

# ANUARIO FILOSÓFICO

Nietzsche y la religión 9-17  
María Guibert Elizalde / David Simonin / Ana-Carolina Cazal

## ESTUDIOS

Florent Jakob 21-40  
Vengeance imaginaire et attente eschatologique

María Guibert Elizalde 41-60  
La transformación de la memoria en la *Genealogía de la moral*.  
Un acercamiento desde la mala conciencia en la religión

Emmanuel Cattin 61-83  
Antichrist. Nietzsche et le Royaume

Vanessa Lemm 85-106  
La antropología filosófica de Nietzsche. Del humanismo  
cristiano “anti-natural” al naturalismo dionisiaco

David Simonin 107-127  
Le sentiment de puissance. Une approche anthropologique  
du fait religieux

Pauline Riou 129-148  
Nietzsche dans l'*Etoile de la Rédemption* de Rosenzweig.  
La figure historique de l'athéisme véritable

DOCUMENTO 151-167

BIBLIOGRAFÍA 171-216





---

# ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA CUATRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0066-5215 / D.L.: NA 363-1967  
VOLUMEN 54 / NÚMERO 1 / 2021

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN *EDITORIAL BOARD*

DIRECTORA / EDITOR

**Montserrat Herrero**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SUBDIRECTOR /  
ASSISTANT EDITOR

**Jean-Baptiste Guillon**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSULTORES /  
CONSULTING EDITORS

**María Cerezo**  
UNIVERSIDAD DE MURCIA

**Luis Xavier López-Farjeat**  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
MÉXICO

**Mariano Crespo**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA DE REDACCIÓN /  
MANAGING AND REVIEWS  
EDITOR

**Paloma Pérez-Ilzarbe**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

## CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR *ADVISORY BOARD*

**Juan Arana**  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

**Enrico Berti**  
UNIVERSIDAD DE PADUA

**Rémi Brague**  
UNIVERSIDAD DE PARÍS  
UNIVERSIDAD DE MÚNICH

**Alexander Fidora**  
ICREA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

**Susan Haack**  
UNIVERSIDAD DE MIAMI

**Dmitri Nikulin**  
NCSR DE NUEVA YORK

**Dominik Perler**  
UNIVERSIDAD HUMBOLDT DE BERLÍN

**Alejandro G. Vigo**  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

**Roberto J. Walton**  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

## NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS

**Carlos Ortiz de  
Landázuri**

## COLABORADORES

**Nathaniel Barrett  
Izaskun Martínez**

---

Los artículos son registrados por las siguientes bases de datos, que publican los índices, los abstracts o los textos completos:

- L'Année Philologique (APH)
- Arts & Humanities Citation Index (A&HCI) y Current Contents - Arts & Humanities (CCA&H)
- Dialnet
- FRANCIS (INIST-CNRS)
- Fuente Académica (EBSCO)

- Informe Académico (Cengage Learning)
- International Bibliography of Periodical Literature in the Humanities and Social Sciences (IBZ)
- ISOC - Filosofía (CSIC)
- Linguistics and Language Behavior Abstracts (LLBA)
- Periodicals Archive Online (PAO) y Periodicals Index Online (PIO)
- Philosopher's Index (PHI)

- Philosophy Research Index (PRI)
- PhilPapers
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie-International Philosophical Bibliography (RBPH-IPB)
- Revue d'Histoire Ecclésiastique
- Scopus

En DADUN (Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra) pueden consultarse los números publicados de 1968 a 2007.

---

### Suscripciones y números atrasados

Servicio de Publicaciones  
Universidad de Navarra  
31009 Pamplona (España)  
T 948 425 600 (ext. 80 26 26)  
spublicaciones@unav.es

### Web

[www.unav.es/publicaciones/  
anuariofilosofico/](http://www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/)

### Archivo digital

[dspace.unav.es/dspace/handle/  
10171/1453/](https://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1453/)

### Suscripción anual

Impreso + electrónico (España): 45 €  
Impreso + electrónico (Europa): 55 €  
Impreso + electrónico (Resto  
del mundo): 60 €  
Electrónico: 35 €

Miembros Alumni y librerías  
20% de descuento

### Edita

Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra  
Carretera del Sadar, s/n.  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

### Maquetación

Ken

### Impresión

GraphyCems  
Pol. Industrial San Miguel.  
31132 Villatuerta, Navarra

### Periodicidad, tamaño y tirada

Cada volumen anual comprende tres números (abril, septiembre, diciembre) con un total de 700-800 páginas por año. La tirada de cada número es de 200 ejemplares.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.



---

# ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA CUATRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0066-5215

---

VOLUMEN 54 / NÚMERO 1 / 2021

## NIETZSCHE Y LA RELIGIÓN

María Guibert Elizalde / David Simonin / Ana-Carolina Cazal  
(Editores Asociados)

---

Presentación 9-17

---

## ESTUDIOS / ARTICLES

FLORENT JAKOB

Vengeance imaginaire et attente eschatologique 21-40  
*Imaginary revenge and eschatological expectation*

MARÍA GUIBERT ELIZALDE

La transformación de la memoria en la *Genealogía de la moral*.  
Un acercamiento desde la mala conciencia en la religión 41-60  
*The transformation of memory in the On the Genealogy of Morals.*  
*An approach starting from the bad conscience of religion*

EMMANUEL CATTIN

Antichrist. Nietzsche et le Royaume 61-83  
*Antichrist. Nietzsche and the Kingdom*

VANESSA LEMM

La antropología filosófica de Nietzsche. Del humanismo  
cristiano “anti-natural” al naturalismo dionisiaco 85-106  
*Nietzsche’s philosophical anthropology. From an anti-natural*  
*Christian humanism to a Dionysian naturalism*

DAVID SIMONIN  
Le sentiment de puissance. Une approche anthropologique  
du fait religieux 107-127  
*The feeling of power. An anthropological approach to the religious fact*

PAULINE RIOU  
Nietzsche dans l'*Etoile de la Rédemption* de Rosenzweig.  
La figure historique de l'athéisme véritable 129-148  
*Nietzsche in The Star of Redemption of Rosenzweig. The historical  
figure of true atheism*

---

DOCUMENTO / DOCUMENT

Dante desde la perspectiva filosófica 151-167  
Friedrich W. J. von Schelling  
Traducción y presentación de Álvaro Cortina Urdampilleta

---

BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHY

NOTA BIBLIOGRÁFICA / BIBLIOGRAPHIC NOTE  
Husserl, E., *Introducción a la ética* (Urbano Ferrer) 171-182

RESEÑAS / REVIEWS

Ayllón, J. R., *Ética Actualizada* (Javier Cabaleiro Díaz) 183-185  
Francisco Vega, C. / Rocco Lozano, V. (eds.), *Estética  
del disenso. Políticas del arte en Jacques Rancière*  
(Gonzalo Pérez Santonja) 185-187  
Giménez Amaya, J. M., *La Universidad en el proyecto sapiencial  
de Alasdair MacIntyre* (Melissa Llauce Ontaneda) 187-191  
Hernández-Pacheco, J., *Hegel. Introducción e interpretación*  
(Alberto Sánchez León) 191-193  
Muñoz Fernández, H. (coord.), *Filosofía y cine. Filosofía  
sobre el cine y cine como filosofía* (Deborah Rodríguez Rodríguez) 193-196  
Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx. Hacia una  
teoría crítica del capitalismo* (Roberto Cruz Palmera) 196-199

Soames, S., <i>El surgimiento de la filosofía analítica: Frege, Moore, Russell y Wittgenstein</i> (Carlota García Llorente)	200-203
Sonnenfeld, A., <i>Liderazgo Ético</i> (Melissa Llauce Ontaneda)	203-206
Valado Rodríguez, Ó., <i>Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset</i> (María Luisa Pro Velasco)	207-210
Vasalou, S., <i>Virtues of Greatness in the Arabic Tradition</i> (María Díez Yáñez)	210-213
Zubiri, X., <i>Ciencia y realidad (1945-1946)</i> (Marcos Cantos Aparicio)	213-216

---

NORMAS PARA AUTORES / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

217



## RESEÑAS REVIEWS

---

AYLLÓN, JOSÉ R.

*Ética Actualizada*, Homo Legens, Madrid, 2020, 322 pp.

*Ética Actualizada* es una perfecta introducción a las cuestiones fundamentales de la ética para todos aquellos que estén entrando en esta materia filosófica o quieran hacerlo. Escrito en un lenguaje claro y directo, José R. Ayllón ilustra con ejemplos y con referencias a pensadores clave de toda la historia de la filosofía los problemas actuales y perennes de eso a lo que llamamos ética: “a la elección de la conducta digna, al esfuerzo por obrar bien, a la ciencia y al arte de conseguirlo” (p. 20).

El libro está dividido en catorce capítulos, de los cuales cuatro están dedicados a dilemas de nuestros días a los que Ayllón trata de dar una solución apoyándose en los conceptos fundamentales explicados a lo largo del libro. Además, invita directamente a la reflexión al final de cada capítulo, donde formula una serie de preguntas sobre lo explicado en esas páginas y que ayudan, no solo a comprender mejor la teoría, sino a ponerla en práctica con situaciones concretas (hipotéticas y reales).

