RESEÑAS

BEUCHOT, Mauricio: *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 208 pp.

Esta nueva obra de Mauricio Beuchot, investigador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, es una ágil y amena introducción a la historia de los conceptos más importantes de la semiótica, realizada en diálogo con la filosofía del lenguaje. Si bien el autor ha publicado varias obras acerca de esta temática, propone ahora una perspectiva histórica de amplio espectro, pero de extensión acotada, como vía de acceso a ese mar sin fondo constituido por el signo, su dinámica y funcionamiento.

La obra se divide en ocho partes. La primera de ellas aborda los antecedentes griegos y medievales de la semiótica, la cual no se ciñe a las teorías específicas que estudian el signo lingüístico o de cualquier otro tipo, sino que atiende al *estudio del signo en general*. Las doctrinas generales del signo y, por ello, las propiamente semióticas, no son abundantes en la historia, pero existen desde la época griega. Como resulta evidente, Platón y Aristóteles son los precursores y, posteriormente, sobresalen los estoicos como los primeros en presentar una semiótica ampliada, con características propias, de la cual el signo lingüístico es sólo una parte.

De los tratadistas medievales, San Agustín se destaca por elaborar una teoría general del signo en el marco de una preocupación más profunda vinculada con el problema de la enseñanza. Roger Bacon y Ockham criticarán la teoría de Agustín por considerarla incompleta puesto que no incluye el signo intelectivo inmaterial, esto es, el concepto. Asimismo, junto con Juan Duns Escoto, serán los tres autores que presentarán una reflexión de proporciones considerables en torno del signo.

La segunda parte está dedicada a Tomás de Aquino, uno de los filósofos —en opinión del autor— más cuidadosos y atentos con la semiótica y la filosofía del lenguaje, y en quien confluyen distintas tradiciones. Como en el resto de su obra, el Aquinate toma principalmente elementos de la tradición grecomedieval y los supera. En cuanto al signo como tal, se dirige más allá del estudio del signo sensible, continuando en la línea del *verbum* agustiniano. Acepta la visión del signo lingüístico como arbitrario, sostenida por el Estagirita y recoge varias propuestas que se venían gestando en la Edad Media a través de los *modistae* o teóricos de los *modi dicendi*, que eran los lingüistas y filósofos que reflexionaban acerca de la gramática, y también los que se hallaban en los teóricos de las *proprietas terminorum*, que eran los que estudiaban el lenguaje a partir de la lógica.

El siguiente apartado analiza las doctrinas semiótico-lingüísticas y el lenguaje perfecto en Raimundo Lulio, que requería para su realización del instrumento adecuado, que era el *arte lógica combinatoria* en la pretensión de que a través de ella se obtuvieran los conocimientos necesarios y se demostrara todo lo que se quisiera a través de operaciones combinatorias. Además, este enigmático autor es considerado uno de los antecesores de la lógica matemática.

La cuarta parte estudia el signo y la semiótica en el siglo de oro español. En opinión del autor, esta parte halla su justificación en virtud de que en los filósofos ibéricos escolásticos se encuentra *corpus* semiótico orgánico expresado en sus tratados y textos de lógica. En esta línea, se pasa revista a las propuestas de Domingo de Soto, Pedro de Fonseca, Domingo Báñez, Francisco de Araujo, Juan de Santo Tomás y Cosme de Lerma.

La quinta parte aborda el análisis del signo en el México colonial durante los siglos XVI y XVIII. Alonso de la Vera Cruz es pionero de estos estudios en México. Tomás de Mercado desarrolla un tratado más extenso y completo en el que dedica abundantes y profundas disquisiciones referidas al signo lingüístico. Finalmente, a través de la labor de Vicente de Aragón, se comprueba también el puesto relevante que se le dio a la enseñanza y al cultivo de la filosofía escolástica en el México de la Colonia.

Con el siguiente apartado nos introducimos en la filosofía moderna. Se describen y analizan los principales aportes semióticos presentes en los escritos de Locke, Leibniz, Peirce y Morris. El dominico mexicano afirma que, después del renacimiento producido entre los siglos XVI y XVII, en la filosofía moderna el estudio de los signos decae sensiblemente. En efecto, la modernidad presentó un interés de mayor orientación epistemológica; no obstante se puede encontrar en este período algunos grandes propulsores que realizaron contribuciones significativas a la semiótica.

La séptima parte está dedicada a Frege, Russell y Wittgenstein, es decir, a la visión analítica del lenguaje. La filosofía analítica desarrolla inicialmente la sintaxis y la semántica, sin embargo, en sus desarrollos más recientes le dedica un espacio cada vez más destacado a la pragmática, en la convicción de que es la dimensión de la semiótica más compleja y abarcadora.

La octava y última parte estudia la línea estructuralista, a través de los aportes de sus nombres más relevantes: Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Umberto Eco y Jacques Derrida. En efecto, la semiología europea, partiendo de la lingüística y tomando como modelo el estudio del lenguaje, aplicó los conceptos lingüísticos a los sistemas de signos no lingüísticos y fue así como logró notables desarrollos. Posteriormente, esta línea adoptó el nombre de semiótica para ofrecer una mayor uniformidad entre los estudiosos del signo, lo cual implicó también la asunción de elementos de la corriente iniciada por Peirce. Este intento de conjunción se observa en Eco, quien manifiesta un amplio conocimiento de la línea peirceana, además de su reconocida formación en el estructuralismo continental.

La conclusión de los últimos capítulos le permite al autor afirmar que la semiótica contemporánea continúa avanzando en dos vertientes, la pragmatista y la analítica, las cuales se retroalimentan e influyen mutuamente.

A modo de comentario final, podemos señalar que la obra ofrece de modo breve, y asequible también al lector no especializado, un marco ge-

neral de la historia y de los principales aportes de los más destacados autores de esta rama de investigación científica.

Mario Silar

BOROBIA, Juan y otros (eds.): *Idea cristiana del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2002, 447 pp.

El reciente libro *Idea cristiana del hombre* es señero para el pensamiento cristiano actual, cuyo estudio está en auge[1]. Recopila las 7 ponencias y 19 comunicaciones del III *Simposio Internacional de Fe Cristiana y Cultura Contemporánea* promovido por el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, y se divide en dos partes: a) *La medida del hombre* (4 ponencias y 11 comunicaciones), y b) *El desafío ante el mundo* (3 ponencias y 8 comunicaciones). A esas partes precede una sucinta *Introducción* de M. Lluch, Director de dicho Instituto, y sigue un *Indice de Autores* citados en el volumen. El fin de la obra busca la revitalización filosófico–teológica de la antropología cristiana.

