

Paul Guyer, *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume*. Oxford University Press, Princeton y Oxford, 2008, xi + 267 págs.

LA DISCUSIÓN en torno a la relación entre Kant y Hume ha tomado las más diversas orientaciones, dependiendo del punto de partida que se asuma en cada caso o del interés que motive una investigación en particular. Quienes se dedican al estudio de tales filósofos reconocen que la familiarización con las propuestas centrales de ambos pensadores es una buena herramienta para destacar relaciones históricas relevantes o, aún más, sobre todo en el caso de Kant, para ofrecer aclaraciones de primera importancia respecto de los conceptos y las intenciones que dieron forma a los planteamientos críticos. La dificultad, en este punto, surge cuando, al introducirse en el asunto, se traspasan los límites de la indagación histórica, dando un salto hacia la interpretación, que en el mejor de los casos sólo puede ofrecer consideraciones metodológicas acerca de los beneficios de leer la obra de Kant, una parte o en su conjunto, como una respuesta a la de Hume. Este último es, justamente, el caso de Paul Guyer en *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume*, puesto que el trabajo deja en un segundo plano los aspectos históricos para dar paso a su propuesta, consistente en leer la obra crítica de Kant como una respuesta a Hume, atendiendo a que resulta fructífero leerla desde esa perspectiva.

Guyer aborda la respuesta kantiana en una Introducción y 5 Capítulos, independientes unos de otros, cuyos títulos son: 1 “Common Sense and the Varieties of Skepticism”; 2 “Causation”; 3 “Cause, Object, and Self”; 4 “Reason, Desire, and Action”; y 5 “Systematicity, Taste, and Purpose”. De ellos solamente el 4 no había sido publicado con anterioridad, mientras que el 1 y el 2 aparecieron en el 2003, el 5 en el 2006 y el 3 en el 2007.

El propósito del autor al reunir los trabajos queda a la vista en la primera parte del título – *Knowledge, Reason, and Taste* –, que hace referencia a la idea general que se intentará sostener a lo largo del libro y que correrá página tras página como un *leitmotiv*, que lamentablemente no es lo suficientemente destacado, sino meramente supuesto, a saber: que la respuesta de Kant a Hume no tiene que ver únicamente con el conocimiento fenoménico y la teoría

especulativa de la *Kritik der reinen Vernunft*¹ (en adelante *KrV*), sino también con la razón en su uso práctico moral, expuesta en la *Kritik der praktischen Vernunft*² (en adelante *KpV*) y con el gusto (y la finalidad, hemos de suponer) en la crítica del juicio estético (y teleológico, hemos de suponer), presentadas en la *Kritik der Urteilskraft*³ (en adelante *KU*). Es así, pues, que el autor formula su *leitmotiv* en los siguientes términos: “que gran parte de la filosofía de Kant, más allá de la metafísica teórica, puede ser leída como una respuesta a Hume, específicamente que elementos importantes de la filosofía moral de Kant, de su estética y de su teleología pueden ser leídas fructíferamente también como respuestas a Hume” (Guyer 2008: 7). Los capítulos 1-3 examinarán cuestiones de la *KrV*, el 4, en cambio, de la *KpV* y el 5, finalmente, de la *KU*.

Los diversos temas abordados por el autor cruzan puntos importantes para el estudio de Kant y Hume. En el capítulo 1 el autor ofrece un informe de las variedades de escepticismo que Kant habría tenido a la vista en la elaboración de los planteamientos críticos, las cuales serían tres: el humeano, el pirroniano y el cartesiano. La respuesta de Kant al escepticismo humeano habría sido esbozada en la *Analítica Trascendental*, en la medida en que el escepticismo de Hume arrastra consecuencias principalmente para el establecimiento de los principios del conocimiento, los cuales, en la propuesta del escocés, descansarían en la experiencia y en el hábito, mientras que en la propuesta del prusiano los primeros principios del conocimiento científico (de la filosofía de la naturaleza newtoniana, así como de la metafísica en su primera parte, la ontología) descansarían en las formas puras *a priori*, correspondientes a los conceptos y a las intuiciones. En cuanto al escepticismo pirroniano, Kant, sostiene Guyer, habría dado una respuesta a las confusiones que este suscita en los razonamientos ilusorios de la razón, trazados en la *Dialéctica Trascendental*, la cual tendría por objetivo poner a la vista que el razonamiento pirroniano que conduce a la *skepsis* se sirve principalmente de la confusión entre los límites de la sensibilidad y del entendimiento, como fuentes que posibilitan nuestras afirmaciones que pretenden expresar conocimiento.

¹ Kant, Immanuel (1968), *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Textausgabe, Bd. III (1787) y IV (1781). Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter und Co.

² Kant, Immanuel (1968), *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter und Co.

³ Kant, Immanuel (1968), *Kritik der Urteilskraft*. Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter und Co.

El tratamiento que Guyer ofrece del escepticismo pirroniano, más que el del humeano, resulta insatisfactorio en la medida en que recurre poco al uso de fuentes y no desarrolla las ideas de la tradición escéptica que le permitirían dar solidez a su argumento. Algo similar sucede con el escepticismo cartesiano, que parece ser mencionado únicamente con propósitos metodológicos, teniendo a la vista la necesidad de hacerse cargo del pasaje de la refutación del idealismo (*KrV* B 274/87). De la misma manera, que el argumento guyeriano cobre coherencia únicamente con modelos genéricos del escepticismo, que no son cuidadosamente desarrollados, y que son trazados, al parecer, con el solo propósito de dar forma al argumento que se intenta trazar, deja lugar a ciertas inquietudes. Tal es la impresión que suscita el capítulo 1 tras varias lecturas, en las cuales uno acaba por convencerse de que no se entiende bien cada una de las variedades del escepticismo y la relación de respuesta que con ellas establece la *KrV*.

El capítulo 2 ofrece alguna evidencia acerca de la respuesta de Kant al problema de Hume sobre la causalidad. Reconociendo los tres tipos de problemas en torno a la causalidad, a saber, el origen de nuestro concepto de conexión necesaria, las bases para nuestra creencia en leyes causales particulares y las bases para nuestra creencia en el principio general de que todo evento ha de tener una causa, Guyer sostiene que Kant tiene una propuesta plausible acerca del origen del concepto de causalidad y un informe persuasivo acerca de la indispensabilidad de la creencia en la causalidad para las formas más básicas del conocimiento empírico. No obstante, se señala que no puede afirmarse que Kant responda efectivamente a los problemas humeanos concernientes a los fundamentos racionales de las leyes causales cuando estas, mediante la experiencia y el hábito, son fijadas inductivamente. Del capítulo 3, por ahora, solamente dejaremos señalado que, al decir de Guyer, la respuesta de Kant al problema de la causalidad consistiría en extender el asunto a otros dos problemas igual relevancia: la realidad del mundo externo y de la permanencia de un yo subsistente y continuo. Las tres cuestiones serían reformuladas dentro de la filosofía trascendental kantiana, avanzando con ello más allá de la problemática humeana en el *Treatise of Human Nature*⁴.

⁴ Hume, David, *Treatise of Human Nature*. Índice analítico de L. A. Selby-Bigge; segunda edición con el texto revisado y notas de P. H. Niddicht. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1978.

Los capítulos 4 y 5 están dedicados a la *KpV* y a la *KU* respectivamente. El camino que sigue Guyer al comparar las ideas de Hume y Kant sobre moral es, de algún modo, atractivo, a pesar de que parece no quedar suficientemente desarrollado en el espacio que se le dedica. Se sostiene que, no obstante Hume y Kant tengan tan diferentes concepciones de la razón en el ejercicio del juicio moral, el primero concibiéndola como una mera facultad que escoge los medios para satisfacer los fines impuestos por el deseo y el segundo como una facultad que pone la ley moral, la *psicología moral* humeana y kantiana coinciden en la relación que se establece entre la razón, el deseo y la acción; es decir, a pesar de las diferencias patentes que encontramos entre ambos filósofos respecto de la naturaleza de la razón, en ellos es similar la relación que se da entre la razón y el deseo, y las consecuencias que de ella se arrastran para la acción propiamente tal. En la lectura del capítulo no alcanza a distinguirse con claridad si de las afirmaciones de Guyer se desprende que tanto en Hume como en Kant hay una misma concepción de la naturaleza de la razón, del deseo y de la acción, o si, en cambio, la similitud entre las dos psicologías morales se limita meramente a la nomenclatura o a un proceso funcional que se genera entre razón, deseo y acción.

Cierra la serie de ensayos el capítulo 5, que intenta dejar a la vista que la noción de sistematicidad empleada por Kant en la *KU*, junto a las nociones de gusto y finalidad, pueden leerse como respuestas a la refutación humeana del argumento del diseño finalista de la naturaleza. Así, la estética y la teleología —esta última no destacada en el título del libro, pero sí en los contenidos del capítulo— responderían a las inquietudes de Hume sobre el carácter de la ley natural, del gusto y de la finalidad, a propósito del argumento del diseño, respuesta a partir de la cual Kant daría unidad al sistema crítico, ofreciendo, a la vez, un nuevo argumento para la moral desde la teleología y trazando un hilo conductor para la ciencia a partir del orden sistemático de las leyes naturales en el principio de finalidad trascendental.

Más que ofrecer una reseña detallada de los pasos que da el autor en cada uno de sus ensayos, es mi propósito destacar la intención con la cual se aborda la relación entre Kant y Hume. Cada artículo puede ser evaluado por sí sólo, pero más importante aún es evaluar la propuesta general del libro, consistente en leer la filosofía crítica en su conjunto como una respuesta a los problemas planteados por Hume. A este respecto, Guyer evita comprometerse con una afirmación sustantiva al sostener solamente que cada una de las partes del sistema crítico *puede ser leído fructíferamente como una respuesta a Hume*, que es,

mas bien, una afirmación meramente metodológica, casi una recomendación para la lectura —lo cual, por supuesto, no la hace del todo inútil. Sin embargo, tras leer el libro y volver a revisarlo, es altamente probable que el lector acucioso exija un poco más y pregunte: ¿pero es una respuesta a Hume o no? La estrategia de Guyer es metodológica (*puede ser leído fructíferamente como una respuesta a Hume*), sin embargo a cada paso, sobre todo en la Introducción, sus apelaciones a fuentes históricas hacen creer que es, en realidad, una respuesta a Hume. El tránsito ambiguo de una propuesta sustantiva a otra metodológica es, a mi entender, una debilidad argumentativa más que una buena lectura del problema, puesto que en cada capítulo uno termina preguntando por la evidencia, en caso de que la haya, o por la necesidad de leer a Kant como una respuesta a Hume, en caso de que no haya tal evidencia. Incluso este último punto no siempre queda justificado, especialmente en el capítulo 4 acerca de la praxis moral.

Una última observación acerca del título: *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume* da a entender que se aborda la respuesta de Kant a Hume a partir de cada una de las líneas de la filosofía crítica. Esto, sin embargo, no es así, y el mismo autor reconoce que “un tratamiento comprensivo de la filosofía de Kant como una respuesta a Hume requeriría de una detallada investigación de todas las fuentes” (Guyer 2008: 20), tarea que no es llevada a cabo en los cinco ensayos independientes que abordan solo algunos aspectos de la relación (metodológicamente conveniente como estrategia de lectura) entre Kant y Hume. Esta es, a mi entender, una deficiencia del título del libro, puesto que pretende ofrecer más de lo que en realidad contiene, a la vez que advertirlo es una buena noticia para todos aquellos que estamos interesados *sub specie aeterni* en dar cuenta de esta cuestión de manera exhaustiva.

El volumen lo cierran una atractiva y completa bibliografía sobre el tema, junto a un índice de nombres que facilita la lectura cuidada del texto.

Cristian Soto
Universidad de Chile

Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2004, 376 págs.