Los tres primeros capítulos están dedicados al bien, la libertad y la verdad. Tres conceptos que Ayllón define y explica a través de referencias a pensadores como Aristóteles, Kant, Viktor Frankl o Husserl. Con ello, consigue que el lector se dibuje un mapa de las diferentes maneras de concebir cada idea. Por ejemplo, en el caso de la verdad, hace referencia al escepticismo, al positivismo y al cientificismo, y los problemas que de ellos se pueden derivar: “Si equiparamos verdad con opinión mayoritaria, nos sometemos a quien crea artificialmente esa opinión” (p. 65). Y en el caso de la li-

bertad, donde resalta el papel de la inteligencia, de los límites y de la responsabilidad para poder ser realmente libres: “Si la libertad es la capacidad de elegir, la responsabilidad es la aptitud para responder por esas elecciones. Libre y responsable son dos conceptos paralelos e inseparables” (p. 48).

Los siguientes capítulos versan sobre el placer, el deber, los sentimientos, y los hábitos. “Llamamos deberes a las obligaciones que derivan de nuestra propia naturaleza social” (p. 90). Estos capítulos resultan de gran ayuda para comprender la finalidad de las restricciones a la libertad que podemos tener en las sociedades modernas, especialmente las vividas en el 2020 debido a la COVID-19, donde el deber moral y la actuación libre por el bien común es sustituido por un imperativo legal. Más adelante, define la justicia como “la voluntad de dar a cada uno lo suyo” (p. 190) y argumenta que la función del gobernante y la ley “es sostener la convivencia, de modo que la discordia y la violencia no erosionen la vida social” (p. 197).

Por ello, inseparable del deber, la libertad y las leyes, están los capítulos dedicados a la conciencia y al orden social. “Conciencia moral es la razón que juzga sobre el bien y el mal” (p. 150). Es decir, “la conciencia es un juicio, no una decisión de la voluntad. Por eso, podemos juzgar bien y obrar mal” (p. 153). Más adelante, continúa sobre el bien común en el orden social: “el bien común no se opone al bien particular, pues es justamente lo que permite que cada ciudadano pueda poseer personalmente un cierto bien privado” (p. 174). Por tanto, el individuo tiene la capacidad de saber qué actos no serán buenos, aunque termine actuando mal.

En los últimos capítulos, englobados bajo el título “Retos Actuales de la Ética”, Ayllón nos hace reflexionar sobre todo lo que vivimos hoy en día y que hemos tomado por ético y coherente. Dios como último fundamento (p. 211), Ideologías y posverdad (p. 227), La bioética (p. 253) y Familia y feminismo (p. 275). Se tratan temas como la dignidad, el aborto, las fake news, la eutanasia (una lástima que el libro haya sido publicado antes de la medida aprobada en el Congreso), de la que asegura que “ningún sentimiento, por bueno y comprensible que sea, nos autoriza a eliminar una vida humana” (p. 266), y la revolución feminista.

Lo que parece que trata de desmontar el autor a lo largo del libro es el relativismo e individualismo imperante en la sociedad moderna. Y lo deja claro al inicio del libro: “entendido como concepción subjetivista del bien, el relativismo hace imposible la ética porque, si queremos medir las conductas, necesitamos una unidad de medida” (p. 32). A través de la explicación de los conceptos y situaciones del libro, lo que se pone de manifiesto es la tesis aristotélica según la cual si todo es relativo, nada es relativo, porque no hay un algo que quede fuera de ese “todo”, y el término *relativo* siempre hace referencia a algo. Si que podría haber situaciones en las que actuar éticamente dependa de la persona y lo que le rodea, pero no todo vale. Quizá, lo que trata de defender es lo que explica Antonio Millán-Puelles en su libro *Ética y Realismo* (Rialp, Madrid, 1996), a saber, que podríamos decir que todo es relativo, pero relativo a Dios.

Por ello, tal vez, el punto negativo que puede tener este libro lo podrían poner aquellos que no estén en contacto con la cultura y práctica del cristianismo. En numerosas ocasiones, José R. Ayllón basa sus explicaciones, en último término, en Dios: “Sin Dios cae la principal barrera que nos protege de la injusticia y de un permisivismo exagerado” (p. 53). Por supuesto, un libro nunca podrá contentar por completo a todos sus lectores, pero *Ética Actualizada* debería ser una lectura básica para todo aquel al que le interese la filosofía, los porqués de nuestro comportamiento y la comprensión del ideal ético.

Javier Cabaleiro Díaz  
 jcabaleiro@alumni.unav.es

---

FRANCISCO VEGA, CARLOS DE; ROCCO LOZANO, VALERIO (EDS.)  
*Estética del disenso. Políticas del arte en Jacques Rancière*, Doble Ciencia Editorial, Santiago de Chile, 2018.

El libro que aquí presentamos fue editado en el año 2018, y es en buena parte el resultado del Congreso Internacional de Filosofía “Litigios de lo sensible. El vínculo estético-político en Jacques Rancière”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad Autónoma de Madrid en abril del año anterior. Está compuesto por once artículos escritos, en orden de aparición, por Jordi Carmona Hurtado, Luciana Cadahia, Miguel Cereceda, Cristóbal Durán R., Francisco Vega, Eduardo Pellejero, Federico Galende, Jordi Massó Castilla, Andrea Soto Calderón, Lorena Ferrer y Eduardo Maura. Un prólogo de Francisco Vega y Valerio Rocco (que también editan el libro) y una pequeña pero intensa entrevista con el propio Rancière realizada por Francisco Vega (incluida al final) terminan de componer esta edición de Doble Ciencia.

Jacques Rancière se ha consagrado en los últimos años como uno de los filósofos y teóricos del arte más importantes de nuestro tiempo. De su extensa obra habría que destacar la noción del *reparto de lo sensible*, quizás la más comentada en el libro que presentamos. Ella hace referencia a la potencia política de todo arte, que exige un *modo determinado* de recortar partes de lo sensible, (re)configurando aquello que es visible y aquello que no. Lo político, en una nota muy arendtiana, es en primer lugar lo común y, por tanto, depende del mundo de las apariencias. La configuración de lo que se ve y lo que no, quién tiene voz y quién no (un reparto muy relacionado con las relaciones de poder de la *episteme* trabajadas por Michel Foucault) es de esencial importancia para la política, en tanto que la fundamenta. Dichas relaciones se configuran en distintos *regímenes del arte*, paradigmas que, en el pensamiento del francés, ayudan a describir una historia del arte muy distinta a la habitual y que se retrotrae hasta autores clásicos como Platón y Aristóteles.

En este libro, se aborda el reparto de lo sensible desde diversos ámbitos. Uno de ellos concierne a la legislación (que también es una forma específica de reparto de lo sensible). Ella tiene el peligro de dejar fuera a determinados grupos e individuos, como los inmigrantes ilegales o las víctimas de acoso sexual. En el libro, autores como Miguel Cereceda reflexionan sobre esta cuestión analizando la historia del conflicto entre patricios y plebeyos mediado por Menenio Agripa, que dio lugar a la creación de la figura del tribuno en la antigüedad romana.

Otros ámbitos, como el de la literatura, son presentados también con la capacidad de configurar las relaciones de lo político-

estético. Sobre ello reflexionan profundamente artículos como el de Lorena Ferrer y el de Jordi Massó Castilla, que ahondan en figuras como Schiller y Mallarmé y reflexionan sobre su lugar en la teoría del filósofo francés. Una cuestión que también permea y ocupa varias aportaciones es la comparación entre Rancière y Walter Benjamin. La famosa dicotomía del segundo entre la estetización de la política fascista y la politización del arte revolucionaria es rechazada y matizada por el primero, que considera todavía demasiado instrumental esa aproximación a la cuestión. Por otro lado, la importancia de las imágenes y la tecnología, que entronca directamente con preocupaciones contemporáneas, es también tratada en el libro, especialmente por Andrea Soto Calderón y Eduardo Pellejero.

En definitiva, *Estética del disenso. Políticas del arte en Jacques Rancière* es una lectura muy recomendable para seguir pensando y creando a partir de un autor fundamental en el panorama filosófico de los últimos años. La calidad de los artículos incluidos en él es medianamente constante, y la entrevista del final (que quizá debiera ser leída al principio) ayuda enormemente a actualizar muchas de las ideas del autor que quizá mejor haya reflexionado en los últimos tiempos sobre la estrecha relación entre el arte y la política.

Gonzalo Pérez Santonja. Universidad Autónoma de Madrid  
gonzalo.perezsantonja@estudiante.uam.es

---

GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL

*La Universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, Eunsa, Pamplona, 2020, 363 pp.

No es la primera vez que el autor dedica una investigación al trabajo de MacIntyre. Giménez Amaya ha escrito otros textos sobre temas relacionados con la Ética y la Universidad dentro del pensamiento del filósofo escocés. En este sentido, queda demostrado en el texto el amplio conocimiento que el autor tiene, y demuestra, acerca de la filosofía de MacIntyre. En líneas generales, el autor pretende hacer explícito que la universidad y la formación universitaria serían un

avance del proyecto de MacIntyre, basado en su obra *After Virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981) “hacia territorios intelectuales, de corte más sapiencial” (p. 19).