Tras su lectura es pertinente ofrecer a consideración al lector la siguiente tesis: "las diversas antropologías cristianas son jerarquizables, es decir, son más o menos elevadas (verdaderas) según su *método* y *tema*". 1) El nivel inferior metódico es el de la *razón*. Con ésta se puede estudiar de menos a más: la parte *corpórea* de la naturaleza humana; las *manifestaciones* humanas; la *historia de la filosofía*, etc. 2) Superior a él es el conocer propio del *hábito de la sindéresis*, que permite conocer la parte inorgánica de la naturaleza humana (inteligencia y voluntad) y su crecimiento. El enfoque de este nivel es de *teoría del conocimiento* y *ética*. Conocer superior a ellos es que permite el *hábito de los primeros principios*. Su enfoque es *metafísico*. Más elevado es el que permite el *hábito de sabiduría*, que alcanza a la intimidad humana. El nivel superior es la elevación propia de la *fe sobrenatural*. A continuación se intenta exponer

1. Sirva de ejemplo: A. VARIOS, *Identità cristiana e filosofia*, Torino, Rosenberg y y Sellier, 2002.

un esbozo de esa jerarquía, de menos a más, tomando pie para ello de los diversos artículos de que se compone el libro que se describe.

1) *Método racional*. Se pueden distinguir en él varios enfoques: a) *Enfoque corpóreo* (biológico–filosófico). A esta perspectiva responden los siguientes trabajos del mencionado libro: "El organismo inteligente: malentendidos en torno a una paradoja" de José Ignacio Murillo, y "La indeterminación de los fenómenos mentales. Una hipótesis acerca de la relación pensamiento y cerebro humano" de Natalia López Moratalla, ambos enmarcados dentro del actual debate que ha venido a llamarse *problema mente y cerebro*. b) *Enfoque manifestativo*. Suele tener dos orientaciones: uno *sistémico*, en el que se intentan aunar diversas manifestaciones humanas: *laboral, sociocultural, económico*, etc. Dentro de este apartado se pueden encuadrar los siguientes artículos del libro: "¿El trabajo es la corrupción o la perfección del ser humano?" de Richart Schenk, "El problema sociopolítico del cristianismo actual", de Rafael Alvira, "El hombre donal y la demografía" de José Antonio García Durán, "Humanismo cristiano en dirección de empresas: objeciones y respuestas" de Domenech Melé, y "Relativismo y fundamentalismo, una perspectiva antropológica" de Fernando Miguens. Otro *fenomenológico*. En este marco es representativo el estudio de Francesco Botturi: "Escisión de la experiencia e identidad antropológica". También son en cierto modo fenomenológicos los estudios de las antropologías de los fenomenólogos clásicos: el artículo de Alberto León, "Von Hildebrand: hacia una ética fenomenológica más cristiana y realista", y más literario que fenomenológico es el trabajo de Javier Aranguren: "Marisa Madieri y la paciente espera. Vida activa, vida contemplativa". c) Enfoque *histórico–filosófico*. Son de este estilo los cuatro estudios sobre la antropología de cuatro pensadores relevantes del s. XX: Marcel, Nedoncelle, Mouroux y Soloviev. Julia Urabayen, trabaja la antropología de Gabriel Marcel en "El carácter ontológico y ético de la libertad en la filosofía de Gabriel Marcel". José Angel García Cuadrado considera en "Fidelidad, libertad y tiempo. Nota sobre la filosofía personalista de M. Nédoncelle" las claves de una antropología cristiana según tal filósofo. Juan Alonso, en "Sentido cristiano del mundo: la persona y el mundo desde la perspectiva personalista de Jean Mouroux", resume la concepción del mundo y de la persona de este célebre teólogo. Por su parte, Marcela García, en su trabajo "Vladimir

Soloviev y la *divinohumanidad*" resume la antropología del que pasa por ser el mejor pensador ruso de los últimos tiempos.

2) *Método del hábito de la sindéresis*. Su enfoque puede ser de *teoría del onocimiento* o *ética*. El segundo suele admitir dos modalidades: el *ético–filosófico*, y el *ético–teológico*. "Acerca de la solidaridad humana. La asimetría de la relación entre las personas" de Paul Sabuy es ético, y "Vivir a lo grande. La necesidad vital de la grandeza de ánimo" de Juan Ignacio Manglano es ético-vitalista. El escrito "La sabiduría y la vida humana: lo natural y lo sobrenatural", de Lawrence Dewan es ético, pero su fundamentación es teológica.

3) *Método del hábito de los primeros principios*. Su enfoque es *metafísico*. En esta obra podemos encontrar los siguientes trabajos en esta línea: "Dignidad humana: dimensiones y fuentes de la persona humana" de Josef Seifert, y "Antropología personalista subyacente en la Biblia" de Joaquín Ferrer Arellano. Esos estudios atienden al *acto de ser* humano, pero lo estudian como un *fundamento*.

4) *Método del hábito de sabiduría*. Su enfoque es *trascendental*. Según esto, la antropología no es una *metafísica de* la persona (es decir, una metafísica regional), sino un saber superior. A "antropología" se añade "trascendental" para distinguirla de la *antropología filosófica* tradicional, porque, a distinción de los planteamientos filosóficos precedentes, los siguientes estudios no se centran en la *naturaleza* humana (parte corpórea e incorpórea), tanto en estado nativo como en estado activado o desarrollado (ético, gnoseológico...), a lo que se puede llamar *esencia* humana. Tampoco se ciñe a los productos humanos, como lo hace la *antropología cultural*. Sino que se centra en los radicales del *acto de ser personal*, rasgos peculiares de la persona. Esta obra contiene tres estudios con este planteamiento[2], aunque en el tercero se añade el punto de vista teológico. Uno de ellos es el de Lluís Clavell "El hombre como ser libre". Otro, el de Salvador Piá "El carácter filial de la co-existencia humana", y el tercero es mi trabajo "Un programa distinto de `idea´ cristiana del hombre".