LA EDICIÓN del *Ensayo sobre la filosofía trascendental* que ahora comentamos fue hecha a partir de la impresión reprográfica de las obras completas de Salomon Maimon, a cargo de Valerio Verra (1965). Estas comprenden siete volúmenes, el segundo de los cuales contiene el *Ensayo* y otros textos menores, y cuya edición original es de 1790. El editor, Florian Ehrensperger, ha consignado la paginación original de la edición de Verra, que aparece en cursiva en la parte superior de cada página. Por otro lado, además, esta última fue hecha manteniendo la grafía del antiguo alemán (*Altdeutsch*), pero la edición acá presentada la ha modernizado junto a la ortografía correspondiente (*Teil* por *Theil*, *bei* por *bey*, etc.). Sin embargo, las faltas en la construcción gramatical de las oraciones han sido mantenidas, para conservar, seguramente, lo más fielmente posible tanto las afirmaciones como las ambigüedades del mal alemán de Maimon.

El *Ensayo* fue el primer escrito importante de Maimon, y consta de cinco partes centrales: la primera, la constituyen 10 secciones sobre variados temas; la segunda, la ‘Breve sinopsis de toda la obra’, da varias anotaciones sobre lo ya expuesto en la primera parte, pero también nuevas reflexiones; la tercera se titula ‘Mi ontología’, donde Maimon realiza su exposición según la división de los párrafos de la *Metafísica* de Baumgarten; la cuarta parte principal se llama ‘Sobre el conocimiento simbólico y el lenguaje filosófico’, en que Maimon realiza un excursus filosófico-lingüístico; y la quinta parte, las ‘Anotaciones y explicaciones’, contiene las diversas notas acerca de las tres primeras partes. Las citas en latín e inglés contenidas en esta última parte son traducidas por el editor, en cuyo caso coloca una nota al comienzo de cada una de estas. El suplemento (*Beilage*) que trae esta edición no aparece reproducido en su totalidad en las obras completas de Verra; la única referencia en ellas está en el tomo III, en el escrito titulado ‘Diccionario filosófico’ (*Philosophisches Wörterbuch*), donde aparece el artículo acertado y con modificaciones. El editor de este volumen ha tomado el texto íntegro del *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790, Bd. IX/1, 52 – 80, aparecido bajo el nombre de ‘Respuesta del Sr. Maimon al escrito anterior’, y lo ha incorporado a la edición actual.

La recepción que tuvieron las ediciones de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) no estuvo ajena a las polémicas en torno a determinadas ideas y a las malas interpretaciones que el mismo Kant se preocupó de combatir y corregir. Aenesidemus (Gottlob Schulze) y Jacobi son algunos de los autores más populares de la época y probablemente de los que más se tiene conocimiento por su preocupación de rechazar lo que ellos consideraban que afirmaba la *KrV* de Kant. Entre todos estos autores, sin embargo, Maimon fue muy relegado en su tiempo, y además ha sido casi desconocido por la posteridad filosófica, a pesar de la gran importancia de su crítica a Kant y de su consiguiente influencia en el pensar filosófico. En efecto, ya Fichte y el mismo Kant lo habían considerado como un gran filósofo, y algunos autores actuales no han dudado en pensar que el pensamiento maimoniano establece el puente entre la filosofía de Kant y la de Fichte.

En el *Ensayo* se concentran al menos dos claras líneas de ataque a Kant, en relación con las cuales Maimon construye su propia teoría filosófica. Pero el modo conforme al cual este comprende la filosofía kantiana se aparta enormemente del resto de las críticas planteadas por sus contemporáneos. El problema que Maimon siempre tiene a la vista ya no es el problema de la posibilidad de conciliar al sujeto de conocimiento con una realidad externa a él (cosa en sí), como pensaba Jacobi, por ejemplo, con aquella idea de que no se puede entrar a la *KrV* sin presuponer la cosa en sí, pero tampoco se puede permanecer en ella con esta presuposición; antes bien, Maimon percibe una cuestión mucho más fundamental y problemática: el problema recae ahora sobre la posibilidad de conciliar la unidad de la estructura misma del sujeto de conocimiento, cuya constitución se compone, según Kant, de intuiciones y conceptos. Es decir, la principal dificultad que Maimon descubre en el sistema kantiano es la posibilidad de relacionar el entendimiento y la sensibilidad en orden a conformar la objetividad del conocimiento teórico.

Para Maimon, el sistema kantiano no responde dos cuestiones descubiertas por él en el sistema crítico: las llamadas cuestión de derecho (*quid iuris*) y cuestión de hecho (*quid facti*). El primer problema intenta poner de manifiesto la carencia de un fundamento (*Grund*) para tratar de conciliar en un solo conocimiento dos ámbitos completamente heterogéneos, a saber, la relación entre el sujeto trascendental (lo *a priori* en general) y los objetos *particulares* del mundo (lo *a posteriori*). Maimon está de acuerdo con Kant en que lo *a priori* (conceptos e intuiciones) debe constituirse como el principio de los objetos en general, como aquello que representa las condiciones de la posibilidad de la objeti-

vidad en las representaciones. Sin embargo, sostiene que Kant no presenta ninguna razón para explicar cómo es posible que el ámbito de lo *a priori* en general pueda determinar el ámbito de lo *a posteriori* en particular. En efecto, lo *a priori* representa para Kant lo necesario y universal, en tanto lo *a posteriori*, lo contingente y particular. Por ello, pregunta Maimon, con qué derecho Kant piensa que tal regla general determina, conforme a su materia (*materialiter*), a este o a aquel hecho *particular*; o bien, si atendemos a los conceptos de causa y efecto: cómo es comprensible que pueda afirmarse que este objeto rojo particular pueda causar este otro objeto verde particular (Cf. *Ensayo*, 40 - 42). La dificultad expuesta por Maimon no recae, entonces, sobre la generalidad de las condiciones de la experiencia, sino sobre la aplicación de tales condiciones generales sobre la particularidad misma de la experiencia.

Ahora bien, Maimon parece darle una salida a este problema, afirmando que el entendimiento *a priori* no se aplica directamente sobre lo particular *a posteriori*, sino a través de la intuición *a priori*, que representa el punto medio entre ambos (cf. *op. cit.*, p. 52). En efecto, la intuición de espacio y tiempo tiene la posibilidad de relacionarse con el entendimiento por ser *a priori* y, a la vez, de aplicarse a lo *a posteriori* por ser particular. Pero precisamente acá aparece la mayor profundidad de la pregunta *quid iuris*, a saber, ¿cómo es posible que dos ítemes completamente heterogéneos (intuición y concepto) puedan estar conectados y conformar así la posibilidad de toda experiencia de objetos? Para Maimon, la sensibilidad es completamente distinta del entendimiento por ser intuitiva y particular, aun reconociendo que ella sea un *principio* de lo sensible *a posteriori*. Y por esto, lo intuitivo sólo puede ser *a priori*, pero no puro. Lo único realmente puro es aquello que produce el entendimiento en virtud de sí mismo, esto es, los conceptos, de modo que lo intelectual no posee ninguna nota en común con lo intuitivo y, por lo mismo, no existe ninguna razón que vincule a la sensibilidad con el entendimiento. Aquello que no es producido por este surge de un lugar distinto (*von irgend anders woher*), por lo cual no es posible determinar su regla de surgimiento (*Entstehungsregel*). Teniendo a la vista estas consideraciones, Maimon considera que no existe ninguna posibilidad real de lograr la interacción necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento para poder fundamentar los objetos; o dicho de otro modo, el esquema de los objetos no logra conciliar la estructura fundamental intuitiva-conceptual de todos los objetos en cuanto tales. Y por este motivo, habría que suponer una cierta armonía pre establecida entre ambas facultades, que aseguraría la conexión entre una y otra. Pero esto, claramente, no constituye ningún tipo de explicación en sentido estricto.

Ahora bien, aun cuando se diera por solucionada la pregunta *quid iuris*, no sería posible darle cabida al sistema crítico del conocimiento teórico, porque el hecho (*das Faktum*) del que Kant quiere dar cuenta no es verdadero. En este sentido, Maimon sostiene que Kant, en su deducción de las categorías, parte de la base de que existen juicios sintéticos *a priori*, cuya posibilidad debe ser explicada. Supuesto este hecho, vale la cuestión del derecho, pero cabe todavía indagar si el hecho mismo existe, a partir de lo cual aparece la pregunta *quid facti*. No es posible afirmar, por ejemplo, que a la percepción *a* le sigue necesariamente la percepción *b*, porque no es posible suponer la necesidad que dicha relación causal exige. Es más, la única afirmación posible entre dos percepciones es la asociación que puede existir entre ellas, pero jamás un juicio del entendimiento. Maimon recuerda acá la duda que había planteado Hume respecto de la certeza que puede existir hacia la aplicación de ciertos conceptos en la experiencia (como el de causa). A partir de todo esto, no puede afirmarse que haya juicios de experiencia, sino a lo más juicios de percepción, conforme a la distinción que Kant había realizado en *Prolegomena* (cf. *op.cit.*, pp. 70 – 75).

Lo que anteriormente se ha descrito constituye, por llamarlo de algún modo, la parte negativa del *Ensayo* de Maimon, que consiste principalmente en la crítica de este al sistema teórico kantiano. Pero Maimon establece también su propia teoría al respecto. En ella confluye una síntesis entre los sistemas de Spinoza, Leibniz, Hume y Kant, que trataremos de esbozar. Para Maimon, es fundamental la existencia de una materia del conocimiento, a partir de la cual es posible la conciencia de un sujeto cognoscente finito. Pero esta materia ya no proviene desde un lugar distinto al entendimiento mismo, sino que es producto de él. El ser dado que requiere toda conciencia finita no es otra cosa que la posibilidad a partir de la cual se erige la conciencia misma, pero esto dado ya no corresponde a algo ajeno a la productividad del entendimiento, sino que, más bien, es la misma oscuridad que este posee (su limitación en cuanto entendimiento), a lo que se le llama ‘materia del conocimiento’. Por esto, espacio y tiempo son conceptos (no intuiciones) oscuros de las *relaciones* de las cosas que se manifiestan a nuestra conciencia, en tanto lo particular *a posteriori* representa la imperfección con que nuestra conciencia puede acceder a ello (al rojo, al verde, etc.), de tal modo que lo *a posteriori* sólo representa una idea límite (la actividad mínima de conciencia); y en virtud de esto, es posible también que se constituya la particularidad misma del objeto conocido. Sólo así, entonces, podemos subsumir, con todo derecho, lo material (tanto *a priori*

como *a posteriori*) del conocimiento a lo formal, pues ya no existe ningún tipo de heterogeneidad, en la medida en que Maimon ha vuelto a la distinción leibniziana de las facultades según el grado de conciencia.

Nuestro conocimiento debe orientarse, por lo tanto, a la posibilidad de volverse máximamente consciente de su propia estructura interior; y esto implica concretamente intentar que todos nuestros conocimientos *a priori* (según intuiciones) se vuelvan conocimientos puros (según conceptos). Pero esta tarea, que constituye la finalidad de nosotros como seres humanos, presenta una doble atención: Maimon considera la existencia de un entendimiento infinito (al menos como idea, dice) que es productor de sus propios objetos de conocimiento, al modo de un *intellectus archetypus*. Y el ser humano debe tenerlo como paradigma, hacia lo cual debe dirigirse en la medida de lo posible; pero el logro acabado de esta obra será siempre imposible, porque jamás el hombre podrá zafarse de la imperfección que lo constituye.

Ahora bien, al hacer esta reseña, no he abordado cada una de las partes del *Ensayo*, sino que he optado por realizar una suerte de sistematización de algunas ideas centrales del escrito. Pero esto no ha sido por simple antojo, sino porque el desorden con que Maimon expone sus ideas no permite exponer ordenadamente las ideas de cada parte. De ello ya se habían dado clara cuenta sus primeros lectores, y así lo muestran las recensiones de la época. Por otra parte, además, la introducción que hace el editor del *Ensayo*, Florian Ehrensperger, resulta de gran ayuda para una lectura más o menos esquemática de la obra. Allí, el editor intenta situar cuáles son los problemas a los que Maimon se enfrenta, cuáles son sus influencias, y cuáles han sido las consecuencias tanto inmediatas como a largo plazo que ejerció no sólo el *Ensayo*, sino también, y de modo más general, la filosofía de Maimon. Así, por ejemplo, puede rastrearse su influencia tanto en el idealismo alemán como en el neokantismo.