La estructura de esta obra es cronológico-contextual. Esto explica la razón de que Giménez Amaya avance en el desarrollo de su investigación haciendo referencia a las obras de MacIntyre de acuerdo a sus fechas de publicación y siempre en relación directa, y a partir, de *After Virtue*. Considero que esta forma de presentar el pensamiento de MacIntyre ayuda al lector —novatos y expertos— a tener una ubicación teórica y temporal que contribuye al conocimiento y comprensión de los planteamientos presentados de una manera más sencilla de lo que implica leer directamente a MacIntyre, sin que esto signifique reducir la riqueza de la obra filosófica del escocés.

Además, esta obra se ve enriquecida con fragmentos de textos originales, traducidos en su mayoría por Giménez Amaya. Vale decir que este es uno de los primeros textos en lengua castellana que ha trabajado evaluando obras sobre “un tema preciso y en el contexto de su propio itinerario intelectual” (p. 340). De ahí que también se pretende mostrar la unidad argumental de los escritos de MacIntyre.

Según el autor, para hacer explícita la idea de universidad en la obra de MacIntyre es necesario poner la atención en *After Virtue* como un proyecto, así entendido por MacIntyre, de aquí que tenga un dinamismo evolución y aplicación actual en distintos campos de la moral. Para lograrlo este libro se ha estructurado en cuatro capítulos.

En el Capítulo I se plantea la siguiente cuestión ¿Cómo llegó y cómo ha sido el desarrollo, aplicación y evolución del proyecto *After Virtue*? Para responder Giménez Amaya explica las raíces y preparación del proyecto narrando el encuentro del filósofo con el marxismo, el psicoanálisis y el cristianismo, en pocas palabras, su incansable búsqueda de la conexión entre fe y razón. Con esta base se expone el desarrollo, aplicación y evolución del proyecto *After Virtue*. Este es uno de los capítulos con mayor extensión. Una de las conclusiones de este capítulo es que estamos en una crisis moral: de

desacuerdos, de emotivismo, de lenguaje vacío de contenido, donde la imagen da la pauta de la moral y sobre todo nos encontramos ante la pérdida de virtud; una sociedad donde no hay consenso, donde cada vida humana es fragmentada en muchos segmentos, cada uno sometido a sus propias normas. Se ha conseguido lo distintivo y no la unidad.

Ante esto, Giménez Amaya dice que MacIntyre detecta problemas, sin embargo, no se queda en ellos, sino que da soluciones. Entonces, ante el reconocimiento de una crisis la estrategia propuesta es reconstruir el concepto aristotélico de virtud.

En el Capítulo II el autor se vuelca sobre ¿Cuáles han sido algunos de los principales logros del proyecto *After Virtue* y de su extensión? Directamente la explicación versa sobre estos logros: diagnosticar los problemas de la modernidad —sus características, sus paradojas—, luchar contra el liberalismo —específicamente su lucha se centra contra el liberalismo opresivo de la modernidad—, mostrar la realidad del emotivismo, la lectura de MacIntyre de la filosofía aristotélica —como un fruto de su camino intelectual—, la importancia del Tomismo y con ella la importancia de volver a sus fundamentos. Este capítulo concluye con la idea de la necesidad de una nueva mirada en el estudio de la ética, ya que el mundo contemporáneo trata la ética como si fuera teoría aplicada y con esto al filósofo como proveedor de teorías. Esto se debe a que el gran problema actual de la ética es que se busca razones en decisiones subjetivas.

El Capítulo III presenta un matiz distinto. Giménez Amaya expone algunas críticas a Alasdair MacIntyre provenientes la comunidad intelectual, en el contexto histórico del proyecto *After Virtue* y de su extensión. Se presentan cuestiones como: ¿Es real la propuesta de MacIntyre?, ¿Responde su oferta moral a las exigencias normativas de las sociedades complejas?, ¿Es ambiguo su concepto de unidad de tradición?, ¿Tiene su aportación solo un valor histórico, pero no filosófico?, ¿Es MacIntyre un relativista camuflado?, ¿Se trata de un tomismo auténtico? Resulta muy interesante que para exponer estas críticas el autor sitúa en diálogo a distintos autores como: Habermas, Ana Marta González, Rodríguez Duplá, Lutz, John Haldane, Weinstein, Wallace, Gordon Graham, Myers,

Stanley Hauerwas, Paul Wadell, Jorge L. A. García, R. Scott Smith, William Frankena, J. B. Scheewind, Janet Coleman, Thomas Hibbs y Martha Nussbaum.

Solo en el Capítulo IV, se ingresa directamente en el tópico *La Universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, y con esto de la formación universitaria como evolución de su proyecto filosófico. Ahora bien, de la lectura de esta obra se puede concluir que era necesario presentar los temas desarrollados en los capítulos anteriores como un marco general del tema de la Universidad en la filosofía de MacIntyre.

Es en este capítulo donde Giménez Amaya realiza un balance final y se pregunta si es posible una formación universitaria desde los presupuestos de MacIntyre. Ahora bien, para MacIntyre hace falta “profundizar en la raíces morales, sociales, culturales e intelectuales de la sociedad en la que vivimos: la educación y la formación es su imagen especular” (p. 304). Así, el problema de la educación es que no hay recursos adecuados y las actividades educativas tiene como medida la productividad. En efecto, el planteamiento fragmentario de la enseñanza es letal, tenemos una sociedad de aparentes éxitos tecnológicos. En este escenario de fragmentación reluce la necesidad de la Unidad, tema planteado en *After Virtue*. Según MacIntyre hace falta una visión integradora, una perspectiva unitaria de la persona humana, solo así se entenderá su actuar en profundidad. Este ideal está ausente en la universidad de investigación contemporánea, lo que debilita la transmisión de conocimiento y una formación verdadera.

Para terminar el autor hace referencia a la teología como disciplina muy necesaria para el desarrollo del proyecto universitario propuesto por MacIntyre. Concluye de manera firme que la universidad católica es capaz de ofrecer un grado mayor de sabiduría, muestra armonía entre fe y razón, en palabras de MacIntyre: “Es decir, un modelo de hacer ciencia que suponga un retorno a la cuestión que dio origen a la universidad: la cuestión de la verdad y el bien” (p. 338).

El autor invita a pensar y repensar la universidad. Muestra que el trabajo intelectual de MacIntyre no es el culmen, sino más bien la piedra de inicio para una tarea universitaria integral que actual-

mente se ha visto desbordada por la crisis moral moderna y contemporánea. En este sentido, el texto que ahora presento es una guía, por un lado, para quienes desean conocer la filosofía de MacIntyre desde lo más básico; y por otro lado, para quienes se encuentran en el campo docente, no solo filosófico, sino sobre todo en el campo de cualquier ciencia a partir de las cuales encuentra expresión la Universidad como búsqueda de la verdad y el bien.

Melissa Llauce Ontaneda. Universidad de Piura  
cynthia.llauce@udep.edu.pe

---

HERNÁNDEZ-PACHECO, JAVIER

*Hegel. Introducción e interpretación*, Javier Hernández-Pacheco Sanz, [S.l.], 2019, 268 pp.

Probablemente Javier Hernández-Pacheco (1953-2020) ha sido uno de los mejores conocedores españoles de la filosofía romántica alemana y de la filosofía contemporánea. Se doctoró en Madrid y en Viena y es catedrático de filosofía en la Universidad de Sevilla. El presente libro recoge el fruto del estudio y exposición en la universidad durante muchos años de docencia.

En la introducción hace una exposición sencilla sobre el contexto en el que aparece el genio. Y en ese mismo contexto se realza la figura de Goethe, padre de la cultura alemana. Goethe, entre muchas cosas, hizo armonizar a genios de la clase de Wieland, Lessing, Herder, Schiller, Fichte, Schelling, los hermanos Schlegel, Novalis, Schleiermacher, von Humboldt, Brentano, Tieck y también y finalmente Hegel. Consiguió ponerlos en contacto entre sí. Ese mérito por aunar a personalidades tan geniales, dispares y ególatras no fue seguramente una tarea fácil. Quizás eso mismo le hizo a Goethe ser genio entre genios. A éste cúmulo de genios de Jena se le denominó *synphilosophia*, y fue Goethe el director de orquesta que hizo de aquel grupo que los sonidos tuvieran una melodía, un tono y una música común, a pesar de que cada miembro tenía su instrumento propio y su fortísima personalidad.

A pesar de que quizás nos haya llegado una versión de Hegel como un pensador ordenado y metódico, el autor presenta a un Hegel caótico, para nada lineal, aunque su pasión por el sistema es evidente. Ahora bien, como continuador de la filosofía de Fichte, el cual pretende un sistema de la naturaleza spinoziano, Hegel rompe con el círculo de Fichte, de Schelling y pretende un “sistema de la libertad” y a la vez armonizarlo con la idea fichteniana de un saber absoluto del Absoluto. Esta es la intención de Hegel según el autor. Para Javier Hernández-Pacheco “toda obra de Hegel es una inmensa y genial colección de aforismos, camuflada bajo el fallido intento de spinoziana sistematicidad que la hace ininteligible” (p. 32).

En su *Fenomenología del Espíritu*, primera gran obra de 1807, Hegel pretende hacer una historia de la experiencia de la conciencia que sustenta las formas de todo posible saber, pero en el fondo es un camino hacia sí mismo, del *yo pienso* kantiano, al *yo soy*. Pero ese *yo soy* que está en continuo desarrollo, no se queda en momentos pasados, sino que esos momentos fragmentarios del pasado pertenecen y constituyen la esencia misma de lo que soy, del espíritu. Despreciar esos momentos es vaciarnos de nosotros mismos, porque el espíritu guarda esa memoria de sí formando la base de toda autoconciencia. La fenomenología del espíritu, la historia de la experiencia de la conciencia se convierte en *Ciencia de la Lógica* o el tremendo poder de lo negativo.