2. Ese planteamiento ha sido descubierto y tematizado por POLO, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 1999.

5) *Método de la fe sobrenatural*. Enfoque *teológico*. Puede ser, a su vez: a) de teología *bíblica*, como los estudios en esta obra de Claudio Basevi "Líneas fundamentales de la antropología en San Pablo" y Miguel Lluch "Adán o Cristo. El fundamento de la antropología cristiana". El primero analiza el significado de los términos bíblicos. El segundo advierte que sin la elevación en orden a Cristo no se entiende la naturaleza humana, es decir, que el fin (y por tanto la comprensión) del hombre creado, es su elevación sobrenatural. Quedarse en la sola naturaleza es, pues, un reduccionismo que no explica al hombre sino a medias. b) De *teología dogmática*. Representativos trabajos en esta obra son el de Juan Borobia "Identidad objetiva del cristiano y conciencia subjetiva", y el de Eduardo Terrasa "La llamada de Dios como constituyente del ser de la persona. Llamada desde el final y a través de la historia, llamada interior y llamada exterior". La clave de ambos estriba en que ponen el acento de la comprensión humana en lo teológico, precisamente porque para ellos lo filosófico es una explicación deficiente.

Juan Fernando Sellés

CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael: *Kant y la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2004, 285 pp.

El pensamiento ilustrado pasa hoy día por una profunda crisis de identidad. Fue pacíficamente aceptada la mención a la ilustración en el borrador del preámbulo de la futura constitución europea como uno de los rasgos inconfundibles de nuestra vigente identidad cultural, a diferencia de lo que ocurrió con la referencia al cristianismo, a pesar de que al final ambas referencias se han suprimido. La ilustración resaltó a este respecto la autonomía humana en la ordenación de los más diferentes ámbitos del *mundo de la vida*, asignándose a sí misma un marcado carácter *dialéctico*, y otorgando a estos procesos de progresiva racionalización rasgos ambivalentes e incluso contraproducentes, configurándose como un elemento esencial de la cultura europea, a pesar de sus pretensiones con frecuencia abusivas. A este respecto el pensamiento *postmoderno* se ha complacido

con frecuencia en prolongar estos múltiples procesos de revisión ya iniciados por el propio Kant, aunque sin sacar la conclusión esperada.

Para Rafael Corazón, por su parte, el carácter ambivalente de las propuestas ilustradas se debe en gran parte a la ruptura deliberada que primero Descartes y después el propio Kant provocaron respecto del pensamiento clásico, abandonando por inservibles un conjunto de elementos que a la larga hubieran podido ser muy útiles, a fin de lograr encauzar el proceso dialéctico que entonces se desencadenó. Para Kant el pensamiento debe comenzar de cero, sin admitir presupuestos previos o 'a priori', que no puedan ser criticados. En cambio para Aristóteles 'se piensa y a la vez se ha pensado', para dar a entender la imposibilidad de un inicio absoluto al modo propuesto por la filosofía trascendental kantiana.

Para justificar estas conclusiones críticas la monografía se divide en siete apartados: 1) *El pensamiento moderno y la Ilustración* donde se reconstruyen las raíces culturales de la filosofía crítica a partir especialmente de Descartes; 2) *Características del pensamiento ilustrado* donde se analiza el diagnóstico que el propio Kant formuló de su propia época, con los rasgos ambivalentes que ya se han señalado; 3) *Los intereses de la razón*, localiza el núcleo central del proyecto programático ilustrado; 4) *Los límites del conocimiento. La crítica de la razón pura*, comprueba el indiscriminado rechazo de toda la tradición filosófica anterior; 5) *La moral autónoma. La crítica de la razón práctica*, justifica la legitimación de un nuevo orden racional ilustrado, a pesar de carecer de una antropología adecuada; 6) *La crítica del juicio. El 'sistema' de la razón pura*, analiza la compleja irrupción de la filosofía crítica en la ordenación de las diversas esferas *del mundo vital*, a pesar de su propias carencias internas; 7) *El sistema kantiano y la racionalidad moderna. La antropología 'ilustrada' de Kant*, analiza el legado kantiano en la filosofía posterior.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda Kant sigue siendo hoy día el mejor espejo donde se sigue mirando el pensamiento contemporáneo, por más que la *postmodernidad* pretende haberlo superado, cuando en realidad lo ha radicalizado aún más. A este respecto cabe preguntarse: ¿Cómo se puede prolongar el pensamiento kantiano hoy día, a la vez que se lleva a cabo una recuperación de los elementos válidos del pensa-

miento clásico, sin por otra parte caer en los excesos tan frecuentes de la postmodernidad pasada y presente? Pienso que este es el gran interrogante que el propio Kant dejó abierto, y del que ahora se nos ofrece una exposición muy clarividente.

Carlos Ortiz de Landázuri

FERNÁNDEZ, José Luis; SOTO, Mª Jesús: *Historia de la Filosofía Moderna*, Eunsa, Pamplona 2004, 350 pp.

Este libro aborda el pensamiento moderno desde la reforma protestante y el renacimiento, hasta la muerte de Hegel. La original temática de este período es presentada con claridad y profundidad en la figura de los representantes principales de las diversas corrientes que lo componen. Así, el racionalismo, el empirismo y la ilustración son estudiados desde la perspectiva del representacionismo moderno. Por su parte, el trascendentalismo kantiano es explicado tanto en sus tesis principales como desde el relieve que ha tenido para la configuración del idealismo alemán. Tratándose, propiamente, de un libro de texto, esta nueva historia de la filosofía moderna aporta las claves para la comprensión de la modernidad filosófica en sus doctrinas más significativas. Proporciona además de un modo concluyente las bases para entender el surgimiento de lo que se denomina la etapa contemporánea del filosofar.

La primera parte de la obra —a cargo de M. J. Soto— trata el renacimiento desde su carácter de precedente para la filosofía propiamente moderna. El nominalismo, el humanismo, el renacimiento y el surgimiento de las ciencias experimentales son explicados en aquellas tesis que encuentran su continuidad en la filosofía posterior. La modernidad, pensada desde el renacimiento, "aspira a una libertad que presida tanto la acción como el saber humanos, apropiando entonces para sí el carácter de la finitud, y ello frente a la índole de dependencia y filiación que poseía la libertad humana en la tradición heredada" (p. 19). Haciendo más hincapié en la corriente neoplatónica del renacimiento —M. Ficino, N. Cusa y

G. Bruno—, la autora no olvida el movimiento escolástico que surge también en esta época y que tiene un nombre dominante en Francisco Suárez.

