seculares. El sistema de la *protección bilateral*, que protege al mismo tiempo al Estado y a la conciencia individual, señala el marco institucional más propicio para el reconocimiento del carácter del individuo como sujeto ético, propicia el entendimiento y la coincidencia en la forma de experimentar los compromisos éticos entre los ciudadanos religiosos y los ciudadanos seculares, aunque difieran en la fuente de dichos compromisos (p. 239). Jürgen Habermas ha planteado que los creyentes y los agnósticos deben concebir el proceso de secularización como un *proceso de aprendizaje*

complementario, pues sólo así podrán tomar en serio mutuamente sus aportaciones en los temas públicos controvertidos y reflexionar sobre los límites de su propia racionalidad (cfr. J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, pp. 26, 43-44; J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 148).

El trabajo de Gutmann se inscribe en la teoría de la democracia deliberativa, modelo según el cual lo más beneficioso para una sociedad es multiplicar los foros deliberativos entre los implicados en los desacuerdos, en los que, a semejanza de las juntas examinadoras de los hospitales, se llegue a decisiones colectivas más ampliamente informadas (pp. 107-108). La deliberación no garantiza el acuerdo o el fin de las diferencias, pero propiciará el conocimiento mutuo de las diferentes identidades, y con ello los desacuerdos serán más razonables.

En síntesis, *La identidad en democracia* es una obra cuyo principal aporte es destacar el papel político de las identidades grupales, poniendo de presente la variedad de éstas, y criticar el interés como móvil de todo fenómeno asociativo. Sugiere que la política del s. XXI rompe con el esquema moderno de representación de los ciudadanos, que vienen implementando otras formas de construcción de la justicia social.

Iván Garzón Vallejo
Universidad de la Sabana (Colombia)
ivan.garzon1@unisabana.edu.co

LÓPEZ FARJEAT, L. X. (ed.), *La mente animal. De Aristóteles y el aristotelismo árabe y latino a la filosofía contemporánea*, Los libros de Homero, México, 2009, 128 pp.

Desde hace un lustro los Profs. López Farjeat y Tellkamp promueven investigaciones sobre la filosofía de la mente de tradición aristotélica, con particular énfasis en el medioevo árabe y latino. El presente volumen reúne un conjunto de estudios en torno a la percepción y el carácter cognitivo del alma animal. Se apuesta por los modelos explicativos que los clásicos pueden aportar a los estudios actuales. Los autores coinciden en que pueden atribuirse creencias e intencionalidad a los animales. Ni el conocimiento proposicional sería la única manera de conocer el mundo, ni el lenguaje condición indispensable de la percepción.

El libro se compone de seis estudios. En "La «inteligencia animal» en Aristóteles", M. E. García Peláez revalora, a la luz del *corpus* biológico, la concepción aristotélica de la "racionalidad" animal. La autora examina las lecturas en pro y contra el antropocentrismo aristotélico para alinearse con estas. Algunas expresiones aristotélicas dificultan una clara demarcación y sugieren incluso una gradación de la racionalidad. Sin embargo, la integración de la parte natural con la inteligencia práctica hablaría de una distinción analógica: ello exige dirigir el estudio a la noción de "facultad". En efecto, aunque solo el hombre esté dotado de *noús*, podría compartir *phrónesis* con los animales, si puede construirse una teoría de la intencionalidad desde la *fantasía*. La cuestión lleva a la pregunta por la compatibilidad de la biología y psicología de Aristóteles.

L. X. López Farjeat, en "Percepción, intencionalidad y pensamiento animal en Aristóteles y Avicena" constata nuestras coincidencias con los animales, cuyo comportamiento sugiere la posibilidad de que compartamos también la posesión de estados mentales. Si bien Aristóteles parece negar a los animales la posesión de "creencias" (414a29ss), en algunos pasajes sugiere que los animales reconocen significados. "Avicena, siguiendo el *De anima* de Aristóteles, sostendrá que los animales son capaces de captar algunos atributos connotacionales del mundo que, a mi juicio, podrían considerarse 'creencias'" (p. 34). La innovación de Avicena está en la doctrina de los sentidos internos, a los que llama específicamente "facultades de la mente" y dota de un soporte anatómico, sin que esto los haga menos cognitivos que otras facultades. A la estimativa asigna Avicena la captación de intenciones (estados mentales dirigidos a objetos), asociadas a formas sensibles pero sin identificarse con ellas ni ser materiales. El caso paradigmático es el de la oveja y el lobo, que sugiere que no todos los estados mentales parecen ser proposiciones: acaso estas no sean indispensables para la existencia de cualquier vida mental. Si puede dudarse de que en Aristóteles haya una filosofía de la mente, el autor sostiene que en Avicena sí la hay.