El *Yo soy* yo de la *Fenomenología del espíritu*, el *yo soy* como superación del *yo pienso* kantiano, pasa ahora por un proceso de negación. “[...] su absoluta e ilimitada positividad incluye en sí su negación absoluta. [...] el absoluto tiene en sí su propia contradicción, o es lo contrario de sí mismo” (p. 87). La dialéctica hegeliana se aplica al espíritu mismo. La tesis, antítesis y síntesis se experimentan en el espíritu mismo. Es preciso aquí apuntar que para el autor la tesis, antítesis y síntesis no es un vocabulario preciso hegeliano. “El momento contradictorio no es un B frente a un A, sino la negación de A: es un no-A. Por ello, ese momento no es una mera alteridad, sino una contradicción interna, una 'alteración', o mejor 'alienación' de A” (p. 88). Ahora bien no es posible afirmar lo que en sí mismo es mera negatividad, por eso se precisa des-

absolutizar lo relativizado, recomponer lo descompuesto, negar la negación y volver a construir lo original. Pero surge una pregunta cabal: ¿Para qué se niega lo originario si ha de volver después a su original posición? Porque en ese proceso, en esa dialéctica lo que ha sido negado y reafirmado, ahora sabe más de sí. No olvidemos que el idealismo es el intento del saber absoluto del Absoluto.

El nivel especulativo más alto que alcanza Hegel, donde se juega el sentido último de todo su pensamiento es, según el autor, en el estatuto que alcanza el absoluto cuando se determina, se particulariza, porque esa es su realidad o *Wirklichkeit*. “Al concretarse y materializarse como una cosa entre otras, actuando (*wirken*) sobre ellas y siendo a su vez efectuado por ellas (*erwirkt*), lo que es, el ente, deviene en su negativa materialización efectivamente real, esto es, una *res*. [...] Ante la vaciedad abstracta de Parménides, Hegel opta decididamente por Heráclito” (p. 92). Lo que viene a decir es que la realidad de la sustancia está en la diversidad de sus accidentes, la realidad de la forma, en la materia, la del alma en el cuerpo... Es como la transposición de las dualidades.

Dejo al lector la posibilidad de introducirse en el pensamiento de Hegel de la mano de uno de sus mejores estudiosos españoles.

Alberto Sánchez León. Universidad de Navarra  
asanleo@gmail.com

---

MUÑOZ-FERNÁNDEZ, HORACIO (COORD.)

*Filosofía y cine. Filosofía sobre el cine y cine como filosofía*, Prensa de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020, 244 pp.

La estrecha relación entre el hacer artístico y el filosófico es algo que acompaña a ambas disciplinas desde sus orígenes. A lo largo de su historia, la filosofía se ha apoyado en la representación y la capacidad narrativa del ser humano para ejemplificar o esclarecer algunas de sus nociones más complejas o abstractas. El cine aparece, entonces, como una de estas formas de expresión de modo que “las relaciones que hoy existen entre el cine y la filosofía replican y reproducen las

que históricamente ha mantenido la filosofía con la literatura o el arte” (p. 10). Este terreno transitorio entre la reflexión filosófica y el cine es el eje alrededor del cual se desarrollan los ocho textos que Muñoz-Fernández reúne en su libro *Filosofía y cine*. Este texto contiene trabajos de autores españoles e internacionales y se preocupa por dar contexto general al debate filosófico-cinematográfico, así como por explorar algunas propuestas menos comunes con respecto al resto de la bibliografía reciente.

A lo largo de los diferentes escritos se examina la relación de la filosofía y el cine desde varias perspectivas: (1) la filosofía *sobre* el cine, donde el cine en cuanto tal es el objeto de estudio. En este caso, el enfoque se centra en la propia concepción de lo cinematográfico y sus implicaciones como elemento cultural-artístico a lo largo de la historia. (2) La filosofía *en* el cine, donde se hace alusión a aquellas películas que abordan temas filosóficos, su (de)construcción y su relación con el mundo de la vida. Y, por último, (3) el cine *como* filosofía, donde el cine se concibe como su propia teoría sin que esto vaya en detrimento de su complejidad o validez. Este último aspecto, a su vez, abre una ventana hacia el campo de las experiencias multimedia, los juegos de realidad virtual y el mundo-*cyborg* contemporáneo, de la cual también se hace una primera aproximación.

El libro está dividido en dos partes que sistematizan la reflexión, de modo que puedan identificarse fácilmente los artículos que abordan la filosofía sobre el cine y los que se centran en la idea del cine como filosofía. Adicionalmente, hay un primer capítulo que explora la (no) filosofía del cine y la teoría cinematográfica. En la primera mitad se encuentran trabajos acerca del cine y su relación con la democracia; la estética como herramienta política; la desconstrucción del relato en clave de Deleuze; y la figura de la mujer desde el melodrama. La segunda parte presenta la reflexión desde la filosofía analítica; la concepción del cine como ejercicio teórico; y la injerencia de las nuevas tecnologías en la reflexión filosófica contemporánea.

El compendio de textos reunido por Muñoz-Fernández destaca por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque incluye entre sus propuestas un abordaje del cine desde la filosofía analítica.

Esto se compromete con la idea de que es posible el conocimiento y la expresión artística a través de “concepciones lingüísticas, lógicas y epistemológicas que son opuestas a la idea continental de una verdad artística más allá del lenguaje” (p. 165). Esta perspectiva conecta la propuesta analítica y el ejercicio artístico, superando su aparente desvinculación. Aquí se parte de la posibilidad epistémica de la propia expresión: señala que la transformación del pensamiento filosófico en contenido audiovisual es capaz, en sí mismo, de aportar nuevos conocimientos. Esto se vincula directamente con la segunda razón por la que destaca este libro: Muñoz-Fernández —y así lo expresa en el capítulo de su autoría— apuesta por la posibilidad de un hacer filosófico propio del cine. En este caso, la relación de filosofía y cine no está dada por la temática o el contenido de las historias —donde podrían enumerarse una extensa cantidad de películas que trabajan directamente nociones de la ética, la lógica y la metafísica— sino que se concibe como una forma de reflexión que solo es posible mediante la experiencia audiovisual. El cine supera la mera ilustración de las teorías previamente trabajadas por la filosofía y se convierte en herramienta conceptual que, a modo de experimento mental, va más allá su papel ejemplificador. La imagen como concreción de las nociones más abstractas representa una nueva forma de concepción dentro del hacer filosófico que es capaz de generar nuevas interrogantes a la vez que da respuesta a otras. Para Muñoz-Fernández el cine es capaz de hacer aportaciones verdaderamente novedosas al resto de la filosofía.

La propuesta central de este trabajo radica en la necesidad de “hacer filosofía con el cine, en relación con el cine, en la medida en que los problemas y las imágenes propias del cine entran en resonancia con los problemas y los conceptos filosóficos” (p. 106). Este texto se presenta como una reivindicación del cine como hacer filosófico, como generador de conocimiento. El cine se establece como una manera de concebir la realidad que, a partir de la dupla imagen-sonido, proporciona nuevas perspectivas y facilita el acceso a nociones complejas. De este modo es posible considerar nuevas respuestas en el contexto compartido por la filosofía y lo cinematográfico. Por otro lado, esta perspectiva no va en detrimento de las

películas de temática filosófica, las cuales son igualmente capaces de generar investigaciones fundamentalmente teóricas.

La pregunta acerca de la relación entre la filosofía y el cine no posee hoy —y probablemente no posea nunca— una respuesta definitiva. La posibilidad abierta permite los distintos estudios en torno a ambas disciplinas, generando una amplia bibliografía. El libro *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía* parte de la premisa de que esta relación entre la imagen y el concepto es enriquecedora tanto para el cine como para la filosofía y que conecta con las preocupaciones y cuestionamientos centrales de los seres humanos. Este libro combina la visión cinematográfica que apuesta por los relatos con una idea del cine como ejercicio de reflexión en sí mismo. De este modo, el trabajo de Muñoz-Fernández se incorpora como una valiosa aportación tanto para el estudio del cine como para el de la filosofía.

Deborah Rodríguez Rodríguez. Universidad de Navarra  
drodriguez.15@alumni.unav.es

---

RUIZ SANJUÁN, CÉSAR

*Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Siglo XXI, Madrid, 2019, 399 pp.

La prestigiosa editorial Siglo XXI ha publicado este trabajo del Doctor César Ruiz Sanjuán, profesor de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Se trata de una monografía sólida y de lectura necesaria para quien pretenda acercarse a la teoría crítica del capitalismo de Marx.

El libro se estructura en ocho capítulos fragmentados en dos partes. En la primera parte se observa un riguroso esfuerzo por recuperar la perspectiva más filosófica de Marx. En la segunda parte aparece una revisión sistemática sobre las categorías tanto políticas como económicas del pensamiento de Marx.