Por otra parte, junto a esta introducción, ayudan enormemente al estudio del *Ensayo* las notas del editor que se encuentran al final de sus cinco partes, si bien estas se dirigen principalmente a recoger los variados textos a los que él puede estar haciendo referencia en diferentes lugares. Además, la bibliografía citada al final del libro abarca todos los libros en lenguas europeas que han sido publicados hasta el año 2003, lo cual constituye un apoyo indispensable para el estudio de la filosofía maimoniana en general. El registro de personas y sobre todo el de materias representan también otra de las ayudas que trae esta edición del *Ensayo*, y que no está en la edición de Verra. Por todo esto, no

puede sino agradecerse el gran esfuerzo del editor de este libro por presentar una edición de excelente calidad y muy clara de una obra filosófica que esperamos que pueda ser revalorada.

Mario Molina M.
Universidad de los Andes

Bernd Prien, *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 2006, 198 págs.

ESTE LIBRO es un trabajo en base a la tesis doctoral que el autor presentara en el año 2004. Tal como se expresa en su título, Prien pretende con esta obra contribuir a la comprensión de la doctrina kantiana de los conceptos, tanto formal como trascendental. Con todo, el énfasis está puesto en aquella más que en esta. Esto sucede porque el autor tiene consciencia, por una parte, de que la lógica trascendental ha sido tema de trabajos por largo tiempo, mientras que la formal ha sido en buena medida olvidada; por otra, de que este olvido significa una merma fundamental en nuestro entendimiento de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*); por ejemplo, para una integral comprensión de la discursividad del entendimiento.

La contribución que quiere hacer Prien para el estudio de la *KrV* se restringe, empero, a la doctrina lógica de los conceptos, con lo cual, si bien no se logrará una interpretación completa del entendimiento, alcanzaremos sin embargo una de sus tres actividades básicas. El autor destaca, además, que su investigación no incluye toda doctrina sobre los conceptos (pp. 3-4), sino sólo la lógica, es decir, no se indagarán, por ejemplo, los conceptos empíricos formados por la facultad reflexiva de juzgar, ni si acaso las categorías poseen realidad objetiva.

Antes de proceder a bosquejar los aspectos que parecen más importantes de este libro, debe agradecerse a su autor, por un lado, la claridad y orden de la exposición: resume varias veces las ideas centrales ya tratadas, busca una

explicación clara y con apoyo textual para los conceptos más importantes, discute ordenadamente, etc. Por otro, ha de destacarse la agudeza intelectual con que ha tratado difíciles textos de la obra kantiana, presentando siempre con determinación las ideas, de modo que el lector no caiga en errores a partir de confusiones. Por ambas razones, creo que el estudio de Prien será una contribución leída, valorada y discutida entre los académicos de Kant. De hecho, el trabajo contiene algunas tesis que no son compartidas por importantes comentaristas.

Esta reseña se abocará a tres puntos centrales del trabajo, a saber, (i) cuál es la doctrina lógico-formal kantiana de los conceptos (cap. 3); (ii) la fundamentación de dicha doctrina (esp. cap. 5.2); y, por último, (iii) la correspondencia entre las categorías y las funciones judicativas (esp. cap. 6.2).

(i) En orden a entender aquella función por la cual se generan los conceptos, esto es, la acción del entendimiento para forjarse representaciones generales tendientes a objetos (Priem usa el verbo *intendieren*), conviene dejar claros algunos puntos para luego no tener confusión al respecto. Tres cosas son relevantes: *primero*, que la objetividad de los conceptos significa simplemente que éstos tienden a un objeto (no a una simple característica o parte), sin importar, desde un punto de vista lógico, si este es espacio-temporal (pp. 14ss.). *Segundo*, que la función conceptual consiste en subordinar representaciones por medio de un rasgo común a todas ellas (“concordancia de contenido”). Esto puede hacerse con intuiciones o conceptos (como entre género y especie, aunque ambos tipos de relaciones no son iguales). Para que la función sea objetiva, empero, debe finalmente haber una subordinación de intuiciones (de cualquier tipo, excepto intelectual) (pp. 20ss.). *Tercero*, no debe confundirse esta función con la judicativa; más bien, la retroacción (*Zurückführen*) de aquella a esta debe ser entendida así: la función conceptual es *presupuesta* por la judicativa, pero no produce un juicio (pp. 30ss.; ver también pp. 164ss. y 176ss.).

La lógica se ocupa propiamente de la *forma* de los conceptos en general (p. 51), es decir, su pregunta fundamental es cómo es posible que una representación se refiera a muchos objetos, *i.e.* que tenga generalidad (p. 57). Lo que hay que indagar es, pues, cuáles son las actividades del entendimiento (la “función conceptual”) por las que se forja una representación parcial objetiva, esto es, una representación bajo la consciencia de ser sólo una(s) característica(s) de una totalidad completamente determinada (objeto). La confección de la(s) nota(s) conceptual(es) viene dada por tres actos: comparación, reflexión y abstracción (pp. 68ss.). De acuerdo con la Reflexión (R) 2854 y con el §6 de la

Jäsche-Logik (basado en la R 2876), la comparación es el acto por el que se obtiene una representación común a distintos objetos, con el fin de referirlos a todos por medio de dicha representación. La obtención de una representación común, empero, no es aún la formación de un concepto, pues falta que lo común sea considerado como una característica mediante la que el cognoscente se refiere a objetos (pp. 72ss.). Se requiere, entonces, del acto reflexivo, que es justamente esta consciencia o consideración de la representación común (ésta se vuelve entonces un “fundamento de conocimiento”, *Erkenntnisgrund*). Por último, ya que las cosas pueden poseer otras características además de las consideradas reflexivamente, debe ejecutarse la abstracción de estas para que exista una referencia a todas aquellas cosas que comparten lo obtenido por comparación. Podemos decir además, por tanto, que la reflexión es el aspecto principal de la función conceptual, pues “contiene ya en sí la comparación y la abstracción, ya que cuando se emplea una representación como fundamento de conocimiento, se la entiende por ello como común a distintas cosas (comparación), pero se prescinde también, al mismo tiempo, de las diferencias entre estas cosas (abstracción)” (p. 69).

(ii) El problema substancial de Prien, entonces, se reduce a entender cómo es posible que haya reflexión y por qué. Esta fundamentación falta en la *Jäsche-Logik*. Con todo, Kant sí la elaboró públicamente en la segunda redacción de la deducción trascendental de las categorías. De hecho, son sus primeros párrafos los que deben ser analizados para completar en su fundamento la doctrina lógica de los conceptos.

Para entender la fundamentación kantiana, es preciso, en primer lugar, trazar la distinción entre la consciencia empírica y la trascendental u originaria (el “yo pienso”). En los Paralogismos esta es caracterizada de cuatro formas: como consciencia de un sujeto, de que éste es singular o no descomponible en otros, de que es idéntico a sí mismo en toda multiplicidad conocida y de que se distingue a sí mismo de otras cosas fuera de él (p. 127). La consciencia empírica, en cambio, señala la consciencia de sí del cognoscente en cuanto que le es transparentable su ser cognoscente de algo (cualquiera) que se halla en él, pero que no le pertenece necesariamente. Así, pues, también la apercepción sintética del espacio-tiempo pertenece a la consciencia empírica, en cuanto que las formas de la sensibilidad le son dadas desde otra parte al entendimiento (p. 130). Pero ambas consciencias no carecen de conexión intrínseca: para un entendimiento discursivo la apercepción pura o “yo pienso” yace a la base de toda consciencia empírica; de otro modo, no podría volverse consciente de

que es *su* representación, carecería de posible autoconsciencia. Aquella con-comita, por ende, a toda representación posible como su última u originaria base y no es concomitada por nada (cf. B 132). Ésta es la premisa básica, no cuestionada, de Kant sobre la actividad del entendimiento.

Esta diferencia al interior del “yo pienso” o actividad intelectual es también explicitada por Kant con ayuda de otros conceptos: la unidad analítica de la apercepción y la sintética. Aquella se toma propiamente de la idea de una consciencia de la identidad de sí mismo, esto es, es el “yo pienso” que acompaña a toda representación, pero sólo según la identidad de sí. Ahora, Kant es explícito al señalar que sólo es posible dicha consciencia para un entendimiento discursivo si piensa una multiplicidad dada de representaciones (del tipo que fueren). La identidad, por ende, no podrá alcanzarse sino sintetizando o uniendo tal multiplicidad. Así, la unidad sintética está *presupuesta* por la analítica. La consciencia idéntica de sí concomitante a una representación, esto es, la intelección de la misma, supone siempre, por tanto, que ella puede formar parte de una totalidad mayor que la incorpora. Se la intelige, pues, como un contenido perteneciente a una o más totalidades posibles; es decir, el entendimiento necesariamente representa sus contenidos como notas que pueden pertenecer a objetos, *i.e.* les provee la generalidad. La consciencia analítica, que hace de la representación un *conceptus communis*, es el acto reflexivo de que hablaba la *Jäsche-Logik*, el cual depende de un acto sintético. Ahora bien, no es necesario que tal acto sea conforme a las categorías, sino que puede serlo según *cualquier* regla, como se explicita en B 133 (p. 138). “La unidad sintética de apercepción puede por ello servir como fundamento de la doctrina de los conceptos de la *Jäsche-Logik*” (p. 141).

Pero no debemos dejar escapar una distinción al interior de esa apercepción sintética: entre un sentido fuerte y otro débil de la misma. Este consiste en “la posibilidad necesaria de conectar lo múltiple según alguna regla cualquiera” (p. 143); aquel, en cambio, en “la posibilidad necesaria de conectarlo según reglas completamente determinadas [*sc.* las categorías]” (*ibid.*). La tesis del autor consiste en que la doctrina de los conceptos debe ser fundamentada por aquella unidad en sentido débil (*ibid.*). Además del texto de B 133, Prien no ve la necesidad de que la unidad deba ser fuerte en orden a alcanzar la consciencia idéntica de sí, en cuanto que ella sólo requiere de que no haya meros “episodios de consciencia” (una multiplicidad representada múltiplemente), para lo cual basta una regla cualquiera de unidad (aunque pueda haber intuiciones que no se dejen unir de cierta forma). Además, no cree que deba restringirse la

forma conceptual a una reflexión categorial, ya que ello limitaría los conceptos materialmente, *i.e.* a la experiencia posible, lo cual es contradicho por Kant cuando dice que tanto “espíritu” como “Dios” son conceptos (cf. A 96). Desde un punto de vista formal, por otra parte, no puede ser la reflexión categorial el fundamento, ya que en juicios como “todos los cuerpos son divisibles” no queda determinado qué es sujeto y qué predicado (cf. B 128), esto es, el pensamiento no es una determinación ulterior (*Fortbestimmung*) de una reflexión categorial fundamental. La unidad sintética de apercepción en sentido fuerte (la estrictamente trascendental), por ende, restringe materialmente los conceptos y entonces no es el fundamento de la lógica formal de éstos, sino del conocimiento conceptual *a priori* o necesario para todo entendimiento discursivo (esto es, acorde con ciertas *formas de conexión*, no con determinados contenidos, tal como sucede, *mutatis mutandis*, con la validez objetiva de los juicios) (p. 147). Ver también pp. 173s.

(iii) Luego de haber puesto explícitamente las bases de la doctrina lógico-formal de los conceptos, es importante también prestar atención al tratamiento kantiano de la actividad conceptual en cuanto que sigue reglas válidas para todo entendimiento discursivo, *i.e.* provee conocimiento intelectual válido objetivamente. Los conceptos puros son descubiertos por derivación de las formas judicativas, las cuales, como se dijo, son modos objetivamente válidos de unir conceptos o juicios. Estos conceptos poseerían también, por ende, validez objetiva. El punto clave de discusión es: si dada una lista de estas formas, se puede obtener de ella la lista de las categorías o conceptos puros (válidos para todo entendimiento) de objetos.

¿Cómo pueden ser deducidos así? La idea del autor parece ser que lo que Kant está pensando es que la unidad sintético-trascendental de apercepción es una función que puede ser ejecutada de dos distintas maneras: dando unidad objetiva, por una parte, a la síntesis de las intuiciones (que resulta en un objeto); y, por otra, a la conexión entre conceptos o entre juicios (que resulta en un juicio sobre objetos) (p. 178). Me parece, empero, que Prien destaca demasiado el hecho de que la función tenga estas dos actividades y no tanto, en cambio, la necesidad de derivar las formas básicas de una (las categorías) a partir de las de la otra (las formas judicativas). Creo que hay al menos dos cosas que debieran tratarse para ello: la necesidad de que para toda forma judicativa debe haber una forma conceptual; y la necesaria *subordinación* de esta a aquella.