El racionalismo y el empirismo —a cargo de J. L. Fernández— son tratados desde la tesis de la concepción representacionista del conocimiento, "porque en ambos casos lo que se conoce siempre son las ideas, entendiendo estas no a la manera clásica, como un signo formal, sino instrumental" (p. 14). Desde esa tesis son explicados los sistemas racionalistas de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, así como los empiristas de Locke, Berkeley y Hume. Destaca en estas explicaciones la profundización en los problemas característicos del nuevo pensar: la sustancia, la causalidad, las demostraciones de la existencia de Dios y la libertad humana.

J. L. Fernández ha dedicado varios libros y artículos al estudio monográfico de cada uno de los autores explicados en este manual, de tal modo que la claridad en la exposición recoge a la vez los frutos de una investigación más amplia y actualizada. De este modo, cuestiones tan complejas como la *res cogitans* cartesiana y la existencia de las cosas materiales en Descartes, la naturaleza del conocimiento en Malebranche, las nociones de causa y sustancia en Spinoza o la monadología leibniziana, quedan expuestas desde un amplio conocimiento de los textos originales. El problema del conocimiento es abordado con la misma profundidad en el ámbito del empirismo.

J. L. Fernández concluye su exposición con una introducción al período ilustrado. Explica bien el concepto de razón ilustrada frente a la noción de razón empleada en la filosofía del siglo XVII.

La explicación del trascendentalismo kantiano y del idealismo alemán —por parte de M. J. Soto— aclara de modo pormenorizado cómo se opera el paso del sujeto trascendental al sujeto absoluto; y expone cómo este último se erige en principio del filosofar.

Fruto de la investigación y de la docencia de sus autores, esta obra sobre la historia de la filosofía moderna se encuentra plenamente actualizada en lo que se refiere al uso de las fuentes y al conocimiento de las corrientes interpretativas más usuales de los pensadores que en ella son tratados. Ciertamente, se echan en falta algunos capítulos sobre otros filósofos que integran el período del filosofar que se expone aquí; no obs-

tante, la selección se ha realizado en aras de la profundización de los autores tratados.

Julia Urabayen

HANNA, Robert: *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2001, 312 pp.

Recientemente Robert Hanna ha revisado los orígenes kantianos del método analítico en una obra: *Kant y la fundamentación de la filosofía analítica*. En efecto, ahora se comprueba como la prioridad otorgada por Wittgenstein y la filosofía analítica posterior a la justificación del *significado* de las palabras es comparable a la que Kant otorgó al problema *modal* de la justificación de la *validez* de las representaciones. Paralelismo que ahora se extrapola a la prioridad que Frege o Russel otorgaron al análisis previo de diversos elementos de la aritmética o de la geometría, como requisito previo para la justificación de cualquier conclusión lingüística. Se reconoce así la raíz común kantiana de todo este tipo de planteamientos analíticos, a través de un proceso que en su opinión ha tenido tres pasos: 1) el *análisis logicista* de Frege, Moore y Russell; 2) el *análisis lingüístico* de Wittgenstein y Carnap; y 3) el *análisis estrictamente científico* de Quine, que habría logrado justificar el carácter autoreferencial, inconmensurable y holista, que el uso estrictamente naturalista del método analítico se debe asignar a sí mismo, frente a las dependencias del lenguaje ordinario que aún mantiene el análisis lingüístico en el último Wittgenstein.

Según Robert Hanna, en las dos primeras fases del proceso se originaron un gran número de paradojas y sinsentidos cuando se trataron de justificar las nociones básicas del análisis, como ocurrió con su pretensión de definir el sentido y el sinsentido, lo válido y lo invalido, lo verdadero y de lo falso, lo a priori y lo a posteriori, lo sintético y lo analítico. Sin embargo no ocurrió así con la *metafísica descriptiva* de Strawson y el *análisis científico* de Quine. En efecto, la *metafísica descriptiva* de Strawson puso de manifiesto la necesidad por parte del análisis filosóficos de un

tipo de prueba deductiva capaz de justificar la *validez transcendental* otorgada a sus respectivos presupuestos semióticos, ya fueran de tipo lógico, lingüístico o meramente semánticos, a fin de eludir la posterior aparición de paradojas y sinsentidos aún más perniciosos. Por otro lado, Quine justificó la necesidad de unos *compromisos ontológicos* de tipo naturalista que devolvieran al análisis la confianza que había perdido en sus propios presupuestos de tipo semiótico, a fin de lograr una justificación del carácter *autoreferencial*, *inconmensurable* y *holista* de cualquier tipo de lenguaje acerca del mundo entorno. Sólo así se logrará devolver a los juicios sintéticos 'a priori' el papel que Kant debería haberles asignado de lograr una efectiva *naturalización de la razón* y una *eficaz racionalización de la naturaleza*, parafraseando el famoso dicho hegeliano y en este caso también marxiano. Sin embargo también hay que advertir que Hanna consigue esto a un precio: reducir el ámbito de lo real a aquello que puede ser accesible por un análisis estrictamente *científico*, renunciando a cualquier posible descripción del ancho campo del *mundo de la vida* que vaya más allá de estos criterios, cuando este último parece un presupuesto más básico y decisivo, salvo que acepte un punto de partida en sí mismo reduccionista.

Carlos Ortiz de Landázuri

HILDEBRAND, Dietrich y Alice von: *Actitudes morales fundamentales*, Ediciones Palabra, Madrid, 2003, 187 pp.

La presente obra nos ofrece nueve capítulos que son nueve actitudes morales fundamentales para *el arte de vivir* bien. Se trata de una síntesis de su obra mayor: *Ética*, de la editorial Encuentro, Madrid 1983.

Es ésta una síntesis accesible por su sencillez para el lector que quiera profundizar en el mundo de los valores morales.

Los autores presentan nueve valores principales para el actuar de hoy. Son valores que, precisamente por su ausencia, son necesarios para reconstruir la sociedad, empezando por la persona. Por eso, solo la persona es capaz de portar valores morales.