En el primer capítulo encontramos un análisis sobre la apropiación de Marx de la filosofía antropológica de Feuerbach. Segui-

damente, una crítica a la concepción del Estado de Hegel. Posteriormente, una explicación sobre el replanteamiento de la crítica a la filosofía política hegeliana; al respecto, su autor argumenta que los presupuestos de la filosofía de Feuerbach en los que se apoya Marx se resumen en dos nociones: *enajenación y esencia humana genérica*. En esa dirección, añade que Marx reelabora los conceptos de Feuerbach dotándolos de un contenido político y social. Asimismo —argumenta que Marx— enriquecido mediante otras contribuciones doctrinales, elabora una idea de la historia cuyo embrague principal se sustenta en la actividad productiva a través del hombre como generador de sí mismo. En lo que respecta al replanteamiento de la crítica a la filosofía política hegeliana, el profesor Ruiz nos revela un importante proceso de maduración de Marx, nos muestra de qué forma Marx entiende que la transformación de la conciencia humana puede producir verdaderos cambios sociales hasta el punto de instaurar el comunismo, estableciendo cambios pragmáticos en el marco de las condiciones materiales de los hombres. Todo esto, debido a que Marx asume que el espectro político se constituye a partir de la sociedad civil y solo en ella es posible hallar las causas de la enajenación del hombre de su propia esencia genérica.

En el segundo capítulo su autor nos ofrece una aplicación del concepto de enajenación acerca del ámbito de las relaciones sociales y económicas sobre Marx. Seguidamente expone la dimensión social e histórica del concepto de trabajo en el pensamiento marxista; sobre este particular, revela que *el trabajo* para Marx es la forma en que las sociedades civiles inician una especie de transformación natural para poder subsistir. Insiste en que la actividad material del trabajo es el elemento integral para el ser humano, pues solo a partir de allí es posible desarrollarse como sujeto libre. En similar sentido, como la actividad laborar ejercida por el hombre es llevada a cabo en comunidad solo mediante ese ejercicio colectivo podemos determinar una impronta social.

En el tercer capítulo el autor nos muestra, entre otros tópicos, un sugestivo análisis acerca de las continuidades y rupturas en la formación teórica de Marx. A mi juicio, es una de las secciones más importantes y de mayor envergadura, requiere una lectura mucho

más minuciosa que el resto de los apartados del trabajo. En efecto, su autor advierte acerca de las continuidades y rupturas en la evolución de la teoría marxista, evolución que repercute de manera negativa en la comprensión e interpretación de las posteriores obras de Karl Marx. Aparece una nueva fase del marxismo que abandona los conceptos antropológicos de Feuerbach y abraza una concepción materialista que se sustenta en nuevas nociones para poder lograr la comprensión de la realidad social.

En el cuarto capítulo empieza la segunda parte del trabajo. En esta sección encontramos la configuración del proyecto sobre la crítica de la economía política; también aparecen, entre otros, un sugestivo análisis sobre los textos fundamentales de la crítica de la economía política en el pensamiento de Marx.

En el quinto capítulo Ruiz Sanjuán nos muestra una nueva fase de Marx tras el abandono de la postura empirista asumida otrora. Encontramos una exposición sobre la nueva comprensión de Marx acerca de la técnica en que relaciona la sustantividad de las abstracciones en el proceso del conocimiento científico, pero siempre priorizando la realidad material frente a las nociones abstractas. En definitiva, su autor desarrolla una explicación sobre un nuevo enfoque marxista que reinventa una posición crítica de la filosofía de Hegel. Resumidamente, Marx no comparte con Hegel su posición de pensamiento como *movimiento autosuficiente* que rechaza todo supuesto externo a este, asimilándolo como una especie de pensamiento “demiurgo de lo real”.

En el sexto capítulo destacamos el *carácter sistemático del tránsito a la esfera de la producción*, así como los planteamientos expuestos sobre la ausencia de una teoría de la evolución histórica. Sobre este último, resalta que la exposición de Marx en su obra crítica sobre la economía política es el sistema capitalista formado y no el proceso de desarrollo histórico que lleva a la formación de este.

En el séptimo capítulo volvemos a encontrar referencias sobre la crítica a Hegel. Sucintamente, aparece una crítica de Marx al idealismo hegeliano que se basa en el principio de fundamentación de su comprensión del proceso de conocimiento en el ámbito materialista; priorizar lo material sobre lo espiritual implica que el

proceso de llegar al conocimiento está supeditado a la comprensión ideal de la realidad material que se produce de manera teórica en el pensamiento.

En el capítulo octavo, su autor expone, entre otros temas, el contenido material y la forma social de las categorías fundamentales de la teoría del valor. Para recapitular, la tesis central de la monografía se concreta como sigue: “Para Marx (...) no resulta posible comprender el sistema capitalista desarrollado mediante una simple reproducción paralela de las condiciones históricas, ni siquiera reduciéndolas a sus elementos esenciales y aislando los factores perturbadores. —Según su autor, para Marx—, la construcción teórica es independiente del desarrollo fáctico, por lo que no puede tratarse en ningún caso de refigurar el desarrollo histórico para explicar a partir de ahí la realidad histórica presente, sino de analizar dicha realidad y reconstruir teóricamente sus relaciones esenciales (p. 204)”.

Hasta este punto el planteamiento trazado por César Ruiz Sanjuán, quien nos expone una nueva comprensión acerca de un individuo histórico-universal, Marx. A mi juicio, entender a Marx es entender gran parte del siglo XIX: los cambios sociales, los cambios ideológicos, el capitalismo y el colonialismo.

Ante un libro como este podrían levantarse muy pocas objeciones. Se trata de un texto no solo muy bien documentado donde su autor entra y se eleva en análisis complejos sobre los fundamentos del proyecto teórico de Karl Marx; no obstante, se detectan algunas ausencias que el lector echará en falta en el documento. Me refiero a una exposición, aunque sea breve, sobre la regularización del capital en nuestros días.

En definitiva, y sin menoscabo de lo anterior, el escrupuloso trabajo del profesor Ruiz Sanjuán, expuesto tan ágilmente en tan pocas páginas, nos proporciona un instrumento de reflexión y análisis para comprender el capitalismo.

Roberto Cruz Palmera. Doctor en Derecho  
cruzpalmera@hotmail.com

SOAMES, SCOTT

*El surgimiento de la filosofía analítica: Frege, Moore, Russell y Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 2019, 269 pp.

Este ejemplar del reconocido profesor Scott Soames es una recopilación de las lecciones que impartió en el seminario *El surgimiento de la filosofía analítica*, que tuvo lugar en la Universidad Católica del Perú en 2015. El Círculo de Investigación en Filosofía Analítica (CIFA) de esa misma universidad editó y tradujo al castellano las notas de Soames que, como miembro del Círculo desde su fundación, dio su autorización y depositó su confianza en el proyecto.

El libro está dividido en nueve capítulos, distribuidos de manera relativamente equilibrada entre los cuatro autores protagonistas. Y se dice relativamente porque mientras que Russell se lleva el papel principal, contando con cuatro capítulos, Wittgenstein permanece ligeramente en la sombra ocupando únicamente el último de ellos. Además, antes de los capítulos el libro cuenta con los agradecimientos por parte del coordinador de CIFA y una breve introducción de Soames, así como del índice al principio y la bibliografía al final.

Tras la introducción, el primer y segundo capítulo versan sobre Frege, muchas veces considerado el padre de la filosofía analítica. En el primero, Soames aborda nociones como los conceptos, los predicados, los nombres o la cuantificación tal y cómo los entendía Frege. Este filósofo clásico estaba sobre todo interesado en las matemáticas y en cómo llegamos a conocerlas y creía que sus bases se sentaban en la lógica. Por ello, gran parte de su filosofía se centró en el análisis lógico-formal. Antes de adentrarse en el siguiente capítulo, Soames no pierde oportunidad de explicar la ampliamente conocida distinción entre sentido y referencia, con el ejemplo de “Héspero es Fósforo”, y los problemas que generan en torno a ella los contextos de actitud proposicional.

En el segundo capítulo se trata el problema de existencia como predicado (para Frege ésta sería un concepto de segundo nivel) y el problema de la unidad de la proposición (¿cómo es posible que entendamos y extraigamos contenido de las proposiciones?), solucionados por Frege de maneras poco acertadas a juicio de Soames.

Para acabar el capítulo se presenta la paradoja de Russell acerca del conjunto de todas las cosas que no son miembros de sí mismas, paradoja que muestra una inconsistencia grave en el sistema fregeano y que lleva al mismo a abandonar su proyecto logicista y la lógica formal en general.

La segunda parte, que está formada por el tercer y cuarto capítulo, la ocupa Moore. El tercer capítulo comienza con un recorrido por sus orígenes filosóficos, enraizados en el idealismo y la influencia kantiana, para posteriormente separarse y acabar refutándolo. Este rechazo al idealismo le lleva a adoptar una fuerte defensa del sentido común (la percepción no es el objeto percibido), cuyo desenlace no será otro que el de su famosa prueba antiescéptica: para que haya una necesidad real de justificarnos ante el escéptico es necesario primero que éste justifique sus dudas. Si veo levanto mi mano y la veo, entonces mi intuición es que mi mano existe y, por tanto, que existe el mundo exterior. Es el escéptico el que tiene que justificarse, no nosotros.

El cuarto capítulo se centra más en las cuestiones éticas mooreanas en torno a lo bueno y su indefinibilidad, y lo correcto. Para Soames los planteamientos de Moore conllevan problemas que intentará atajar ofreciendo dos distintas interpretaciones.