Quisiera felicitar finalmente a los responsables de la edición, ya que el texto, por un lado, no contiene casi ninguna errata (sólo hallé en las pp. 35 y 64); y, además, por otro, incluye un índice de conceptos y nombres muy útil. Estas cosas, que algunas editoriales pasan por alto, son en verdad importantes y se agradecen.

Rafael Simian V.
Universidad de los Andes

Maria Schwarz, *Der Begriff der Maxime bei Kant*. Lit Verlag, Berlín, 2006, 157 págs.

POCOS CONCEPTOS de la filosofía moral de Kant parecen tener tanta importancia como aquel de “máxima” (sin ir más lejos, éste está incluido de manera explícita en al menos cuatro de las formulaciones del *Imperativo categórico*, según la conocida versión de H. J. Paton). No obstante lo anterior y en contraste en cierta medida con esa relevancia del concepto en cuestión, pareciera que él mismo no está definido con claridad en la obra de Kant¹. Una prueba de ello es la abundante literatura que se ha producido, especialmente desde la década de los 90 a la fecha², que da cuenta de las dificultades que produce la interpretación del concepto de “máxima” en la literatura kantiana. Probablemente

¹ Cfr. *v.gr.* GMS; Ak. IV, 420-421 n.; MS; Ak. VI, 225; *Pädagogik*; Ak. IX, 481; R 2664; Ak. XVI, 458; R 5237; Ak. XVII, S. 128. Una completa lista de pasajes en que Kant define o caracteriza el concepto de “máxima” se puede ver en: Thurnherr U. (1994), *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen – Basel: Francke Verlag, pp. 32-34. También, por supuesto, en: Eisler R. (1930), *Kant-Lexicon*. Berlin: Verlag Kart Metzner. p. 347.

² Vale la pena citar, por ejemplo: Albrecht M. (1994), “Kants Maximen Ethik und Ihre Begründung”. *Kant-Studien*, 85, pp. 129-146; Thurnherr U. (1994), *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübingen – Basel: Francke Verlag; Bubner R. (4/1998), “Noch einmal Maximen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, pp. 551-56; Potter, N. T. (1994), “Maxims in Kants Moral Philosophy”, *Philosophica*, 23, pp. 59-90; Paver-Studer H. (1998): “Maximen, Identität und praktische Deliberation”, *Philosophische Rundschau*, 45, pp. 70-81; Lukow, P. (2003), “Maxims, moral responsiveness and judgement”, *Kant-Studien*, 94, pp. 405-425, trabajos a los que se deben sumar los múltiples aportes hechos

el lugar central que tiene esta noción, contribuye a que las complejidades que ella plantea sean difíciles de resolver, ya que un tratamiento adecuado de la misma presupone tomar posición respecto de otros complejos conceptos de la filosofía moral de Kant (*v.gr.* el concepto de “imperativo”, el de “voluntad”, etc.). En general, no obstante lo anterior, la totalidad de la literatura indicada ha dedicado sus mayores esfuerzos para intentar elucidar un problema central para cualquier intento de reconstrucción del concepto de “máxima”, y que está a la base (y por tanto debe ser resuelto con anterioridad) de cualquier provecho sistemático ulterior que se quiera hacer de este concepto, *sc.* el de la estructura de las máximas. Este es, probablemente, el tema central de la monografía que quisiera comentar en esta ocasión.

El libro de M. Schwarz puede ser dividido en tres partes, tal como la autora lo sugiere. En la primera, luego de introducir ciertas consideraciones sobre algunos términos importantes de la filosofía moral de Kant (especialmente la diferencia entre los conceptos de *Wille* y *Willkür*, Cap. 1.3-1.5, que Kant introduce de manera temática sólo en la *Metafísica de las costumbres*), Schwarz introduce la división entre máximas de primer orden y máximas de segundo orden (Cap. 2), distinción que es tratada de manera más exhaustiva nuevamente en el capítulo final de la obra. Esta división, que, como Schwarz misma reconoce, corresponde al *uso* del término y no a una diferenciación hecha *explícitamente* por Kant³, es uno de los aspectos más interesantes del libro, pese a que él mismo le dedica menos espacio que el que consagra a temas en los que el tratamiento es probablemente menos original y logrado. Schwarz dedica la mayor parte del libro (cap. 4-7) a intentar elucidar este concepto de “máxima

por diferentes monografías dedicadas a la ética kantiana en general o algún ámbito de la misma (influyentes sugerencias en el ámbito del concepto de “máxima” se encuentran en particular en los libros de: Allison H. (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, principalmente pp. 85-94; Köhl H. (1990), *Kants Gesinnungsethik*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, principalmente pp. 45-61; y Korsgaard C. (1996), *Creating the Kingdom of ends*, Cambridge: Cambridge University Press, principalmente pp. 57 y ss. Es de mencionar, no obstante, que ya en la literatura anterior existían importantes aportes, *v.gr.*: Bittner R. (1974), “Maximen”, en: Kunke G. & Kooper J. (ed.), *Akten des Vierten Internationalen Kants Kongress* (Mainz 1974), Berlin – New York: Walter de Gruyter, Bd II/2, pp. 485-498; Höffe O. (1977), “Kant kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31, pp. 354-384 (principalmente pp. 356-366); Beck L. W. (1960), *A commentary on Kants Critique of practical reason*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1984, especialmente pp. 80-82; y el más antiguo de todos, Paton H. J. (1947), *The categorical imperative*, London: Hutchison's University Library, principalmente pp. 60 y ss.

³ No solamente eso. Schwarz pretende, además, que tanto las máximas de primer como de segundo orden, caen bajo todas las definiciones de máxima que da Kant. Cfr. p. 22 n. 35.

de primer orden”. Ellas son caracterizadas por Schwarz como máximas que se vinculan a “tipos concretos de acción” (p. 23)⁴. Dicho de otra manera, se trata en el caso de las máximas de primer orden del concepto de máxima tal y como tradicionalmente se lo ha interpretado. Pero esa caracterización es todavía demasiado general, y no nos dice mucho sobre el problema de la estructura de las máximas. Este punto es revisado entonces de manera más profunda por Schwarz a partir de dos recursos: 1) análisis de ejemplos kantianos de máximas (aquí Schwarz estudia 15 ejemplos de formulaciones de máximas en Kant, cfr. pp. 77-98, pp. 148-149); 2) análisis de la interpretación de la estructura de las máximas defendida por dos autores que representan posturas “paradigmáticas”, por así decir, en la investigación kantiana, *sc.* C. Korsgaard (cfr. pp. 67-76) y H. Köhl (la posición de Köhl cfr. pp. 98-103 es compartida también por Allison y Thurnherr, mientras que la de Korsgaard es similar a la de Rawls). Korsgaard sostiene que las máximas poseen “usualmente” la estructura siguiente: “quiero hacer una acción A para alcanzar el propósito P”⁵. Según Schwarz, no obstante, las máximas no pueden poseer la estructura propuesta por Korsgaard, en tanto ella es compartida por los así llamados por Kant “consejos de la prudencia” y las “reglas de la habilidad” (p. 69). Pero Kant sostiene de manera clara que las “reglas de la habilidad” no son “proposiciones prácticas”, sino sólo teóricas (cfr. Schwarz, p. 47), al revés de las máximas que son “principios prácticos” (*KpV* § 1; Ak. V, 19). Las máximas, empero, parecen expresar un fin, el cual sería considerado como parte de nuestra felicidad, y por tanto se puede decir que, al menos en cierta medida, la propuesta de Korsgaard expresaría entonces *parcialmente* la estructura de las máximas, o al menos de algún tipo de ellas. Ellas pueden ser interpretadas en cierto sentido, a partir de este punto, tal como lo había hecho R. Bittner en su célebre artículo *Maximen* (cfr. las indicaciones bibliográficas de la n. 2), como “reglas de vida” *Lebensregeln*⁶. No obstante, como se indicó, esta posición ha

⁴ La máximas de “segundo orden”, por el contrario, son máximas que representan “una disposición (*Einstellung*) determinada, y fundamental, que un hombre adopta en relación a la ley moral”, cfr. p. 24.

⁵ Cf. Korsgaard C. (1996), pp. 57-58.

⁶ En la primera parte de ese trabajo, Bittner ofrece una interesante discusión sobre el genuino carácter de las máximas, especialmente sobre su estatuto de generalidad y subjetividad. Como se sabe, Kant usualmente define las máximas como principios subjetivos de la voluntad (o de la acción), pero que en tanto principios deben a la vez ser tomados como universales o generales (*allgemeine Prinzipien*, cfr. *v.gr.* *KpV* § 1; Ak. V, 19). Ahora bien, ¿qué significa esto? La tesis de Bittner es la siguiente: las máximas deben ser interpretadas como “reglas de vida” (*Lebensregeln*), en tanto en cuanto ellas deberían ser diferenciadas de los meros “propósitos”

sido sumamente discutida. Los autores que usualmente critican la interpretación de las máximas como *Lebensregeln* apuntan a que hay ciertas máximas que no se dejan reconducir a la interpretación de Bittner (v.gr. el caso de “apuro económico” que Kant trata entre otros en el § 4 de la *KpV*⁷). Schwarz recoge ese punto, y lo vincula con el hecho de que, según ella, existen ciertas máximas que parecen no tener una conexión directa con la representación de la felicidad del agente en cuestión y por tanto no se dejan expresar de manera acorde a la propuesta de Korsgaard. De esta manera, Schwarz intenta considerar la propuesta de Köhl y elucidar si ella puede ofrecer mejores perspectivas. Según esta propuesta, las máximas poseen la estructura (en tercera persona): “P quiere realizar, si él está en una situación del tipo P, una acción del tipo a”⁸. La propuesta de Köhl, empero, tampoco carece de problemas, según Schwarz. El punto central para ella es que el concepto de “fin”, que pareciera estar recogido de mejor manera en la explicación de la estructura de las máximas de Korsgaard (y que no es recogido en la formulación de Köhl), juega un papel central en la estructura de las máximas (al menos de algunas máximas)⁹. La manera en que Schwarz intenta resolver este problema, es intentando mostrar que los ejemplos que podrían ser considerados como cayendo bajo la formulación de Korsgaard son reconstruibles en los términos de la formulación de Köhl (cfr. p. 109)¹⁰.

(*Vorsätze*) (cfr. Bittner R. (1974), p. 487). Dicho de otra manera, deben ser interpretadas como principios que valen dentro de la esfera de mi voluntad, pero que, en tanto tales, expresan reglas generales que “orientan”, por así decir, la vida práctica del sujeto. Esta lectura traería muchos beneficios, que lamentablemente no puedo detallar aquí (para ello se puede ver Köhl H. (1990), p. 52, que no obstante rechaza la tesis de Bittner). Tesis similares a la de Bittner han sido defendidas por Beck L. W. (1960), p. 77 y p. 81; Höffe O. (1977), p. 359. Por el contrario, la tesis de la interpretación de las máximas como *Lebensregeln* ha sido fuertemente criticada por Allison H. (1990), pp. 91-93; Köhl H. (1990), pp. 53-55; Lukow, P. (2003), 407-409; Willaschek M. (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, p. 298 n.

⁷ Bittner mismo alega que en este ejemplo Kant “cometió un error”. Cfr. Bittner R. (1974), p. 497 n. 7.

⁸ Cfr. Köhl H. (1990), p. 51. O bien en primera persona “Yo quiero realizar...”, etc. Las máximas en Kant, siempre están formuladas en primera persona. No puedo comentar aquí la extrema relevancia sistemática de este hecho.

⁹ En este sentido, cabe destacar el importante pasaje de la *Grundlegung* (Ak. IV, 436), donde Kant indica claramente que: “todas las máximas tienen, entonces: materia (*sc.* un fin)... forma... y una determinación completa”.