El primer valor que analiza es el de la reverencia, y no es el primero por azar, sino porque según los von Hildebrand la reverencia nos abre al mundo de los valores. En otra obra de Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhalttungen* (*Santidad y Virtud en el Mundo*), dice que el respeto es "*(...) aquella actitud fundamental que también puede ser llamada madre de toda vida moral, porque en él adopta el hombre primordialmente ante el mundo una actitud de apertura que le hace ver los valores*". Ahora ya no habla de respeto sino de reverencia, al cual añade una nota algo más solemne que la del respeto. La profundidad de la persona, su madurez queda excluida si no se es reverente (p.28).

El segundo valor que estudia es la fidelidad. La fidelidad consiste en dar una respuesta adecuada y permanente ante los valores objetivos e importantes en sí mismos. De lo contrario, es decir, una respuesta que no es permanente ante un valor objetivamente importante es una respuesta inmadura, y es inmadura porque ha sido, en definitiva, una respuesta irreverente. La fidelidad es lo que da firmeza ante las dificultades y las pruebas de cualesquiera de nuestros compromisos (p. 38-39). Además sólo la persona fiel puede generar confianza. Por el contrario, ¿es posible que una persona permanentemente inconstante inspire confianza?

El tercer valor moral fundamental es la responsabilidad. Sólo la persona que tiene sentido de responsabilidad "*puede apreciar debidamente el impacto de las exigencias del mundo de los valores*" (p. 48-49). Ser responsable es caer en la cuenta de que se debe rendir cuentas a Alguien que está por encima, es dar respuestas adecuadas a eso que se ha recibido (dones). La persona irresponsable juega con sus propias normas-con su vida, la responsable juega con las normas de la vida. Se trata pues de responder con reverencia y fidelidad a lo que la vida nos ofrece.

El cuarto valor es la veracidad. En este capítulo los von Hildebrand se centran más en la persona falaz que en la veraz para ver con nitidez la consistencia de este valor. En efecto, el alma mentirosa es irreverente, infiel e irresponsable. ¿Quién puede confiar en alguien que es mentiroso? Sobre la mentira no se puede edificar más que más mentiras. El falaz considera la realidad únicamente bajo su propio arbitrio, capricho o antojo. Vive en un continuo simulacro del que no puede salir porque no lo puede ni lo quiere reconocer. Son las personas que se comportan como *fantasmas sin substancia* (p. 65).

El quinto valor es la bondad, y la define como "*el verdadero núcleo de todo el reino de los valores morales (...) no hay ninguno que encarne más completamente el mundo moral que la bondad*" (p. 75). Parece obvio que este sea un valor moral y fundamental, pues la persona bondadosa quiere siempre el bien suyo y del otro. Por eso está siempre dispuesta a echar una mano, no soslaya los problemas, da su tiempo con generosidad, es capaz de olvidarse de sí enteramente, es compasiva, perdona y, por ende, se le perdona más. Se podría decir, de alguna manera, que la bondad es fin. En contra de algunos filósofos demasiado racionalistas, pienso, y supongo que Hildebrand también, que *la bondad es más que sabiduría*, como sostiene Edith Stein.

A partir de este capítulo se comienza a hablar de temas que no tienen que comportar una jerarquía como hasta ahora. El capítulo VI es un estudio de la comunión, en contra de cualquier vida que apueste por un solipsismo carente de todo sentido.

En el capítulo VII se discurre sobre la esperanza. La esperanza confirma la inmortalidad del alma, o, sin inmortalidad la muerte sería algo definitivo. Una vida sujeta al placer es una vida trágica, pues el placer es esencialmente efímero y choca con la sed de eternidad propia del hombre. Por el contrario, "*Nuestro esperar que está fundado en el Dios vivo, según la expresión de San Agustín, el Dios que se nos ha revelado en Cristo. Lejos de toda ilusión, plenamente consciente de la tragedia de la muerte, el verdadero cristiano mantiene sus ojos fijos en la realidad última, sobrenatural, que da a todo el universo su sentido propio*" (p. 140).

En el penúltimo capítulo nos habla de la virtud hoy. Se trata aquí de ver que existe una virtud capaz de revolucionar la vida moral ausente hoy en muchos aspectos. Hay un papel decisivo en la virtud de la humildad, su importancia "*es tal que transforma toda la moral, empapa a todas las otras virtudes y concede a cada una de ellas un valor incomparable. (...) Solo con la humildad como fundamento pueden las otras virtudes desplegar su belleza: la humildad da un tono absolutamente nuevo a todo el ethos de una persona, la eleva de una manera misteriosa, le confiere una sublime libertad interior y derriba los muros que le aprisionaban*" (p. 161-162).

Por último, nos habla del corazón humano. Sin duda, y comparto el gusto de Aurelio Ansaldo en el prólogo, es el capítulo más brillante. Se ve

en este apartado la síntesis de la primera parte de *The Heart* (El corazón). El colofón del libro es un análisis de los distintos niveles de la esfera de la afectividad. El corazón es el *ubi* donde se dan las respuestas afectivas a lo importante en sí mismo, al valor. Para Hildebrand "*(...) el corazón constituye el yo real de la persona más que su intelecto o su voluntad*" (*El corazón*, p.133). Y no puede ser de otra manera, pues la felicidad, que es el objetivo principal de todo hombre, "*tiene su lugar en la esfera afectiva, sea cual sea su fuente y su naturaleza específica, puesto que el único modo de experimentar la felicidad es sentirla.* (...) *El conocimiento sólo podría ser la fuente de la felicidad, pero la felicidad misma, por su propia naturaleza tiene que quedarse en una experiencia afectiva. Una felicidad "pensada" o "querida" no es felicidad; se convierte en una palabra sin significado si la separamos del sentimiento, la única forma de experiencia en la que puede ser vivida de modo consciente*" (*El corazón*, p. 23).

Alberto Sánchez León

KANT, I.: *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Walford, D; Meerbite, R. (eds.); Cambridge University, Cambridge, 2003, 543 pp.

KANT, I.: *Theoretical Philosophy after 1781*, Allison, H.; Heath, P. (eds.); Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 530 pp.

KANT, I.: *Critique of the Power of Judgment*, Guyer, P. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 415 pp.