J. A. Tellkamp analiza en "Percepción y lenguaje en Tomás de Aquino" el problema de si toda percepción incluye un juicio o una creencia. En algunos medievales la percepción se entiende como un tipo de creencia acerca del mundo físico. Avicena la describe como una *intentio*: un conocimiento disposicional de la "significación" de los datos obtenidos por los sentidos externos, posterior a la aprehensión formal y ligada a la estimativa. Tomás de Aquino une este motivo aviceniano al aristotélico de los sensibles *per accidens*: el conocimiento sensible puede adquirir

datos cognitivos, intencionales, apoyados en una estructura subyacente y ligados como principio o término a una acción. El aparato perceptivo es isomórfico en animales racionales y no racionales, aunque al conocimiento sensible se anteponga un conocimiento teórico en aquéllos e instintivo en estos; el conocimiento perceptivo se basa, pues, en la fisiología y en la psicología de la mente. Tampoco aquí jugaría el lenguaje un papel esencial en la percepción.

En "El mecanicismo animal en la filosofía cartesiana" M. I. Gamboa se pregunta si el antropocentrismo de Descartes permite algún resquicio de racionalidad al comportamiento animal, o si estos sólo pueden comprenderse como máquinas. La cuestión remite al dualismo cartesiano en que se inscribe el mecanicismo animal: Descartes intenta reducir el mundo material a una visión unitaria regida por las leyes de la mecánica, removiendo al alma como principio explicativo (el movimiento está infuso en la materia y depende solo de la disposición de sus partes). Pero a la vez se ponen algunos límites a la argumentación cartesiana: la mecánica animal es un tema tangencial, y además Descartes reconoce que los animales tienen el mismo aparato fisiológico que los hombres, capaz incluso de suscitar pasiones.

Los dos últimos estudios se dedican a tratamientos contemporáneos de la cuestión. M. Gensollen analiza muy claramente si "¿Es posible atribuir creencias a animales no humanos y a humanos prelingüísticos?" Frente al lingüismo (que niega la racionalidad animal por ausencia de una estructura lingüística) y al mentalismo (que reduce a una mera diferencia de grado el conocimiento animal y el humano), Gensollen vuelve a Wittgenstein para buscar una vía intermedia, a saber, la atribución de *algunos verbos* o *pensamientos simples* a criaturas con un lenguaje menos complejo que el nuestro. No puede sacrificarse la atribución de creencias a los animales en aras de economía explicativa: con ello soslayaríamos su capacidad de actuar por objetivos específicos; por otro lado, el estudio científico de la forma de vida (la *Lebensform* wittgensteiniana) establece qué tipo de "conceptos" pueden atribuírseles a qué animales; la tarea de la filosofía es dar razón conceptual de la validez de estos intentos. El autor deja en todo caso claro que la atribución de pensamientos simples "no excluye que seguiría habiendo una diferencia importante entre el tipo de creencias que posee una criatura que posee lenguaje y una que carece de él" (p. 91).

J. Morales, en "Racionalidad animal", examina recursos científicos y filosóficos para mostrar que algunas criaturas sin lenguaje cumplen los

requisitos para predicar de ellos racionalidad: poseen creencias, deseos y pueden realizar inferencias simples para controlar sus acciones. El autor desactiva las exigencias conceptualistas para la atribución de creencias: en efecto, estas pueden cumplirse *mutatis mutandi* por criaturas no-lingüísticas, bajo criterios disposicionalistas (p. ej. un funcionalismo teleológico en el que, más que "condiciones de verdad", el animal necesitaría cumplir "condiciones de corrección"). Así conecta con las doctrinas clásicas presentadas en ensayos anteriores, que ven a los animales como criaturas intencionales. Se podría objetar que ser una "criatura intencional" no es suficiente para llamarse una "criatura racional"; en todo caso, afirma el autor, la racionalidad sería una cuestión de grado.

Cierra el libro una traducción de J. Molina de la sección del *Liber de anima* en que Avicena expone los sentidos internos, aprovechando su formación médica y filosófica. Nos encontramos ante un texto canónico, de gran influencia en el medioevo latino. Se debe agradecer mucho este cuidado esfuerzo, ya que aún hay poco de Avicena en castellano.

El libro aúna el interés que recientemente despierta la filosofía islámica con el de los desarrollos contemporáneos de las ciencias cognitivas. Aquella es tan interesante cuan poco explorada y algunas de sus mayores doctrinas guardan conexiones decisivas con las investigaciones filosóficas actuales. La percepción y su conexión con nociones como la racionalidad, la normatividad y la intencionalidad es solo un botón de muestra. Como ayuda a mostrar este volumen, la filosofía de la mente no comenzó con Descartes, sino que pueden rastrearse antecedentes suyos cuando menos hasta la filosofía árabe medieval. Y, como hacen ver los autores, las posturas clásicas abogan por la atención que la filosofía debe tener a la ciencia contemporánea.

David González Ginocchio
Universidad de Navarra
dgginocchio@alumni.unav.es

VANDRUNEN, D., *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010, 466 pp.