Russell constituye el punto medio entre el estilo clásico de Moore y la rompedora innovación de Wittgenstein. Soames dedicará el quinto, sexto, séptimo, y octavo capítulo a mostrar esto. El capítulo cinco introduce el análisis russeliano de las descripciones definidas como distintas de los términos singulares, así como dos críticas principales a Meinong y Frege, que por el contrario sí consideran estas descripciones como términos singulares con significado. Con el argumento de la “Elegía de Gray” Russell pretende mostrar que no puede haber significados expresados por descripciones definidas. Por último, para solucionar el problema de la unidad de la proposición, plantea abandonar las proposiciones platónicas, tal y como las entendía Frege, y propone la teoría de la relación múltiple del juicio.

En el sexto capítulo Soames muestra cómo Russell aplica su nueva teoría de las descripciones para acabar con tres problemas ló-

gicos hasta el momento irresueltos: el de la ley de tercio excluso (“El actual rey de Francia es calvo”), el de la sustitutividad de la identidad en contextos opacos (“El autor de *Waverly*”) y el problema de los enunciados existenciales negativos. Sin embargo, la teoría de Russell también desemboca en diversos problemas, el más grave en relación con los nombres lógicamente propios, cuya aplicación quedará extremadamente restringida.

La paradoja sobre conjuntos que Russell le planteó a Frege será objeto principal del séptimo capítulo. Russell, junto con Whitehead, consigue reducir la matemática a una especie de lógica no totalmente pura, pero ello acarrea consecuencias devastadoras para su epistemología. Russell acaba renegando del compromiso ontológico con un gran número de objetos, incluidos los conjuntos. Al final de este capítulo Soames ofrece una interpretación adecuada de cómo se trata la cuantificación en la filosofía de Russell, señalando que las lecturas que la consideran como exclusivamente sustitucional incurrir en numerosos errores.

El último capítulo sobre Russell es el octavo. En él Soames explica la teoría de la relación múltiple del juicio, en la que Russell sustituye las proposiciones por “creencias” para evitar algunos problemas que generaban. Sin embargo, en el capítulo se señala la persistencia de muchos de ellos, como el de la unidad de la proposición, lo que finalmente llevará a Russell a abandonar esta teoría. Russell termina obsesionándose con el programa reduccionista, inquietud que le llevará a defender la filosofía del atomismo lógico, basada en una epistemología restringida a los *sense-data* y en una ontología monista neutral altamente contraintuitiva.

La parte cuarta, dedicada al primer Wittgenstein, está formada por el noveno y último capítulo. Soames presenta la visión de este filósofo como radicalmente nueva, ya que rompe con la concepción de las proposiciones de los tres autores anteriores. Para Wittgenstein el único gran problema de la filosofía era explicar la naturaleza de estas. En este capítulo final, Soames ofrece una versión de su filosofía preservando algunos temas tractarianos. La interpretación de Soames, resumida en la última página, pretende ser un buen remedio para las inconsistencias insalvables de Wittgenstein.

Esta reciente obra de Soames constituye una versión abreviada de su obra anterior, *The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1: The Founding Giants* (Princeton University Press, Princeton, 2014) y a la que hace referencia constantemente a lo largo de los capítulos. Si bien el presente libro ofrece una concisa panorámica de los asuntos principales que se libraron en las discusiones clásicas de la filosofía analítica, el escritor nos remite a su anterior versión cada vez que necesitemos profundizar en algún aspecto ligeramente delicado.

Ejemplos como “Héspero es Fósforo” o “Scott es el autor de Waverly” han sido empleados innumerables veces en la literatura posterior de esta tradición. Los problemas como la intersustitutividad en contextos opacos o los enunciados existenciales negativos, así como la teoría de las descripciones definidas o las proposiciones tractarianas, constituyen elementos sin duda fundamentales para los estudios actuales de filosofía del lenguaje, matemáticas, lógica o epistemología. Si el lector busca sentar las bases de la filosofía analítica y comprender los orígenes de sus preocupaciones a un nivel no excesivamente especializado, *El surgimiento de la filosofía analítica* es su opción.

Carlota G. Llorente. Universidad Complutense de Madrid  
 Carlot26@ucm.es

---

SONNENFELD, ALFRED

*Liderazgo Ético*, McGraw Hill, Madrid, 2020, 155 pp.

En su cuarta edición y de la mano de McGraw Hill, el autor nos vuelve a presentar la obra *Liderazgo Ético*. En esta publicación se ha tenido en cuenta la realidad que vivimos a nivel mundial, es decir, el coronavirus de la COVID-19. Así, resulta novedoso que el autor diga que ante el virus es necesario seguir las medidas de prevención ya conocidas, pero sobre todo *vivir en armonía*. El lector puede preguntarse ¿existe alguna relación entre el liderazgo ético, el coronavirus y la armonía? Responder a esta pregunta no es un objetivo directo del autor; sin embargo, de la lectura del texto se puede obtener una respuesta.

Para el desarrollo de su exposición, el autor hace gala de sus conocimientos en Medicina, Filosofía y Teología. Es resaltante la interdisciplinariedad del texto ya que no excluye a las ciencias particulares, por el contrario, la manera de presentar los argumentos de este libro demuestra que la armonía de las ciencias está presente y es necesaria para una mayor comprensión de la realidad y la persona en sí misma.

Esta obra tiene como ejes tres cuestiones: describir al buen líder, priorizar la ética en primera persona y la idea de alcanzar la vida lograda. De ahí que para Sonnenfeld, la figura modelo del liderazgo ético es Sócrates. En él se materializa el buen líder: que toma decisiones, que encuentra belleza y felicidad cuando actúa con rectitud evitando imprudencias y viviendo en armonía, con coherencia entre su ser y su actuar, además, que cumple él y procurará que también lo cumplan los demás.

Según el autor, para alcanzar un liderazgo ético se necesita, básicamente, *ser empresarios de nuestra vida*: saber gestionar nuestra vida, esto solo dependerá de uno mismo. Así pues, Sonnenfeld procura brindar claves éticas actuales para ser líderes primero de nuestra vida. Para lograrlo, la estructura formal de este libro se ordena en once capítulos. En diez de ellos mostrará una serie de descubrimientos que permiten al lector clarificar y exponer su tesis del liderazgo ético. Este decálogo de descubrimientos es el siguiente:

El primero: *El ser humano es relacional*. El buen líder sabe relacionarse con los demás a través del servicio y construcción de soluciones. Según el autor necesitamos vivir en un ambiente de amabilidad social. En este contexto, la fuerza de la autoridad del buen líder se haya en se autoridad moral, la que se conquista por la coherencia entre el ser y el hacer.

El segundo: *Conócete a ti mismo*. Alcanzarlo requiere capacidad de crítica hacia nosotros mismos, exigencia, honestidad y sinceridad. Un “parón reflexivo en nuestra vida” nos ayudará a reconocer nuestras virtudes, defectos y debilidades. Al no estar determinados, y ser libres, todos somos perfectibles, nos corresponde la tarea de perfeccionarnos. Todo esto nos ayuda a actuar con coherencia.

El tercero: *Lo que importa para llevar una vida lograda*, por un lado, es que la persona misma sea buena. Según el autor “una per-

sona es buena cuando su intención es buena y tiene voluntad suficiente para poner en práctica esa intención” (p. 62). Por otro lado, para llegar a una vida lograda se necesita una ética de la primera persona, y no una de corte utilitarista o de la llamada ética del deber.

El cuarto: *Gestionar nuestras imperfecciones* a través de la adquisición de la virtud, que no se da manera inmediata o espontánea, sino que se alcanza con el ejercicio de las buenas decisiones, de las buenas obras. Cabe resaltar que la virtud perfecciona, así el verdadero líder es una persona virtuosa. De aquí que Sonnenfeld diga que sin comportamiento ético personal, y profesional, no hay liderazgo ético.

El quinto: ¡Puedes cambiar no estamos determinados! Aunque el hombre tiene una herencia genética y el medio influye en nosotros, esto no nos predetermina. En efecto, el ser humano puede mejorar. El camino del mejoramiento no es un camino sencillo, pero se puede alcanzar.

El sexto: *Entender el para qué de mis acciones*. Ahora bien, para el autor, no se trata solo de actuar en virtud de un conocimiento racional o de la conciencia del deber —no se trata de actuar en extremos—. Un líder necesita, además, tener corazón y motivar a los demás. “El líder con excelencia ha de saber invitar, animar, inspirar y entusiasmar a los demás para que encuentren tipos de motivación a más alto nivel” (p. 101). En efecto, se trata de una motivación trascendental.

El séptimo: *La prudencia perfecciona la capacidad ejecutiva del hombre*. Dice Sonnenfeld que el líder prudente elige el bien en cada caso concreto, sabe detectar que se ha equivocado, rectifica y emprende de nuevo el camino. Además, es competente y se esfuerza para poner esa competencia al servicio de lo bueno para el hombre.

El octavo: *El líder tiene espíritu de servicio y, por eso, sabe vivir*. Esta idea es magníficamente ilustrada con la figura de la Madre Teresa de Calcuta. Para que el liderazgo ético se haga realidad se necesita de los demás, no para servirnos o utilizarlos sino más bien para servirles, dejando de lado nuestros intereses propios, por el bien de los demás.