En los tres casos se trata de una reedición de obras seleccionadas de Kant llevadas a cabo por la Cambridge University Press en catorce volúmenes coincidiendo con su bicentenario y que abarcará lo más representativo de su trayectoria intelectual, incluido el *Opus Postumum* y otros manuscritos inéditos publicados más recientemente. Se trata de un autor canónico de la cultura occidental, con una evolución intelectual muy conocida, y que no necesita presentaciones. Sin embargo su producción intelectual fue muy dispersa y muy distintamente valorada, según la época y los temas que trate. De ahí que uno de los principales méritos de la edición sea la agrupación por períodos cerrados de su trayectoria inte-

lectual, tratando de dar una visión completa, accesible, bien organizada, junto a una traducción revisada. Se ha procurado hacer compatible el respeto a la literalidad del texto con su legibilidad, respetando el largo hilo discursivo del párrafo kantiano, sin cortarlo innecesariamente más de lo debido por puras exigencias argumentales. También se han separado con la mayor claridad posible las notas del propio autor, de las glosas de los comentaristas o de los traductores actuales. Se trata de lograr una traducción estándar en lengua inglesa, siguiendo a su vez la edición estándar alemana de la Academia Prusiana, y seguramente acabará teniendo un gran impacto en las posteriores traducciones a las demás lenguas. Con este fin se ha recurrido a los más renombrados especialistas ingleses en Kant de la segunda mitad del siglo XX. La traducción nace con voluntad de permanencia, a pesar de las modas tan cambiantes a este respecto, como ahora afirman Paul Guyer y Allen W. Wood, directores del proyecto.

Por ejemplo, el primer volumen dedicado a *La filosofía teórica 1755-1770*, recoge quince años de los veinticinco que abarcan su período precrítico y once obras de las veinticuatro que escribió. Por su parte el volumen dedicado a *La Filosofía teorética posterior a 1781*, recoge obras escritas entre 1783 y 1796 dedicadas a popularizar *La crítica de la Razón Pura* de 1781. En este caso se recogen sólo siete de las numerosas publicaciones de este período, tratando de agruparlas en razón de su contribución a la elaboración de una filosofía transcendental, repartiendo el resto entre otros volúmenes. En las primeras obras aparece más claramente la preocupación por la correcta recepción de la primera edición de la crítica, mientras que la últimas obras de este período son más claramente autocríticas respecto a su anteriores posiciones. El volumen dedicado a la *Critica de la capacidad de juzgar*, cierra el ciclo de sus tres grandes Críticas, junto a la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, de 1781, 1788 y 1790 respectivamente, aunque al parecer no respondió a un proyecto premeditado. A este respecto el editor localiza los principales antecedentes doxográficos que a su vez motivaron esta inesperada prolongación de la filosofía transcendental, que para el propio Kant fue una sorpresa. La nueva edición se presenta así como una edición estándar y con una voluntad de permanencia muy clara, aunque posible-

mente pocas filosofías han dado tantas sorpresas a sus propios cultivadores, y aquí también habría que incluir sus traducciones.

Carlos Ortiz de Landázuri

KANT, I.; MOHR, G. (Hg.); *Theoretische Philosopie. Texte und Kommentar. Band 1: Kritik der reinen Vernunft, Band 2: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufreten können Welches sind die Wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, Band 3: Kommentar Kants Grundlegung der kritischen Philosophie von Georg Mohr*, Suhkamp, Frankfurt, 2004, 827, 304, 736 pp.

Georg Mohr introduce en esta nueva edición de la Crítica de la Razón Pura algunas mejoras sustanciales respecto de la anterior edición de Wilhelm Weischedelel, en las obras completas de Kant de 1956, también de Suhrkamp. En ambos casos se recogieron las dos ediciones de 1781 y de 1787, o los llamados códigos A y B, pero la versión actual se hace eco de una necesidad imperiosa entre los eruditos y separa cuidadosamente ambas ediciones, indicando en cada momento la correspondencia exacta con el código original. Por su parte, la edición de Georg Mohr forma parte de un proyecto de recuperación de la Filosofía teórica kantiana. Por eso dedica un segundo volumen a otras dos obras: Los prolegómenos a una metafísica futura de 1783 (que se publicó de modo póstumo en 1804) y Los progresos reales de la metafísica de 1791, así como un conjunto de hojas sueltas y no fechadas sobre Los progresos de la metafísica. La colección se completa con un tercer volumen con los comentarios de George Mohr a la fundamentación de la filosofía crítica de Kant propuesta en estas tres obras.

A este respecto Georg Mohr lleva a cabo un comentario muy exhaustivo de estas tres obras kantianas con un propósito muy definido: poner de manifiesto el nuevo fundamento reivindicado por la filosofía crítica como punto de partida común a toda forma de saber. Para ello Kant reivindicó una compleja arquitetectónica de pretensiones claramente transcendentalistas cuyo objetivo último fue justificar las peculiares relaciones 'a

priori' que el sujeto establece con los demás sujetos y con el propio mundo físico al que por necesidad ambos se remiten. Sólo así fue posible evitar el uso dogmático de los primeros principios metafísicos defendidos por la filosofía clásica, a la vez que se pudieron superar las numerosas objeciones formuladas por un escepticismo cada vez más autocrítico. Precisamente en estas tres obras ahora comentadas se produjo una creciente ruptura con el modo clásico de abordar estos problemas, sin que desde entonces las propuestas de Kant hayan perdido actualidad.

Se sigue a este respecto una estrategia muy definida. A través de los comentarios generales de cada obra en particular se reconstruye el proyecto unitario de la filosofía crítica o transcendental kantiana. Pero a través del comentario de algunos pasajes en particular se da noticia tanto de sus precedentes y de los posibles debates que provocaron, justificando así algunos tecnicismos complementarios inherentes a este tipo de proyectos. Mediante este doble procedimiento se trata de mostrar la fuerte coherencia del sistema kantiano, tanto por lo que respecta al proyecto en sí, como al uso que con posterioridad cada tradición de pensamiento hizo de cada uno de los elementos heurísticos analizados. Se configuró así una escuela filosófica cuya doctrina terminó afectando por igual a los hermenéuticos y a los analíticos, como la propia evolución interna de este tipo de comentarios acabaría demostrando. Se otorga así a la filosofía teórica kantiana una cierta inmunidad respecto de la vulnerabilidad del resto de su filosofía, en la medida que demostró una gran versatilidad para hacerse presente en las demás tradiciones de pensamiento, consiguiendo salir fortalecida de las numerosas críticas que le formularon. Pero justo por ello también cabría preguntarse: ¿Realmente este aparente concordismo entre las mas dispares tradiciones de pensamiento contemporáneo refleja lo que efectivamente sucedió en la historia de la filosofía con el kantismo, o este concordismo es consecuencia más bien del retorno indiscriminado hacia los planteamientos kantianos que hoy día sigue teniendo lugar, sin que tampoco haya razones proporcionadas para ello?