¹⁰ Lamentablemente no puedo tratar en detalle, por razones de espacio, la interesante manera en la que Schwarz defiende este punto. Sirva lo siguiente de todas maneras como breve resumen: Schwarz distingue dos “partes constituyentes” (*Bestandteile*) de las máximas, *sc.* 1) los tipos de acción (“abreviar la propia vida”, “pedir prestado prometiendo en falso

Luego de ello, Schwarz se refiere a un punto central en la ética de Kant, que lamentablemente ha sido tratado de manera muy somera en general (si es que es abordado), *sc.* el problema de la función de la “facultad de juzgar” y su relación con las máximas¹¹. En este capítulo, la autora toca este punto de manera todavía muy superficial. Si bien es cierto remarca varios de los lugares en que la “facultad de juzgar” cumple una función relevante en la filosofía práctica de Kant (el sistema de los deberes de virtud, la “tópica del juicio puro práctico”), no deja de ser verdad también que poco menciona otros textos que tienen también mucho que ver con este punto, y que podrían incluso haberle evitado cometer algún, a mi juicio, error interpretativo¹².

El último capítulo Schwarz lo dedica a analizar el interesante y novedoso concepto de “máxima de segundo orden”. Este concepto aparece, sostiene Schwarz, en muy pocos pasajes de la obra de Kant (*v.gr.* Ak. IV, 400; VI, 47; 392), *cfr.* p. 131. Estos pasajes introducen un concepto de “máxima” que sólo puede adquirir dos formas: la máxima del mal o del bien. Mientras la primera es susceptible de ser reconducida analógicamente a cualquiera de las formas de las máximas de primer orden estudiadas por Schwarz, la segunda parece no dejarse reducir a las formas estudiadas de las máximas de primer orden (*cfr.* p.

que lo voy a pagar”, etc.) y 2) los elementos motivacionales (“el amor a mí mismo”, “el deseo de conservar mi patrimonio”, etc.) y /o limitantes. Ahora bien, el punto que indica Schwarz es que una fórmula del tipo Korsgaard (o $H \rightarrow Z$ como la llama Schwarz), puede ser reconducida a la fórmula de Köhl, por la inclusión del fin como elemento “motivante” o “limitante” en las circunstancias de la acción. Para esto, se debe diferenciar, sostiene Schwarz, entre el fin como “motor” o “fundamento subjetivo del deseo” (GMS, 427) y el “fin” como consecuencia prevista de la acción. Así el fin puede cumplir una función motivante, y por otro sólo de especificación de las condiciones de la acción. Es decir, el fin puede cumplir la función de condición limitativa (saber o no saber algo) o motivante (inclinación). En cualquiera de los dos casos mencionados, la máxima puede ser convertida de la fórmula de Korsgaard a la de Köhl.

¹¹ Lamentablemente el texto de Schwarz no alcanza, por razones relativas al tema tratado, un tratamiento integral (tan deseable como inexistente, al menos según mi conocimiento de la literatura) del problema de la facultad de juzgar en la filosofía práctica de Kant. La relación “máximas – facultad de juzgar” ya había sido tratada de manera bastante interesante por Thurnherr U. (1994). Parciales observaciones sobre la relevancia de la “facultad de juzgar” en la filosofía moral de Kant se puede hallar en Lukow, P. (2003); Willaschek M. (1992), p. 298 y Höffe O. (1977). Un tratamiento más detallado, aunque a mi juicio tampoco completo del tema de la relación entre la *Urteilskraft* y la filosofía práctica de Kant en: Wieland W. (2001), *Urteil und Gefühl*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 160-184.

¹² Pienso en el, a mi juicio, central capítulo de la “conciencia moral” (*das Gewissen*) en la *Religión* y las *Lecciones de ética*. De hecho, creo que si hubiera atendido más a este capítulo, Schwarz no habría sostenido tesis como la de que el proceso de aplicación de las máximas pertenece a un estado “pre-moral”. *Cfr.* p. 124.

138 y p. 141). La distinción, sostiene Schwarz, posee múltiples consecuencias, de las cuales lamentablemente no me puedo hacer cargo aquí por razones de espacio (cfr. pp. 139-140).

Me parece, en suma, que el libro posee interesantes novedades (a mi juicio la mayor es la distinción entre máximas de primer orden y segundo orden) que deberían llamar la atención de la investigación especializada en Kant. Es de esperar, entonces, que esta cuidadosa investigación reciba la atención que se merece.

Luis Placencia

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

H. Horn & D. Schönecker (editores), *Groundwork for the metaphysics of morals*. Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 2006, 343 págs.

ESTE VOLUMEN contiene 13 contribuciones, todas en lengua inglesa, escritas por importantes intérpretes, en su mayoría¹ alemanes y norteamericanos. Todos los artículos que se publican en el volumen corresponden a contribuciones realizadas para un coloquio sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* realizado en Bonn el 2004. El libro con las contribuciones en su forma definitiva de artículos data, no obstante, de 2006.

Los ensayos están distribuidos de modo tal que el lector pueda leer el libro casi como un comentario a la *Grundlegung* (en adelante *GMS*)². En efecto, cada contribución abarca una parte del texto de Kant, de modo que éste es

¹ En concreto se trata de ensayos de Nico Scarano, Allen Wood, Cristoph Horn, Marcia Baron, Harald Köhl, Markus Willaschek, Bernard Ludwig, Mark Timmons, Samuel Kerstein, Klaus Steigeder, Corina Mieth y Jacob Rosenthal, Marcel Quarfood y Dieter Schönecker.

² Es de destacar que en los 4 últimos años la tradición de comentarios a la *Grundlegung* se ha visto engrosada de manera importante con la aparición de los comentarios de Horn, Mieth & Scarano (2007), Wood & Schönecker (2002 y segunda edición en 2004) y Timmermann (2004), entre otros. Si a ellos se suman la obra que aquí comentamos, más los ya clásicos comentarios de Kaulbach (1988), Paton (1962), Ross (1952) y los más recientes de tipo cooperativo como Pasternack (ed.) (2002), Höffe (ed.) (1989) y Guyer (ed.) (1998), se podrá

cubierto casi de manera completa por los 13 trabajos que aquí se presentan. No obstante lo anterior, es menester tener en cuenta que se trata de obras de autores que son dispares no sólo en calidad, enfoque interpretativo y estilos, sino también en intenciones. En la mayoría de las ocasiones, de hecho, los autores no se concentran en la totalidad del pasaje que les correspondería comentar según cada caso, sino que abordan tan sólo un par de problemas vinculados a la sección de texto que están tratando. Esto, si bien es cierto da lugar a una discusión de altísimo nivel técnico, provoca también que el libro contenga importantes vacíos. También a veces sucede lo inverso, a saber, en algunas ocasiones los autores deben hacerse cargo, por requerimientos propios del pasaje que están interpretando, de dar una interpretación de conceptos o secciones del texto que se hallan a cargo de otro autor, caso en el que, además, no siempre coinciden las dos interpretaciones que se ofrecen (comentaré un caso de este tipo más abajo en lo que sigue). Mas, pese a todo esto, se podría decir que el texto posee cierta unidad que resalta por sobre el hecho de que cada intérprete se hace cargo de secciones específicas de la obra de Kant, de modo que a veces los diversos tratamientos llegan a conservar una armonía que no deja de ser sorprendente. Lo anterior, por cierto, no obsta para que en ocasiones conceptos centrales de la obra de Kant sean interpretados de manera diferente por los diversos autores, tal como ocurre notablemente, por ejemplo, con el concepto de “buena voluntad” (este es el caso que comentaré).

Por razones de espacio no puedo comentar aquí cada trabajo en detalle, de manera que me concentraré sólo en dos que intentaré tratar de la manera más intensiva posible (lo que me parece claramente mejor que un mero “resumen” en “tres líneas” de cada artículo del texto). Existe buena razón para adoptar este procedimiento y para escoger los dos artículos que escogí. Se trata del hecho de que algunos de los autores que participan de este volumen poseen como importante nota en común el pertenecer a un grupo de intérpretes que ha hecho un esfuerzo especialmente interesante por la rehabilitación de la filosofía kantiana³, en particular dentro del ámbito anglosajón, donde las propuestas morales del filósofo de Königsberg han sido particularmente mal

apreciar que la *Grundlegung* es claramente la obra más comentada de la filosofía moral de Kant (al contrario de la *KpV*, de la cual hay, tal como se quejaba ya L. W. Beck en los años 60, escasísimos comentarios).

³ Estos autores han intentado defender una posición que ha sido catalogada como la del “new Kant”, en tanto ellos comparten, frente a las objeciones tradicionales a la ética de

entendidas⁴. Uno de ellos es A. Wood, quien ha dedicado en este volumen un interesante artículo a comentar las páginas en las que Kant trata el ya mencionado concepto de “buena voluntad”. En relación con esto, es de notar que, si bien es cierto que Wood ya había ofrecido en su importante trabajo *Kant's ethical thought*⁵ una interpretación de este concepto del tipo de la que sostiene en el volumen que ahora comento, y que además ya había presentado una defensa un tanto más amplia de esa interpretación⁶, no deja de ser cierto que su propuesta sigue siendo novedosa y sugerente, al punto de que otros participantes del volumen se hacen cargo de la misma, aunque de manera crítica. En su artículo, que abre el tratamiento del cuerpo de la *Grundlegung* en este volumen, y que lleva por título: *The good without limitation*, el intérprete norteamericano se dedica a analizar las tres tesis que él sostiene se hallan involucradas en este concepto (la de su indisminuibilidad, su inaugmentabilidad y su incondicionalidad), a las que se suma una cuarta característica, según él lógicamente independiente, correspondiente al hecho de que posee la “dignidad más alta”, para luego dar una interpretación del modo en que se conecta el concepto de buena voluntad con el de “deber”, y más particularmente con el de “actuar por deber”. Es ahí donde Wood sostiene que “actuar por deber” y “buena voluntad” no sólo no se identifican, como es tradición entre los *scholars* kantianos afirmar, sino que de hecho es posible una buena voluntad que actúe “conforme al deber” (cfr. pp. 33-34). Junto con ello, Wood sostiene que existe una diferencia entre una “buena voluntad” y una “voluntad absolutamente buena” (cfr. p. 38), diferencia que consistiría en el hecho de que en el caso de la voluntad “absolutamente buena”⁷, a diferencia de la “buena voluntad”, el principio de la voluntad se conformaría él mismo a la ley moral. En cambio, en el caso de la “buena voluntad” ocurriría que solo la *máxima* se acomodaría a la ley moral. De esta manera, para Wood, la idea de que existe una voluntad

Kant, una estrategia común: intentar mostrar que el filósofo de Königsberg ha sido mal interpretado (por ejemplo, por Hegel o por los neo-aristotélicos y representantes de la ética de la virtud, *v.gr.* MacIntyre, Stocker), y que por tanto las carencias de las que se acusa a su filosofía práctica no son tales. Esto es lo que Pippin llama la estrategia del “everything you can do I can better”. Cfr. R. Pippin “Rigorism and the new Kant”, en: V. Gerhardt, R. P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.) (2001), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlín – Nueva York: de Gruyter, p. 315. En este artículo Pippin ofrece una revisión crítica de estas estrategias. Lamentablemente no puedo referirme a ella aquí por razones de espacio.

⁴ Un ejemplo de ello se encuentra en W. Frankena (1963), *Ethics*, New Jersey: Englewood Cliffs, pp. 30-33.

⁵ A. Wood (1999), *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., pp. 21-26.

⁶ A. Wood (2003), “The good will”, *Philosophical topics*, pp. 457-484.

⁷ Para esta expresión, cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 426, 437, 439, 444, 447.

que es “absolutamente buena” no es una mera repetición de la idea de que la buena voluntad es “absolutamente buena”⁸.