El noveno: *El liderazgo requiere aprender a amar*. Con los capítulos precedentes es sencillo llegar a esta conclusión. Recurriendo nuevamente a Teresa de Calcuta, Sonnenfeld grafica que la motiva-

ción intrínseca de una buena persona —el motor de su obrar bueno y que toma en cuenta a los demás— es el amor. Con estos razonamientos va llegando al fondo de su explicación: Dios mismo nos ama. Dice el autor que sabernos queridos de este modo nos revitaliza, interiormente, nos llena de ánimo en medio de las dificultades. En este sentido, existe una expresa relación entre Amor y Liderazgo.

El décimo: *La felicidad nace de una ilusión vital*. Todo este camino, aunque parece complicado y difícil, no excluye la felicidad ya que felicidad y bien son inseparables. El buen líder es feliz y hace felices a los demás. El autor concluye el texto con la referencia a la esperanza. En armonía con todo lo expuesto, se puede decir que el líder tiene esperanza, pero también es esperanza para los demás.

En definitiva, volvamos a la cuestión inicialmente planteada: ¿existe alguna relación entre el liderazgo ético, el coronavirus y la armonía? La respuesta es sí. La situación mundial de la pandemia ha dejado claro que hacen falta líderes éticos. En este sentido, esta obra cobra actualidad pues uno de sus fines es brindar algunas claves para modelar los líderes que se necesitan. Especialmente, este decálogo nos puede conducir a la vida lograda, nos puede conducir a ser mejores personas.

Resulta muy interesante que, aunque hay una referencia directa del autor al liderazgo dentro del ámbito empresarial, no lo ha restringido solo a ese espacio. Al contrario, todas y cada de una las ideas presentadas en este texto tienen validez en todo tipo de agrupación humana: familia, escuela y empresa.

Con la experiencia de la pandemia y de la lectura del texto podemos concluir que a todos nos compete el trabajar para ser mejores, para perfeccionarnos, para crecer. Este fin solo se logra a través de la virtud que me hace ser mejor en el servicio, por amor, a los demás, quienes a su vez crecen junto a mí. Ciertamente, hacen falta *Líderes Éticos*.

Melissa Llauce Ontaneda. Universidad de Piura  
cynthia.llauce@udep.edu.pe

---

VALADO DOMÍNGUEZ, ÓSCAR

*Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset*, San Esteban Editorial, Salamanca, 2020, 149 pp.

*Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset* pone de manifiesto la íntima amistad que unió a estos dos grandes pensadores del siglo XX. Más de veinte cartas inéditas atestiguan la relación epistolar de casi treinta años entre Morente y Ortega. Desde Marburgo, donde comenzó a fraguarse su relación, en torno al año 1912, hasta 1938 en que Morente resolvió entrar en el seminario.

La obra se articula en catorce capítulos en los que se entremezclan hechos relevantes en la vida de García Morente con las cartas enviadas a su gran amigo. El primer capítulo, “El despertar a la vida”, relata momentos importantes de la infancia y juventud de Morente: sus padres, su infancia y estudios en el Liceo de Bayona, estudios superiores en la Sorbona y el Colegio Francés, así como primeras influencias sobre su pensamiento, como la de Bergson. En el segundo, “El inicio de una gran amistad”, se cuenta cómo fue en Marburgo, gracias a la Junta de Ampliación de Estudios, donde se conocieron Ortega y Morente y, a partir de allí, se fue fraguando su amistad. En este contexto se presenta la primera carta de que se tiene constancia, un 18 de marzo de 1912 en la que Morente felicita a Ortega en el día de su onomástico.

El tercer capítulo “Los proyectos comunes” versa acerca de las revistas fundadas por Ortega: *El Sol*, junto con Urgotí, y la conocida *Revista de Occidente*, ambas dirigidas “a los jóvenes intelectuales de la época” (p. 42), y en las que Morente participaría activamente. “El decano” es el título del cuarto capítulo, y se corresponde con el nombramiento de Morente para dicho cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. En este tiempo se llevaron a cabo una serie de reformas y mejoras (construcción del edificio actual, introducción del estudio de lenguas modernas, estancias de verano en países extranjeros, el crucero universitario...), lo que se conoció como el *Plan Morente*. Sin embargo, en el capítulo quinto, “La destitución”, se narra

cómo Morente, tanto por la libertad y claridad con que actuaba, como por la participación como Subsecretario de Instrucción Pública durante la dictadura del general Berenguer, así como por su trato con la aristocracia española, particularmente con la casa de Alba, se situó en el punto de mira y tuvo que abandonar su cargo como decano de la Facultad de Filosofía. Poco tiempo después le hicieron saber que su yerno había sido asesinado en Toledo por pertenecer a la Adoración Nocturna y, su hija, viuda, de veintidós años de edad, junto con sus dos hijos, se trasladaron, no sin dificultad, a la casa de su padre en Madrid.

El sexto capítulo “El exilio en París” cuenta, a través de la relación epistolar con Ortega, cómo llegó Morente a la ciudad de su juventud entre finales de septiembre y comienzos de octubre de 1936. Allí se alojó en casa de la viuda de un amigo, *madame* Malavoy, a la que él había asistido en sus necesidades previamente “con largueza” (p. 77, según dice en su carta a Ortega y Gasset desde París el 12 de octubre de ese mismo año). En este apartado contamos con numerosas cartas de Morente hasta que, por fin, ambos amigos se reencontraron en París en el mes de noviembre de 1936.

En el séptimo capítulo “El hecho extraordinario” se da buena cuenta del acontecimiento fundamental de la vida de Morente, que supuso, de hecho, un punto de inflexión en su existencia: su conversión. Este suceso se puso de relieve también ante sus seres queridos cuando, al llegar a París sus hijas, les propuso ir a Notre Dame para dar gracias a la Virgen. Ellas no comprendieron nada del cambio operado en su padre por aquel entonces. En el octavo capítulo “América”, se refiere cómo pocas semanas después, emigraron a Argentina, también en 1937. Desde allí, Morente, según su costumbre, escribió una vez más a Ortega, despidiéndose como sigue, en carta del día 25 de noviembre: “Cuente siempre con el inmovible cariño y la admiración de su más devoto amigo”. Aunque estas cartas enviadas desde el exilio parecieron no tener respuesta por parte de Ortega, algo que hemos todavía de indagar en mayor profundidad.

“Yo quiero ser sacerdote” constituye el noveno capítulo de esta breve obra. En él se considera cómo, un año después de su

conversión, Morente rompió su silencio (pues durante su estancia en Argentina no había hecho alusión al “Hecho extraordinario”) y contactó con Monseñor Eijo Garay, obispo de Madrid-Alcalá, expresándole su deseo de consagrarse a Dios en el sacerdocio. En el décimo, “El regreso a España”, se plasma su vuelta a la patria, la confesión general que hizo a su llegada, junto con su segunda primera comunión.

Así las cosas, llegamos al capítulo undécimo, “El fin de una amistad”, en el que el lector puede deducir cómo su relación de amistad con Ortega se vio afectada, tanto por la separación espacio-temporal de su estancia en Argentina, como por la decisión vital-religiosa de Morente. De hecho, Ortega nunca llegó a contestar la carta en que su amigo le contaba el giro operado en su vida y le comunicaba su determinación de hacerse sacerdote católico. “El monasterio de Poyo” es el duodécimo capítulo en que se narra algo semejante a un noviciado que pasó Morente entre el 8 de septiembre de 1938 y el 7 de junio de 1939 en el Monasterio de los Mercedarios, como preparación e inicio de su andadura como seminarista ya maduro. El decimotercer y penúltimo capítulo “Por fin, Madrid”, cuenta su regreso a la capital de España y su consiguiente incorporación al seminario de dicha ciudad el 9 de noviembre de 1939. El autor describe esta etapa de formación teológica de Morente con las siguientes palabras: “Con celeridad recorrió su camino. Ni cuatro años habían pasado desde su conversión y ya era sacerdote” (p. 136).

Finalmente, el capítulo catorce, “*Sacerdos in aeternum*” trata no solo de su ordenación sacerdotal el 21 de diciembre de 1940, sino también de las incomprendiones y dificultades a que Morente hubo de hacer frente hasta su muerte el 7 de diciembre de 1942 a los 56 años de edad, con la *Suma Teológica* de Santo Tomás entre sus manos. La obra culmina con la referencia y descripción de las veintitrés cartas inéditas del Archivo de José Ortega y Gasset que aparecen en ella, así como con un útil y acertado índice onomástico.

Solo resta advertir que, nuestra valoración de este trabajo es el de una acertada reconstrucción y síntesis de los acontecimientos y del contexto de la existencia de dos grandes intelectuales españoles

del siglo XX, en que, a través de su amistad, plasmada en el magnífico intercambio epistolar, el lector se puede aproximar a buena parte de sus vidas.

María Luisa Pro Velasco.

Universidad Católica de Ávila / marisa.pro@ucavila.es

Universidad Pontificia de Salamanca / mlprove@upsa.es

VASALOU, SOPHIA

*Virtues of Greatness in the Arabic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2019, 192 pp.

Las ideas morales se generan, reciben, transforman en patrones culturales y de pensamiento. Y los conceptos se transmiten a través de palabras que forman un vocabulario, más o menos técnico, que sirve de guía para identificar las fuentes y comprender las reformulaciones e innovaciones que producen los trasplantes conceptuales realizados en suelos culturales e intelectuales diversos.