Carlos Ortiz de Landázuri

PEÑA VIAL, Jorge: *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, 342 pp.

En esta cuidada y muy bien documentada obra, marcada por las constantes referencias a la literatura y la filosofía, Jorge Peña trata de defender la tesis de que el tiempo se hace tiempo humano al articularse narrativamente; es decir, se propone destacar el carácter narrativo de la existencia humana, tanto en la versión de la narración histórica como en la del relato ficticio, ya que ambas dotan de un carácter inteligible a la diversidad y unifican la pluralidad de los sucesos gracias a una razón teleológica, pues "tanto el arte de narrar como el de seguir una historia requiere tanto captar conjuntamente acontecimientos sucesivos como extraer una configuración a partir de la sucesión" (p. 22).

Es más, según el autor, mediante la narración no sólo se obtiene una racionalidad de la historia, sino que se constituye la identidad humana. La narración, las construcciones imaginativas, iluminan la realidad porque tiene la consistencia de lo real y, por ello, influyen en nuestra vida, las hacemos nuestras. La literatura no es sólo estética es también ética: guía de la vida humana.

A la exposición y defensa de la tesis central, la estrecha unión de la temporalidad y la narración, dedica la primera parte del libro titulada "Temporalidad y filosofías de la narración". A lo largo de 20 capítulos estudia la constitución de la trama desde las ideas aristotélicas de construcción de la trama o *mythos* y de actividad mimética de la acción o mímesis, reflexiona sobre lo que los pensadores (Ricoeur, MacIntyre, Arendt, Taylor y Nussbaum) han dicho sobre la filosofía de la narración, teniendo en cuenta lo que los teóricos de la historia (Mink y White) y la literatura (Magris y Steiner) han aportado a este tema. En este apartado es especialmente importante la disputa sobre si la unidad y el sentido forman parte de la realidad o son introducidas por el narrador para unificar una realidad marcada por la fragmentación y falta de fines.

Según Peña Vial, frente a las posturas contemporáneas que nacen de Mallarmé y Rimbau, hay que sostener que en la vida práctica no pueden faltar los fines ni la vivencia de la vida como una totalidad que es iluminada desde el fin (pp. 68-74). En este punto concreto, el autor se enfrenta a la postura de Rorty y, apoyándose en MacIntyre, mantiene que con la

narración se busca la verdad, por lo que las narraciones tienen una clara relevancia en la educación moral y en la configuración de la propia identidad. Ahora bien, es necesario destacar que esto sucede sólo con las narraciones estructurales, que son la fuente del sentido, porque son las que cuentan los actos de libertad radical en torno a los cuales se articula toda vida y toda narración, que están profundamente vinculadas.

Al estudio del sentido de la narración y de sus dimensiones, tanto la estructural como la referencial, así como al valor y realidad de lo imaginario, le dedica la segunda parte, titulada "Precisiones en la selva de la dicción, la narración y la imaginación", en la que se enfrenta directamente con los pensadores deconstructivistas y pragmatistas. Este apartado trata de esbozar una ruta por la que transitar a través de este complejo y confuso mundo; su objetivo es "conseguir mayor precisión conceptual a través de marcos conceptuales que permiten delimitar mejor los asuntos" (p. 181). La tesis que se defiende es que la literatura implica connotaciones gnoseológicas y, por lo tanto, aporta conocimiento práctico y ético. Lo cual requiere realizar una axiología de lo imaginario: lo real-imaginario, lo imaginario-real, lo imaginario-imaginario, lo real-real y lo imaginario pleno.

Por último, en la tercera parte, titulada "Ética y estética de la poética narrativa", pretende desarrollar una "ética de las ficciones" (p. 11). En primer lugar, destaca que lo propio del arte es la belleza, que está conectada con la verdad y el bien. Por ello a lo largo de esta sección se opone a la separación de los transcendentales llevada a cabo por los modernos. Aunque defiende la vinculación de los trascendentales y la unidad de la realidad humana, mantiene la autonomía del arte, sin caer en la postura del "arte por el arte"(p. 257). Es precisamente el carácter específico del arte el que lo dota de un enorme poder de influencia sobre la vida (dimensión ética vinculada con el bien y la verdad) y reclama una ética del artista basada en la libertad y la responsabilidad. De este modo, Peña Vial acaba afirmando que es necesaria una valoración moral de las obras de arte, que no puede ser realizada por medio de la censura, sino de la educación que otorga discernimiento y sentido crítico (p. 311).

Se puede concluir afirmando que este libro nace de dos aspectos esenciales para el autor y que están profundamente relacionados: la necesidad

de comprender la propia vida, que sólo se alcanza de un modo narrativo, y el gusto por la literatura que tanto ha aportado a este lector apasionado.

Julia Urabayen

REID, Thomas: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Traducción, introducción y notas de Ellen Duthie, Clásicos de la cultura, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

Thomas Reid (1710-96) es la figura más destacada de la escuela filosófica escocesa del sentido común, que dominó el pensamiento filosófico de Escocia por más de un siglo y tuvo un inmenso impacto en Francia y Norteamérica. Reid publicó tres obras maestras, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, y *Essays on the Active Powers of Man*. Las tres obras se encuentran hoy en día en el foco de una campaña intelectual dedicada a explorar el pensamiento de Reid con vistas a contribuir a los debates contemporáneos en campos tan dispares como la ciencia cognitiva, la epistemología fundacionalista y la teología reformada. Sin embargo, ha sido preciso esperar hasta este año para poder disponer de una traducción al español de uno de esos libros de Reid. Para muchos del ámbito académico español no hay duda de que esta traducción de Ellen Duthie será una valiosa ruta para adentrarse en la filosofía escocesa del sentido común en general y en el pensamiento de Reid en particular. La traducción es, por tanto, muy bienvenida.