Aunque no es claro desde el principio, estas ideas de Wood están directamente conectadas con el sumamente interesante trabajo de M. Baron, en el cual se hace cargo del problemático pasaje de *GMS* I 397-401, en el cual Kant distingue entre 4 tipos de acciones según como se vinculen con la noción de *deber* (contrarias al deber, conformes al deber por inclinación mediata, conformes al deber por inclinación inmediata y *por deber*). En este texto, Baron se hace cargo, al igual que en su monografía *Kantian ethics (almost) without apology* de la ya clásica objeción planteada por F. Schiller (cfr. *v.gr. Über Anmut und Würde*), conocida particularmente en la irónica versión titulada “Escrúpulo de conciencia”⁹, y reiterada en otras formas por autores como Hegel (cfr. *v.gr. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135) y la literatura contemporánea, objeción que intenta mostrar que la propuesta kantiana resultaría insatisfactoria en tanto en cuanto Kant habría sostenido que el valor moral de las acciones sólo reposa en la superación de las propias inclinaciones, y por tanto sólo en el obrar “por deber”¹⁰ (*i.e.* lo que Wood quiere evitar con su estrategia de “ampliar” el concepto de buena voluntad), postura que entraría en conflicto con una parte importante de nuestras intuiciones morales cotidianas (tal como pretenden mostrar los ejemplos de Schiller o Stocker) que valoran positivamente, al menos en algunas ocasiones, la conjunción de una disposición afectiva hacia un determinado curso de acción y el que ese curso de acción corresponda a lo que en ese caso *se debe* hacer. En este contexto Baron critica varias de las ideas implícitas en esa lectura. En primer lugar, ella sostiene que la mayoría de los autores leen este texto kantiano como una suerte de “tratado independiente”,

⁸ No puedo detenerme aquí en un comentario de la tesis de Word, que me parece, de todos modos, altamente implausible.

⁹ Cfr. *Schillers Werke* (1992 [=1940]), National Ausgabe, Herausgegeben von Julius Petersen, F. Beißner *et alii*, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, vol. I, p. 357. La posición de Schiller es, por cierto, bastante más seria, y puede ser revisada en el ya mencionado *Über Anmut und Würde* y en las *Cartas para la educación estética del hombre*. Mucho se ha escrito sobre la relación entre Schiller y Kant en este tópico, pero probablemente el trabajo más interesante (y del cual es deudor el texto de Baron) es el de H. Reiner (1974), *Pflicht und Neigung. Die Grundlage der Sittlichkeit*, Misenheim – Glan: Westkulturverlag.

¹⁰ La clásica objeción de Schiller ha sido replanteada de otro modo por autores pertenecientes a la así llamada “ética de la virtud”. En este tipo de la literatura ha sido influyente el artículo de M. Stocker, cfr. M. Stocker (1976), “The moral schizophrenia of modern ethical theories”, *The journal of philosophy*, 73, pp. 453-466. Las objeciones de Stocker y Schiller, pese a poseer ciertas diferencias estructurales (a las que no me puedo referir aquí), pueden ser consideradas, con todo, como dos expresiones de un tronco crítico común.

sin tomar en cuenta que él forma parte del argumento de *GMS I*. Este error fundamental debe ser corregido, piensa Baron, para una recta interpretación de Kant aquí. El primer paso que da Baron para reinterpretar de manera correcta el pasaje es hacer notar que la siguiente aseveración kantiana “es más difícil notar esta diferencia (si la acción ocurrió *por deber* o sólo *conforme al deber*, aclaración LP) donde la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación inmediata hacia ella (que cuando la inclinación es mediata, aclaración LP)” (*GMS*; Ak. IV, 397) pretende establecer una diferenciación en conceptos y no sólo en motivos de la acción (Baron p. 76, la última posibilidad del binomio recién mencionado contradice como la misma Baron hace notar declaraciones explícitas de Kant en *GMS*; Ak. IV, 407). Esta distinción es más difícil de hacer en el último caso, piensa Baron, porque ambos son casos de “hacer algo por mor de eso mismo” (*doing it for its own sake*). Así, ella indica: “Kant está explicando qué es actuar por deber, en el interés de iluminar el concepto de buena voluntad y ubicar en último término el principio que debe guiar una voluntad de ese tipo. Para ser claro al respecto, es necesario aislar el actuar por deber de las conductas que podrían ser confundidas con él. No hay riesgo de confundir las acciones hechas por deber con aquellas que el agente reconoce que son contrarias al deber... ni hay riesgo de confundir las acciones hechas por deber con las acciones hechas por interés propio. Pero las acciones en las que el agente tiene una inclinación inmediata y en las que el agente no actúa por deber, podrían confundirse con las acciones hechas por deber” (p. 89). Los ejemplos de Kant tienden a elucidar esta dificultad. De esta manera, casos como el del hombre que pierde por causa de circunstanciales tormentos su amor a la humanidad y así todo es capaz de ser caritativo muestran que en lo que piensa Kant aquí es en la elucidación del concepto de “actuar *por deber*” y en distinguirlo del actuar por inclinación, con el fin de ilustrar un determinado tipo de “valor moral” (como se verá, en este punto Baron se distancia de la interpretación hecha por Wood). Mas no se sigue de ello, según Baron, que no existen razones para pensar que las acciones a las cuales tenemos alguna inclinación puedan ser excluidas de ser contadas como susceptibles de ser “hechas por deber” (Baron pp. 78-79). La recta interpretación del ejemplo, dice Baron, sólo nos deja en claro (tal como ya lo hizo ver Barbara Herman¹¹) que de lo que se trata aquí es de *uno y el mismo hombre* cuyas acciones no poseen en un primer caso valor moral (cuando las hace *sólo* por inclinación) y que sí poseen

¹¹ Cfr. Barbara Herman (1993), *The practice of moral judgement*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, pp. 18-19.

ese valor en el segundo caso (cuando se las hace *sólo* por deber). Este punto de Kant es consistente, piensa Baron con todas las siguientes posibilidades en las que se puede pensar la relación “actuar *por* deber” y “actuar por inclinación”: 1) las acciones realizadas por deber excluyen la inclinación (punto que Baron acepta), 2) el actuar *por* deber es consistente con el estar inclinado a una acción (punto que Baron *también* acepta), 3) una acción puede ser hecha tanto por deber como por inclinación (opción que Baron rechaza). Baron intenta mostrar a lo largo de su ensayo la posibilidad de que Kant admita la forma 2, que implica por tanto la posibilidad de la existencia de acciones hechas *por* deber, pero con una inclinación concomitante, lo que ella llama actuar *aus Pflicht* pero *mit Neigung*. (Baron pp. 80-81).

También interesantes son los trabajos de Willaschek (que resume algunos de los contenidos de su interesante libro *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*), dedicado a comentar el decisivo pasaje de *Grundlegung* 412-417, o el de D. Schönecker, destinado al complejo pasaje de la “deducción del imperativo categórico”. No puedo comentar estos trabajos, ni los demás, por razones de espacio. Comentarios aparte me parece también que merecerían los trabajos de Scarano (sobre el prólogo en el que realiza la interesante propuesta de lectura de la función que cumple el concepto de “necesidad” en el prólogo de la obra de Kant) y de C. Horn sobre el poco estudiado y complejo argumento de la “finalidad en la naturaleza” en *GMS I*.

Me parece, por tanto, que el libro es en general una interesante contribución (entre otras cosas, porque quienes escriben en él han dedicado ahí importantes esfuerzos para defender interpretaciones por las cuales ellos mismos han ya realizado una contribución a la literatura kantiana), de manera que creo que debería tener una buena recepción entre los especialistas. Quizás la única nota llamativamente negativa del texto sea el hecho de que muchos de los autores, provenientes del mundo germanoparlante, hayan renunciado a escribir en su lengua, fomentando con esto la penosa tendencia, cada vez más frecuente en el ámbito académico, a considerar como prácticamente fuera de la discusión técnica cualquier aporte que no esté realizado en lengua inglesa. Por cierto, no me parece que sea difícil ver los peligros que esto conlleva, especialmente en el ámbito de la investigación especializada en un autor alemán.

Luis Placencia

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Traducción y notas de Equipo Editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2006, 390 págs.

ESTE VOLUMEN, segundo en la Serie Clases de editorial Cactus, corresponde a la primera edición en castellano de quince lecciones que Gilles Deleuze dictara en los años 80' sobre el pensamiento de G. W. Leibniz en la Universidad de Vincennes, actual Paris VIII. Una traducción a nuestro idioma de estas lecciones, así como también una transcripción del francés y en algunos casos traducciones a otros idiomas, ha estado disponible desde hace ya algunos años vía internet¹. Sin embargo, al tratarse de una edición más cuidada, la versión del Equipo Editorial Cactus cuenta con ventajas significativas respecto a la de la web: una mejor traducción y ordenamiento del texto, ajustadas notas, esquemas, etc.

Las lecciones se encuentran divididas en dos grandes grupos según el período en que fueron dictadas: las primeras cinco, entre Abril y Mayo de 1980, y las restantes diez, entre Diciembre de 1986 y Mayo de 1987. Esto resulta especialmente significativo considerando el desarrollo que el pensamiento de Deleuze experimentó a través de estos años, lo que decantará finalmente en la publicación de *El pliegue; Leibniz y el Barroco* de 1988.

Como todo gran curso, los dictados aquí por Deleuze transitan en muchos de sus momentos por gran parte de la historia de la filosofía, en conexión no sólo con aquellos autores de los que resulta una referencia obligada hoy en día al hablar de Leibniz, como Aristóteles, Descartes, Newton, Voltaire o Russell, sino también, Plotino, Nietzsche, Bergson, Freud, Husserl, Merleau-Ponty, entre otros.

El libro comienza con un curioso prólogo en que se nos habla poéticamente de sombras, colores, la clase burguesa, Bs. As.-Diciembre de 2001, Fito Paez, Leibniz, etc., seguido de una pequeña nota acerca de la edición, para luego dar paso al curso como tal.

En la primera sesión, titulada por Deleuze “Un pensamiento divertido”, se presentan los conceptos más importantes involucrados en el delirante

¹ http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Leibniz

proceso creativo de la filosofía de Leibniz, a saber: principio de identidad, principio de razón suficiente, inherencia o inclusión, expresión, punto de vista, y composibilidad e incomposibilidad.

La segunda lección se centra en el concepto de inclusión del predicado o atributo en la noción del sujeto, concepto que remitiría, en definitiva, al desarrollo del análisis infinitesimal leibniziano. La tercera lección se centra en el concepto de composibilidad e incomposibilidad, lo cual, a su vez, remitiría al concepto de singularidad pensado en sentido matemático-psicológico. Tanto la inclusión como la incomposibilidad, remarca repetidamente Deleuze, corresponden a dos aspectos de un mismo problema lo cual hace que ambas lecciones queden agrupadas, como una segunda parte del curso, bajo el título general de “Sustancia, mundo y continuidad”.

En la siguiente lección Deleuze nos presenta una deducción de los principios fundamentales del pensamiento de Leibniz mostrando el encadenamiento necesario existente entre ellos. El primero de estos es el Principio de Identidad: ‘toda proposición analítica es verdadera, sea por reciprocidad, sea por inclusión’. De aquí se deduce el Principio de Razón Suficiente que afirma que ‘toda proposición verdadera es analítica’. A esta última formulación, en apariencia tan simple de plantear, pues únicamente se trataría de invertir el principio de identidad, sólo fue posible llegar, remarca Deleuze, sobre la base del descubrimiento del análisis diferencial o cálculo infinitesimal. El tercer principio, el Principio de los Indiscernibles, nace de una reciprocación de una última formulación del Principio de Razón Suficiente, a saber: ‘para toda cosa existe un concepto’, y que resulta ‘para todo concepto una cosa y sólo una’. Esto llega a ser aún más provocativo formulado de la siguiente manera: ‘toda diferencia es conceptual en última instancia’. Particularmente llamativo será el desarrollo que adquiere esto en la crítica de Leibniz a la física de Descartes. Como último gran principio se encuentra el de Continuidad, cuya presentación remite a lo visto en la lección tercera.

La quinta lección presenta la disputa existente entre Leibniz y Kant respecto al conocimiento, disputa que en definitiva remite a una distinción fundamental a la hora de definir el espacio y el tiempo. Llevando al límite, en este sentido, la tradición clásica de la filosofía a través de su teoría de la composibilidad y el mundo, Leibniz concebirá el espacio como el orden de las coexistencias posibles, y el tiempo como el orden de las sucesiones posibles, mientras que para Kant lo primero será definido como la *forma* de exterioridad, y lo segundo como *forma* de interioridad. Sólo a partir de Kant,

pues, el tiempo, y con ello por cierto también el espacio, llega a ser el problema principal de la filosofía. De esta crisis fundamental operada en Kant se deriva, a juicio de Deleuze, en primer lugar una valoración por lo abierto, en segundo lugar, una transformación en el concepto de fenómeno en tanto pensado ya no bajo la dualidad apariencia/esencia sino más bien aparición/condición o sentido, y, por último, una alteración en la noción de subjetividad.