Respecto de la supervivencia de la idea de ley natural dentro del protestantismo hay interpretaciones ampliamente divergentes: diversos ele-

mentos del protestantismo —un presunto pesimismo antropológico sumado al biblicismo— harían según sus críticos imposible la supervivencia de esta noción, y a tal crítica de sus detractores se ha sumado el caso de numerosos teólogos que desde dentro del protestantismo afirman que, si bien la noción en realidad sobrevivió en el medio protestante, lo habría hecho como un cuerpo extraño del cual habría que deshacerse al adquirir mayor conciencia de la propia tradición. Contra estas objeciones de principio, vengan desde dentro o fuera del protestantismo, milita sin embargo el testimonio de al menos los dos primeros siglos de historia del protestantismo, en que la noción de ley natural sigue casi sin excepción desempeñando un papel capital. La obra de D. VanDrunen que aquí reseñamos constituye el más significativo intento hasta la fecha por reconstruir dicha historia y las causas de la posterior expulsión de la idea de ley natural del cristianismo protestante.

Si bien siempre se ha concedido que hay algunos teóricos de la ley natural en el protestantismo, se ha supuesto que esto se concentra en figuras anglicanas como Hooker o en el aristotelismo del luterano Melanchthon. La obra de VanDrunen tiene el mérito de no centrarse en estos casos que podrían parecer excepcionales, sino en toda una tradición, y precisamente aquella tradición en que según la concepción popular menos plausible parecía encontrarse con la ley natural desempeñando un papel significativo: la tradición calvinista. Como hilo conductor de esta historia VanDrunen utiliza los diversos modos en que la idea de ley natural se relaciona con los dos modos de gobierno divino sobre el mundo: la providencia general dirigida al mundo —en particular al Estado— y la providencia especial dirigida a la Iglesia. En este sentido, la obra consiste no solo en una rehabilitación de la idea de ley natural, sino también de modos asociados de concebir la relación entre los "dos reinos".

La obra se estructura en capítulos sobre los antecedentes medievales, Calvino y sus contemporáneos, la idea de ley natural en los teóricos de la resistencia, la escolástica reformada, desarrollos en los Estados Unidos, y críticas a la idea de ley natural en calvinistas del s. XX como Abraham Kuyper, Karl Barth y Herman Dooyeweerd. En cada uno de los capítulos se estudia, por una parte, las concepciones de la ley natural que tienen los autores en cuestión, por otra parte sus concepciones de los dos reinos y, finalmente, el modo en que dichos temas interactúan en el respectivo autor.

En este amplio recorrido la cantidad de sorpresas que se puede llevar el lector es considerable, y el peso de la evidencia es abrumador: casi no

importa a qué conjunto de autores se dirija la mirada, una y otra vez se confirma que la idea de ley natural no solo fue recibida y mantenida en los primeros siglos del protestantismo, sino que además se descarta la idea de que esto haya ocurrido de modo "ingenuo". En efecto, VanDrunen muestra una y otra vez cómo los autores que estudia son conscientes de las posiciones rivales, de las posibles críticas a esta noción, y muestra cómo se integró con doctrinas capitales del pensamiento reformado. Especialmente informativo puede resultar el cap. 5, dedicado a figuras de la teología protestante de la modernidad temprana que, si bien son ocasional objeto de estudio en su respectivo campo, rara vez son incorporadas de un modo tan competente en presentaciones más generales de la historia intelectual de Occidente. Baste con aludir a J. Owen y F. Turrettini, respectivos representantes del puritanismo inglés y de la escolástica ginebrina; VanDrunen saca a la luz no solo el hecho de que defienden la noción de ley natural explícitamente contra concepciones contractualistas de sus contemporáneos, sino que lo hacen en un continuo diálogo con la tradición cristiana previa: los interlocutores de Turrettini son Tomás de Aquíno, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y el ginebrino no tiene problemas con declarar que entre los calvinistas ortodoxos la mayoría se adhiere a la posición del primero de estos escolásticos medievales (*Institutio* II, 9-10).

Se trata, pues, de una obra sumamente lograda. Se ha centrado en un tema sobre el cual no solo hay difundidos prejuicios, sino también en un período histórico en el que el acento suele recaer sobre la discontinuidad, y no sobre la continuidad de la historia intelectual. En este sentido el estudio es importante también más allá de la idea de ley natural. La escolástica protestante es, en efecto, el período tal vez menos estudiado de la historia intelectual de Occidente. Si bien las últimas décadas han traído cambios en ese sentido (sobre todo gracias a la obra de R. A. Muller), aún es objeto casi exclusivamente de estudios que se dirigen a un público especializado. El aporte de VanDrunen es significativo. No solo estamos ante un estudio de dicho periodo, sino ante una integración del tal periodo en el resto de nuestra historia intelectual. Tampoco es un estudio meramente histórico, sino que es parte de un esfuerzo mayor —en el que destacan otras obras del mismo autor— por revivir de modo fructífero la noción de ley natural en el pensamiento protestante.

Manfred Svensson
Universidad de los Andes (Chile)
msvensson@uandes.cl