El libro se abre con una Introducción de cuarenta páginas a cargo de Duthie, en la que presenta brevemente la vida de Reid, expone luego la filosofía de *Inquiry into the Human Mind* y hacia el final dice algo sobre su manera de afrontar la tarea de traducir. Respecto de la parte biográfica de la Introducción tengo reservas sobre algunos detalles. Querría mencionar tres. (1) Duthie afirma correctamente que Reid fue estudiante en el Marischal College de Aberdeen, entre 1722 y 1726, pero añade que entonces pasó a ser bibliotecario del College. No es del todo correcto. Inmediatamente después de graduarse en 1726 Reid se matriculó como estudiante de teología en el College, y presumiblemente se dedicó asidua-

mente a ello pues al final del curso de 1731 obtuvo la licencia para predicar. No fue hasta 1733 cuando Reid se incorporó como bibliotecario del College. El hecho de que Reid fuera un estudiante de teología es importante en relación con *Inquiry* pues en este libro Reid invoca repetidamente a Dios y en particular a la divina intención que es perceptible en nuestras facultades mentales. (2) Duthie afirma correctamente que en 1736 Reid viajó a Inglaterra donde se encontró con algunos académicos distinguidos, pero afirma incorrectamente que ésta fue la única ocasión en que salió de Escocia. Su segundo viaje —quizá mucho más importante que el primero— fue a Londres en 1740 para casarse con su prima Elizabeth, con la que vivió desde entonces en compañía a lo largo de cincuenta y dos años. (3) Duthie nos informa de que "en 1780 Reid abandonó su puesto (su cátedra de filosofía moral) en Glasgow para dedicarse exclusivamente a su obra". De hecho Reid retuvo su cátedra hasta su muerte en 1796. Lo que ocurrió en 1780 fue que Archibald Arthur se incorporó como ayudante de Reid y se hizo cargo de sus tareas docentes.

Buena parte de la Introducción de Duthie está dedicada a una concienzuda exposición de la *Inquiry* en el contexto del sistema más amplio de Reid. La mayor parte de la *Inquiry* consiste en una detallada investigación, en algunos casos altamente original, de los cinco sentidos externos. Subyace a este estudio su poderosa crítica de la teoría de las ideas y, asociada con esta crítica, su discusión de las relaciones entre la sensación y la percepción, y del lugar de la intencionalidad en la actividad cognitiva. Duthie expone de manera útil estas materias y otras relacionadas, y considera también la influencia de Reid en Europa (incluida Cataluña, donde su influjo fue profundo) y en Norteamérica.

Por lo que respecta a la traducción deseo hacer dos observaciones. Primeramente, en 1846 Sir William Hamilton publicó su *The Works of Thomas Reid, D.D.*, una edición que incluía las tres *magna opera* de Reid, esto es, la *Inquiry* y las dos series de *Essays*. Desde entonces hasta hace muy poco, esta edición de Hamilton ha sido con mucho la más disponible y la utilizada por casi todos los estudiosos de Reid. Desafortunadamente, la edición de Hamilton no alcanza los requisitos editoriales modernos. Hamilton hizo cientos de cambios, si no miles, al texto de Reid no sobre la base de los manuscritos, sino simplemente porque le pareció que las oraciones de Reid no eran tan buenas como podían ser. Así, prácticamente

oración por oración, Hamilton interfirió en el texto. En casi todos los casos interfirió cambiando la puntuación, a menudo varias veces en una sola oración. Como Duthie dice en su introducción, "un punto y una coma puede ser de importancia filosófica" (p. 49). Afortunadamente se ha publicado recientemente una edición crítica de la *Inquiry* (Edimburgo 1997), editada por Derek R. Brookes y supone una inmensa mejora respecto de la edición de Hamilton. Hay que lamentar, por tanto, que la traducción de Duthie sea de la octava edición de Hamilton (1895) de la *Inquiry*, versión que repite uno por uno los errores de la edición de 1846. La razón que Duthie da de su elección es que "es una de las más fácilmente accesibles en las bibliotecas universitarias" (p. 49). Pero para mí no es claro por qué la traductora otorga un mayor valor a la accesibilidad que a la exactitud.

En segundo lugar, Duthie nos dice que ha optado por seguir "en la medida de lo posible, la sintaxis y puntuación del original (…) pensamos que había que respetar el inglés —bastante latinizado en la época— de Reid". Pero primero, como ya se ha dicho, la puntuación que sigue Duthie es más la de Hamilton que la de Reid. Y, segundo, hay muchísimos lugares en los que no se sigue la sintaxis inglesa a veces con serio detrimento para la traducción. Hay casos de esto en el primer párrafo del primer capítulo. Por ejemplo, Reid comienza el capítulo afirmando que la trama de la mente humana es curiosa y admirable, igual que la del cuerpo humano, y Reid inmediatamente añade: "The faculties of the one are with no less wisdom adapted to their several ends, than the organs of the other". ["Las facultades de éste no se hallan adaptadas a sus fines con menos sabiduría que los órganos de este otro".] Sin embargo, Duthie traduce la oración como "Las facultades de la una están tan inteligentemente adaptadas a sus diversos fines como lo están los órganos del otro". Pero la oración de Duthie es muy diferente sintácticamente de la de Reid. Y también es diferente lógicamente, pues la oración de Reid deja abierta la posibilidad de que las facultades de la mente estén adaptadas con *mayor* sabiduría a sus fines de lo que lo están los órganos del cuerpo, mientras que la traducción de Duthie implica que las facultades de la mente y los órganos del cuerpo son *iguales* a este respecto. Más aún, la siguiente oración de Reid confirma mi interpretación: "Es más, es razonable pensar que, dado que la mente es una obra más noble y de más alto orden que el cuerpo, el

Arquitecto divino ha empleado [Duthie erróneamente dice "hubo de emplear"] aún más sabiduría y pericia en su estructura" (p. 67).

Aunque me he centrado en lo que me parecen los puntos débiles en el trabajo de Duthie, hay mucho que decir también en su apoyo. Muy en particular ella nos ha proporcionado en general una traducción sólida de la *Inquiry*. La parte no angloparlante del ámbito académico hispánico tiene ahora un medio mucho mejor que antes para adentrarse en la mente de uno de los más grandes pensadores de la Ilustración europea.

Alexander Broadie