El segundo grupo de lecciones que comienza desde ahora transitará por tres grandes unidades temáticas: composibilidad, acontecimiento y cuerpo. La caracterización general que agrupará todo esto será la de *mundo barroco*, mundo del cual Deleuze excluirá explícitamente a Descartes, pero no así a Spinoza.

La sexta clase comienza recapitulando los puntos más importantes abordados en una sesión anterior, de la cual, sin embargo, parece no haber quedado un registro en audio. El tránsito que se hace ahora es desde el elemento genético de los repliegues de la materia, esto es, la curvatura variable o inflexión que va al infinito, hasta la mónada como unidad individual que envuelve la infinidad de los predicados, pasando por los conceptos de punto de vista, inherencia, y expresión.

Luego de algunas consideraciones estéticas acerca del Barroco, Deleuze retorna en la siguiente lección al problema de la inclusión del predicado en la noción del sujeto. A diferencia de la segunda exposición del año 80', sin embargo, la distinción entre proposiciones de esencia y proposiciones de existencia no es ya establecida apelando al tipo de análisis, finito e infinito, involucrado en cada caso para demostrar tal inclusión, ya que en ambos se trataría de un análisis infinito. En una expresión, por ejemplo, del tipo “ $2+2 = 4$ ”, el análisis limitaría en definitiva con nociones absolutamente simples, en sí mismas directamente elevables al infinito, aunque nuestro conocimiento finito sólo pueda alcanzar nociones relativamente simples, en este caso, los números primos 1, 2 y 3, cuyo predicado o acontecimiento sería “ $2+2 = 4$ ”. Al final de ésta lección y en la totalidad de la siguiente, Deleuze vuelve sobre la noción de composibilidad e imposibilidad, reconocida ahora como la noción más enigmática de Leibniz. Nuevamente aquí la clave estaría puesta en el desarrollo de una teoría matemático-filosófica de la singularidad.

En la novena lección, Deleuze se enfrenta directamente con el importante problema de la libertad individual en Leibniz, advirtiendo, en primer lugar, que no todo acto es necesariamente un acto libre. Ahora bien, bajo la cuestión de si

es posible afirmar a lo menos ciertos casos de libertad descansa, por lo general, un malentendido radical consistente en tomar la inclusión de los predicados en la noción del sujeto como una inclusión de actos ya hechos, ya dados, como si César, por ejemplo, antes de franquear el Rubicón, lo hubiese ya franqueado. Por el contrario, a juicio de Deleuze, la inclusión sólo puede pensarse como acto presente, y sólo desde ahí posible de proyectar a nuestro pasado, en absoluto como resultado de actos hechos, meramente desplegados en un presente.

Las siguientes tres lecciones se centran en A. N. Whitehead, filósofo que es presentado aquí como verdadero sucesor o diádoco de Leibniz en una tradición filosófica que erige la noción de acontecimiento como concepto central, y que tendría como primer exponente a los estoicos antiguos. Como tal, habría una serie de desarrollos propios en el pensamiento del autor de *Proceso y Realidad*, especialmente en lo referido a la génesis del acontecimiento u ocasión actual y a su composición, que arrojarían luz sobre Leibniz, por ejemplo, en su concepción del caos, el placer, y su así llamado ‘optimismo’. Es en este grupo de lecciones donde aflora quizás de modo más nítido uno de los motivos principales que llevó a Deleuze a interesarse en Leibniz: la complementariedad esencial entre metafísica y ciencia presente en su pensamiento, esto es, conceptos filosóficos naciendo en correspondencia con desarrollos científicos, funciones creadas en relación a desarrollos filosóficos; funciones que repercuten en filosofía, conceptos que repercuten en ciencia. Lo mismo ocurre con Bergson y el mismo Whitehead.

Finalmente, el último grupo de lecciones aborda la relación necesaria entre mónada y cuerpo desde tres aspectos distintos: el idealismo de Berkeley, el infinito y desde la teoría del vinculum substantiale.

El examen apasionado que Deleuze dedica al pensamiento de Leibniz a lo largo de estas lecciones constituye un gran aporte no sólo en lo que se refiere al estudio especializado de este autor, sino también al modo de enseñanza filosófica exhibida aquí. En esta difícil tarea de captar con rigurosidad el desarrollo propio de un discurso filosófico, editorial Cactus nos presenta en general un texto ágil, limpio, ordenado, sin muchos sobresaltos en su redacción, salvo por el uso de ciertos argentinismos y una que otra mala transliteración del griego y formulación en latín, pero que no deben tomarse sino como excepciones a la regla de una muy buena edición.

Carlos Calvo
Universidad de Chile

Sara Barrena, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Rialp Editores, Madrid, 2007, 318 págs.

EL CARÁCTER BOHEMIO de Charles S. Peirce no le ha impedido alcanzar un merecido reconocimiento por parte de las más diversas tradiciones de pensamiento, a pesar de no desarrollar una actividad propiamente académica. En este sentido su filosofía pragmatista hoy día se sitúa a un nivel de interés parangonable a la de Aristóteles, Duns Scoto o Kant, siendo uno de los pocos intelectuales que, a diferencia de lo que sucede con las propuestas rupturistas de Hegel, Marx o Nietzsche, permite seguir postulando un ilimitado meliorismo aún más autocrítico en el desarrollo interno de las diversas tradiciones de pensamiento, incluyendo ahora también la posibilidad de establecer una continuidad entre los autores clásicos y modernos. De todos modos Sara Barrena no ha tratado solamente de enmarcar a Peirce en las distintas tradiciones de pensamiento, sino que ha dado un paso más: ha tratado de justificar la profunda unidad subyacente al estilo aparentemente disperso y fragmentario de Peirce, a fin de localizar el hilo conductor que permita dar razón de las numerosas revisiones y fluctuaciones en el modo de concebir su propia filosofía, como especialmente ocurre con la propia noción de pragmatismo, el método abductivo o la justificación de una razón creativa.

A este respecto, Sara Barrena hace de la creatividad, o más bien de la razón creativa, el nudo gordiano que a su vez aporta un hilo conductor interno en la compleja arquitectónica de las numerosas dudas y fluctuaciones que se observan a la hora de concebir el propio pragmatismo. Peirce habría concebido la creatividad como una característica de la razón teórico-práctica, que a su vez permite asignarle unas correspondientes pretensiones de verdad, de veracidad o de sentido, en contraposición a lo que sucedió en otros pragmatistas que rechazaron este tipo de pretensiones, como fue el caso de James o Dewey. De este modo, Peirce pudo justificar la reflexividad, la continuidad y el ulterior crecimiento interno de sus propias propuestas semióticas, tratando a su vez de garantizar su posible validez teórica y una efectiva viabilidad práctica. Además, esta creatividad se desarrolla en tres ámbitos paralelos, como son la lógica, la ética y la estética, concebida esta última como una teoría metafísica de los fines últimos, que a su vez debería estar sobreentendida en aquellas otras dos formas de saber. Evidentemente con esta sistemática no se pretenden dejar zanjados todos los problemas. Más bien se pretende mostrar cómo Peirce trató

de dar unidad arquitectónica al conjunto de su filosofía, a pesar del aspecto aparentemente fragmentario de muchas de sus propuestas.

Para alcanzar estas conclusiones, la monografía se divide en cuatro capítulos, un epílogo y un apéndice: 1) ¿Qué es la creatividad?, justifica cuatro rasgos arquitectónicos básicos de la subjetividad humana en el pragmatismo, que ahora se conciben como otros tantos presupuestos teórico-prácticos de la efectiva realización creativa de una acción, ya sea especulativa o práctica, como ahora sucede con la apertura, la temporalidad, la continuidad y el crecimiento; 2) El resultado de la acción creativa, analiza los tres pasos procedimentales de todo análisis reflexivo sobre los presupuestos teórico-prácticos de este tipo de acción, a fin de poder ejercer un efectivo control sobre sí mismo y sobre sus posteriores consecuencias, mediante el concurso de tres facultades: la abducción (o reflexión), la imaginación (y los hábitos) y el amor creativo (o el arte); 3) Las manifestaciones de la creatividad: lógica, ética y estética, pretende justificar los tres postulados incondicionados del uso teórico-práctico de la razón creativa: a) la consecución de una efectiva comunidad de investigación capaz de garantizar la intercomunicación semiótica y el propio progreso científico; b) la posible adquisición de unos hábitos vitales creativos con capacidad de dar una respuesta original a los problemas inaplazables de la existencia, sin reducir la ética a una simple respuesta reactiva de tipo mecánico; c) el reconocimiento del carácter artístico de toda acción teórico-práctica de la razón creativa, ya se dirija a una ulterior aplicación de tipo científico o ético; 4) El ser humano a la luz de la racionabilidad, otorga a los anteriores dualismos antropológicos la capacidad de integrarse en la unidad del ser humano mediante el recurso a una lógica abductiva aún más creativa. Finalmente, en el epílogo y en el apéndice, se resalta la importancia del legado de Peirce para el pensamiento contemporáneo, así como sus enormes posibilidades de aplicación en el ámbito educativo.

Para concluir, una observación al lector. Sin duda uno de los mayores descubrimientos de Peirce habría consistido en la justificación de la articulación interna existente entre la creatividad heurística de los métodos lógico-críticos, la triple intencionalidad aristotélica de las categorías semióticas y la trascendentalidad kantiana ahora atribuida a los nuevos postulados incondicionados de la razón creativa. Sara Barrena anteriormente ya hizo notar este extremo a lo largo de la traducción del llamado Manuscrito L 75 de Peirce (cf. Peirce, Charles S., *La lógica considerada como semiótica. Índice del pensamiento peirceano*, traducción y edición de Sara Barrena, Rialp, Biblioteca Nueva,

Madrid, 2007), y ahora se confirma de un modo aún más sistemático. En este sentido Peirce habría establecido un sutil hilo conductor entre la creatividad, la intencionalidad y la trascendentalidad, ampliando enormemente el horizonte interpretativo desde el que se formulan anteriores propuestas de Kant, o aún antes por Aristóteles, sin volver a un representacionismo en sí mismo escéptico o a una interpretación meramente dogmática de la metafísica, como a su parecer habría ocurrido entonces. A este respecto, la monografía de Sara Barrena postula una continuidad entre el pensamiento clásico, moderno y contemporáneo, yendo sin duda mucho más allá de lo que pretendió Peirce, aunque sin apartarse de una lectura literal de sus textos.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2008, 346 págs.

A DIFERENCIA DE la gran mayoría de las tesis de habilitación, este libro del Dr. Gunnar Hindrichs (nac. 1971) se concibe no como un trabajo erudito en profundidad, sino como un intento original de hacer metafísica después de la post-metafísica. Al mismo tiempo, fue galardonado con el *Akademiepreis* 2008 por la Academia de las Ciencias de Heidelberg. Al menos por estos dos motivos, creo que vale la pena dedicarle la atención a *Das Absolute und das Subjekt*.

En la Introducción, Hindrichs describe la devaluación y rechazo de la sola idea de la metafísica en la actualidad, como también la insuficiencia de los intentos posteriores de Strawson y sus seguidores de realizar una ‘metafísica descriptiva’, ya que, a su juicio, es una forma de encogimiento (*Schrumpfform*) de las pretensiones históricas de la metafísica occidental. Así, este libro se plantea como un intento en la dirección opuesta: una investigación sobre el Absoluto y su relación con la subjetividad, temas metafísicos por excelencia

y que son explícitamente excluidos de la tradición de la metafísica analítica contemporánea. Para esto, se divide en dos grandes partes: (I) ‘Descubrimiento’ (*Freilegung*) y (II) ‘Cambio de dirección’ (*Hinwendung*). En esta reseña, por motivos temáticos y de espacio, me ocuparé exclusivamente de la primera parte y sus vinculaciones con la filosofía moderna.

En ‘Descubrimiento’, bajo el subtítulo ‘Hacia la problemática del Absoluto’, Hindrichs se propone replantear este tema desde su aproximación filosófica más radical: el argumento ontológico. La sola consideración del concepto de Absoluto exige dar una respuesta sobre su existencia, esto es, sobre la posibilidad y la necesidad de su existencia. El autor toma una actitud mixta ante este problema: mediante el estudio histórico de las distintas versiones del argumento ontológico se pueden ir articulando sus diversas dimensiones sistemáticas que revela el concepto del Absoluto. Así, el análisis de Hindrichs busca, no interpretar los distintos autores, sino más bien utilizarlos en función de su propia argumentación.

Este recorrido comienza en el primer capítulo con una primera argumentación sistemática del argumento ontológico, o por decirlo de alguna manera, la versión del mismo Hindrichs al respecto. Intentaré resumir su argumento: El primer paso parece ser etimológico: Absoluto significa lo disuelto, lo desatado (*das Losgelöste*, §2). De esto se sigue la imposibilidad de establecer relaciones entre lo Absoluto y algo externo a éste y, por tanto, la imposibilidad de que éste se encuentre condicionado, o bien, que condicione a algo exterior. Lo que es condicionado y determinado por ninguna otra cosa, sólo puede estar determinado por sí mismo (§§3 – 5). Y esta autodeterminación no puede ser contingente: de ser así, habría una determinación desde un otro, que violenta la idea misma de un absoluto lo que indica que esta autodeterminación es necesaria (§6). Esta primera aproximación, indica Hindrichs, se muestra insuficiente, pues debe mostrarse que el concepto de Absoluto es armónico (*stimmig*) – o consistente, en términos tradicionales – en su propia configuración, pues de lo contrario su existencia es imposible (§8).

El segundo capítulo busca analizar la formulación original del argumento en Anselmo de Canterbury. El seguimiento del texto y la reconstrucción que hace del argumento, como de la disputa con Gaunilo, es clara y bien documentada. La formalización del argumento (§§21 – 26) es aclaradora y sistemáticamente impecable. Como una primera versión de este argumento, Hindrichs destaca dos aspectos: (a) la autarquía lógica del argumento, esto es, la pretensión de prescindencia de alguna metafísica particular para que tenga

validez (§19) y (b) la utilización por parte de Anselmo de una caracterización negativa (*negative Kennzeichnung*) para referir a Dios, sin que sea posible el conocimiento pleno de su concepto (§§35 – 39).

El tercer capítulo ‘El más alto poder’ (*Höchste Macht*) comienza con las críticas de Descartes al argumento ontológico anselmiano (§§40 – 42) y luego expone la de las *Meditationes Metaphysicae*. Ahora bien, Hindrichs formula el argumento no exactamente desde la quinta meditación, sino desde las respuestas a Caterus cuando plantea que Descartes estaría pensando en un ser que, al ser omnipotente, dispone de su propia existencia y, por tanto, debe existir necesariamente (§43). Este argumento sin embargo, destaca Hindrichs, no es válido, pues son dos cosas distintas el disponer de la propia existencia y el existir mismo, de manera que no se puede inferir con necesidad la una de la otra (§44). El paso siguiente es considerar que el Absoluto es siempre un momento dentro de un contexto de fundamentación (*Begründung*). Ahora, si bien en una conexión global (*Gesamtzusammenhang*) de fundamentación unos seres son fundamento de otros, el Absoluto, debida su propia caracterización, no puede ser fundamentado por otro, sino fundamento de toda fundamentación. Es el fundamento (*Grund*) mismo, o causa sui y, por tanto, existe necesariamente (§§46 – 51). Esta formulación del Absoluto, como *ens necessarium*, sería la reconstrucción de Hindrichs de la postura de Spinoza, particularmente en la *Ethica*. Mas el actualismo spinozista, en donde esta conexión global de fundamentación es idéntico con el Absoluto, implica la actualidad total de este mundo, en la que la misma pregunta por la existencia o inexistencia del Absoluto queda truncada (§54 – 55). Si no es posible que el Absoluto no exista, ¿qué sentido tiene un argumento ontológico?

Esta pregunta abre el ámbito de la posibilidad y de los mundos posibles. Así, el cuarto capítulo ‘Ampliación Modal’ (*Modale Erweiterung*) se dedica al argumento absoluto en Leibniz. Tras situar la metafísica leibniziana, Hindrichs muestra que para que el argumento ontológico tenga sentido, esto es, para que se muestre que Dios existe necesariamente en virtud de su concepto, se deben componer (*zusammensetzen*) dos principios leibnizianos: el principio de no contradicción, esto es, que el concepto de Dios no involucra una inconsistencia interna (§§61 – 63); y el principio de razón suficiente, a saber, que el concepto de Dios implique su propia razón de existir (§§64 – 65). Esto lleva al autor a pensar, junto con Leibniz, la determinación del Absoluto como el espacio lógico (*logischer Raum*), en el cual caben todas las determinaciones posibles y pensables y, a su vez, todas las conexiones necesarias entre los distintos estados

de cosas posibles (§71 – 73). De igual modo, el actualismo radical de Spinoza se resuelve mediante la distinción leibniziana de las ‘dos necesidades’ (cf. *Discours de Métaphysique*, §13). Hacia el final del capítulo, recoge Hindrichs algunos temas propiamente leibnizianos adheridos a este (el problema del mal, el mejor de los mundos posibles, etc.). Lo que el autor rescata en su intento sistemático es la ampliación leibniziana del concepto de Absoluto al de espacio lógico, sin que esto involucre una la necesidad absoluta spinoziana.

La reconstrucción sistemático-histórica que viene haciendo Hindrichs hasta este punto se encuentra de frente con su punto más complicado. El quinto capítulo ‘La refutación de Kant’ (*Kants Widerlegung*) deberá hacerse cargo de la ‘pulverización’ (*Zermahlung*) del argumento ontológico en manos del filósofo de Königsberg. No obstante, acota el autor, la refutación kantiana ha sido igual de malinterpretada que el argumento ontológico mismo (§81). La proposición ‘el ser no es un predicado real’ se ha convertido en un *slogan* vacío, sin llegarse a comprender, como afirma Hindrichs, que no es un principio que permita explicar la refutación del argumento, sino más bien una consecuencia de éste (§§89 – 91). El núcleo de la crítica kantiana, según el autor, radica en el hecho de que Dios es un concepto que nunca nos puede ser dado intuitivamente, entendiéndolo como *omnitudo realitatis*, por lo que nunca podemos emitir un juicio sobre él (§88). Lo que subyace a la crítica es el hecho de que Kant esté pensando desde una lógica de la validez (*Geltungslogik*) de los juicios, indicando, así, que todo juicio cuyo sujeto sea Dios es inválido, esto es, no satisface las condiciones mínimas de validez y, por tanto, ni verdadero ni falso. Después de esto, Hindrichs aborda la reflexión kantiana en torno al uso regulativo de la idea de Dios y su necesidad para darle el sentido de totalidad al conocimiento empírico (§§92 – 94), mas esta mención del autor tiene por objeto poner en pugna ambos aspectos. La solución de Kant involucra una tensión interna: si el concepto Dios es indecible respecto de su existencia y no es objeto de la *Geltungslogik*, tampoco puede ser pensado, aunque sea en su uso regulativo (§§96 – 97).

En virtud de la idea regulativa de Dios, como *omnitudo realitatis*, Hindrichs conecta a Kant con el último capítulo en torno al argumento ontológico en los autores modernos. El sexto capítulo ‘Reflexión absoluta’ (*Absolute Reflexion*), comienza abordando las relaciones generales entre ‘Concepto’, ‘Objetividad’ e ‘Idea Absoluta’ en la filosofía hegeliana y su crítica a la concepción kantiana (§§98 – 108). Mas la formulación del argumento ontológico en Hegel no es introducido sino avanzado el capítulo, a mi juicio, haciendo prescindible los

párrafos anteriores. El problema fundamental a ser tratado acá dice relación, diría Hegel, en la noción misma de juicio ya que, según la tradición kantiana, hay una conexión exterior entre sujeto-predicado, y no se contemplan ambos como momentos de una unidad procesual anterior, a saber, la Idea Absoluta (§109). Todo conocimiento particular expresado en juicios es una expresión conceptual de la Idea, que abre diversos momentos de la totalidad. Así, el juicio sobre la existencia de Dios no puede sino revelarse como verdadero, ya que es la afirmación conceptual del concepto mismo. “La prueba ontológica no atañe a un objeto particular del pensamiento. Presenta el camino del pensar mismo” (p. 138). El concepto de Dios es la elevación suprema del pensar mismo, demostrada por la sola existencia del pensar. Por eso se trata de la Reflexión Absoluta. (§§112 – 113). Ante esto, opone Hindrichs originalmente la crítica y reformulación del Schelling tardío. El concepto, habría criticado Schelling, muestran ‘el cómo’ (*das Wie*) del pensamiento pero no puede justificar ‘el que’ (*das Daß*, en el sentido de la frase “el hecho de que hay pensamiento”). Este primer ‘que’ es el “ser previamente impensable” (*unwordenkliches Sein*, §114) que constituye el factum que ha de ser demostrado, y que asimismo no puede ser consecuencia del pensar, sino su fundamento mismo. La existencia misma no puede fundamentarse en un modo particular de la existencia, a saber el pensar, por lo que toda argumentación que quiera ir del concepto al ser, comete este error (§115). Esta nueva reflexión llevaría a Schelling a radicalizar el argumento ontológico, considerándolo como la demostración de la existencia del “ente ciego” (*das Blindseiende*, §117), afirmando así una trascendencia no conceptualizable del ser que está afirmada ya en toda conceptualización ulterior. Y precisamente esta trascendencia absoluta es lo que debemos identificar con Dios: sólo allí se vuelve pensable, pero como el “ser previamente impensable”.

Hasta este punto dejamos el análisis por capítulos de la primera parte de *Das Absolute und das Subjekt*, poniendo una vez más de relieve el esfuerzo original de Hindrichs de constituir una reconstrucción histórica del argumento ontológico, donde unas pruebas se complementan con otras en la configuración de una conceptualización cada vez más acabada del concepto del Absoluto. En ningún caso afirma Hindrichs, al menos explícitamente, una cierta teleología histórica *à la* Hegel que explique la evolución sistemática de la idea de Absoluto en sus distintas variantes, pero tampoco puede considerarse una mera contraposición de diversas opiniones al respecto. Su aporte, me parece, radica precisamente allí: en darle un sentido sistemático a la historia del argumento, para poder reforzar sus propias reflexiones en torno al

Absoluto, tal como lo ha planteado al comienzo del libro. Al mismo tiempo, sus interpretaciones pueden ser, y probablemente serán, objeto de crítica por parte de los scholars correspondientes a cada autor, mas su intento radical de hacer metafísica con la historia de la filosofía me parece encomiable. En todo caso, se aprecia una dedicación especial y un trabajo directo y profundo con cada uno de los autores, con referencias a múltiples textos —y no sólo a obras canónicas conocidas— como también a varios especialistas consagrados en cada caso, siempre optando por la tradición continental, en particular la alemana.

Al mismo tiempo, esta historia del argumento ontológico adolesce, según creo, de un descuido radical: en ningún momento hay una delimitación clara de qué está entendiendo Hindrichs por ‘Absoluto’, cuál es su relación o identidad con ‘Dios’, y —lo que me parece aún más problemático— la “no estandarización” entre las distintas nociones de Absoluto / Dios que están operando en cada uno de los diversos autores que entran en su revisión. El Dios de Anselmo no es el Dios de Descartes ni el de Spinoza.

Dentro de otros aspectos, su estilo de argumentación es claro y expresivo, utilizando una interesante combinación entre una prosa simple y una serie de términos que escapan a la jerga academicista para expresar las mismas ideas. Esta claridad en la concatenación de ideas se ve, no obstante, obstaculizada por la definición de los términos mismos, que no siempre se entiende en qué sentido están siendo utilizados, sobre todo, como se dijo recién, cuando se intenta hacer un diálogo entre autores de tradiciones diversas.

Sin perjuicio de estos aspectos, hay que reconocer los méritos de una obra como la que aquí fue parcialmente revisada. La intención clara de querer avanzar filosóficamente y dialogar con los autores mismos en búsqueda de los problemas mismos tiene en *Das Absolute und das Subjekt* una primera expresión ciertamente exitosa, que todavía puede ir siendo desarrollada y perfeccionada por este joven profesor.

Cristián Rodríguez
Pontificia Universidad Católica de Chile