En esta monografía, Sophia Vasalou, miembro del Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Birmingham, recorre el “mapa de los significados”, establece las “fronteras” semánticas (p. 13) y delimita las “familias de conceptos” (pp. 5, 10, 7-9, 12, 64, 99, 135) de dos virtudes: la grandeza de alma (en árabe *kibar al-nafs*) y la grandeza de espíritu (*iẓam al-bimma*). A partir de las fuentes greco-latinas, reúne los rasgos que definen la magnanimidad: el acometimiento del bien más excelso (grandeza); realizable (práctico); signo de distinción social; y manifestado en la retribución de honor. Para una noción similar, Platón emplea la noción de μεγαλοπρέπεια (“magnificencia”), con la que incide en un aspecto más intelectual. Por su parte, la *magnitudo animi* ciceroniana y estoica subraya la resistencia frente a los reveses de la fortuna, basada en un desprendimiento de los bienes externos. Estos conceptos, derivados de la noción de grandeza moral, llegan a las obras árabes a través de traducciones de la *Ética* aristotélica, la *República* de Platón, la *Summa Alexandrinorum*, el *De virtutibus et vitiis* y el breve tratado sobre ética escrito por un tal “Nicolaus”, las cuales no transmiten

ni el mismo concepto de magnanimidad, ni incluyen todas todos sus rasgos. De ahí la importancia de identificarlas para comprender qué noción acogen los autores y entender así las modificaciones del concepto. En consecuencia, podrá matizarse qué lugar ocupan los pensadores árabes como herederos y participantes en la configuración de la tradición moral (p. 9).

La magnanimidad aristotélica planteaba una serie de incompatibilidades con otras propuestas morales (que, en mi opinión, se deben a una mala comprensión de la unidad y coherencia moral que sostienen el edificio moral del Filósofo). Dichas tensiones derivan, fundamentalmente, de una errónea identificación entre la consciencia de la propia valía y el vicio de la soberbia o presunción (en árabe lo confirma la palabra *kibar al-nafs*, que comparte raíz con la de *kibr* “orgullo” o “arrogancia”) (p. 50). También se producen malentendidos en el concepto de honor. Cuando para Aristóteles este reside en la base de la virtud, para otros es prueba de vanagloria o se reduce a un mero valor instrumental. Si estas tensiones se daban ya en la recepción occidental cristiana del concepto, en el caso árabe se añade la complejidad lingüística de un diferente contexto cultural, en el que, además, el componente teológico y religioso resultaba insoslayable. Eso explica que quede especialmente subrayada la virtud de la humildad, como término medio entre la arrogancia y el auto-desprecio (*Al-Fārābī* [† 950/1]) y como parangón moral (Ahmad ibn Muhammad *Miskawayh* [† 1030]); que se subraye la necesidad de desprenderse de los bienes externos; y que se insista en un recto deseo de perfección, sin superar los límites de la naturaleza humana, sabiendo que la verdadera perfección solo corresponde a Dios (*al-Ghazālī* [† 1111]). Se entiende el honor como instrumento motivador moral (pero no unido a la moralidad) —o, en la medida en que denota conocimiento del propio poder y dominio, como realidad solo atribuible a Dios (*al-Ghazālī*)— así como se entiende la virtud como motor de aspiración a la bondad (y no tanto como una grandeza moral en sí). A la vista de estos desarrollos, Vasalou concluye que la influencia aristotélica en la tradición islámica árabe es relativa (p. 64).

Y, sin embargo, la aspiración a la grandeza moral sí está presente en los textos árabes. Pero por medio de otra virtud, para la

que intervienen también otras fuentes, pre-islámicas (especialmente espejos de príncipes persas), y que resulta más eficaz en suelo árabo-islámico: la grandeza de espíritu (*'izām al-himma*). Aunque la grandeza de alma y la grandeza de espíritu comparten la aspiración a la excelencia moral, también presentan diferencias esenciales que explican, tanto la problemática que generaba la primera, como la eficacia de la segunda: mientras la grandeza de alma aristotélica admite ser conscientes de la propia dignidad moral, la grandeza de espíritu consiste en una aspiración a la virtud, más que en una virtud en grado extremo. La segunda resulta más compatible con la humildad de saberse criaturas, limitadas y receptoras de los dones divinos. Lo que remite a un proceso de “transfiguración” de la virtud heroica persa que los árabes reformulan en el marco de la teología islámica (p. 65). ¿Estamos ante distintas ramas de un mismo tronco? ¿O distintos árboles en un mismo suelo? ¿O quizá hablamos de una semilla que fructifica de forma diferente en suelos distintos? Las calas lingüísticas desentrañan la confluencia de tradiciones y los fenómenos de recepción, adaptación, transformación y transfiguración que sufren estos conceptos. La localización de las palabras (*kibar al nafs* e *'izām al-himma*) sirve también para identificar el vocabulario que remite a ellas, pues, aunque no siempre los autores utilizan literalmente el término, sí emplean otros con los que comparte raíz. De esta manera, el verbo *hamma* (“proponerse”, “determinarse”, “de-sear”) comparte raíz con *himma* “espíritu” y denota el sentido de aspiración (apetitiva) a la bondad (que también subrayaba Tomás de Aquino (*ST IIaIIae* q. 129 a.1), así guarda relación con *hamm* (“propósito”, “preocupación”) y *himma* (“ambición”, “aspiración”) (p. 80), cuyas cercanías semánticas explican las confusiones o intercambiabilidad que se dan entre ellas, como cuando *kibar al nafs* se identifica con *'izām al-himma* (*De virtutibus et vitiis*) o la primera explica el significado de la segunda (*khwan al-Safa* [*Epístolas de los hermanos de la pureza*]). Raíces, mapas, fronteras y familias remiten a una metodología lingüística, histórica, intelectual y cultural que proporciona finos análisis históricos, no reduciendo las palabras a conceptos aislados, sino comprendiéndolas en sus coordenadas históricas e intelectuales. Además, a este panorama se añade el

análisis de la forma textual. Lo que nos lleva a otro de los aciertos de Vasalou: la consideración del contexto. Las formas lingüísticas varían en función de la intención comunicativa: una obra doctrinal no pretende lo mismo que una didáctica, ni el lenguaje de la ficción poética es igual que el teológico. Y es que, para acertar en las conclusiones, conviene identificar las circunstancias geográficas en las que se escriben y difunden los textos, quiénes los difunden, de qué manera y para qué.

Finalmente, y corroborando su método, Vasalou invita a incluir este término moral en nuestro actual vocabulario teológico, filosófico y cotidiano, pues, “tal vez, cambiando la manera de hablar, modifiquemos nuestra manera de pensar” (p. 155). Propone, por tanto, un diálogo entre la antigüedad árabo-islámica y la contemporaneidad en donde la grandeza de espíritu forme parte de las tradiciones y prácticas morales de hoy, al fomentar una aspiración a la grandeza, sin olvidar las limitaciones propias o ajenas y sin rebajar la excelencia del objeto. Así, la tradición se extiende más allá de las descripciones históricas y amplía nuestros esquemas morales. El rigor, la coherencia y valentía del estudio de Vasalou invita a pensar si este proyecto puede incluir el rescate, y lo que ello conlleva de traducción a nuestro lenguaje, de la virtud aristotélica de la magnanimidad.

María Díez Yáñez

Universidad Complutense de Madrid. mariadiezy@ucm.es

---

ZUBIRI, XAVIER

*Ciencia y realidad (1945-1946)*. Edición y presentación de Esteban Vargas, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020, x + 863 pp.

La Fundación Xavier Zubiri se mantiene constante en la edición de textos inéditos de Zubiri (1898-1983). En esta ocasión se trata de *Ciencia y realidad (1945-1946)*, curso de 33 lecciones impartido en dicho periodo. La Presentación corresponde a Esteban Vargas, editor del volumen. Está estructurado en cinco partes, precedidas de una extensa y muy sustancial Introducción (¡92 pp.!) que, junto con

la Parte V, constituyen un bloque unitario y, en realidad, la clave del curso. En él aborda desde una filosofía primera el problema de la realidad, pues sólo desde ahí se podrá abordar filosóficamente lo que algunas ciencias positivas entienden por *su* realidad específica (Partes I-IV). El libro lo remata un breve Apéndice, que no corresponde al curso.

La pregunta fundamental es: “¿Qué es eso que llamamos realidad?” (p. 19). Es una pregunta metafísica. Para poder responder es menester preguntarse cómo se le presenta al hombre la realidad. Solo desde ahí será posible preguntarse qué es la realidad y, por tanto, ulteriormente, “cuál es la ruta que la ciencia va a emprender en su enfrentamiento con la realidad” (p. 90). Estamos así ante la que será una de las ideas nucleares de la filosofía de Zubiri: la inseparabilidad y respectividad de inteligencia y realidad. Es su filosofía primera. La realidad —responderá— es lo *inmediatamente* presente en la inteligencia. Dicha *inmediatez* implica que las cosas nos están presentes no como meros *estímulos*, sino *desdobladas, colocadas a una cierta distancia* en nuestra mente. Este *desdoblamiento* está impuesto por la estructura misma de la realidad: “están *en mí*, sin embargo, ‘son *de las cosas*’” (p. 45). Zubiri la denomina realidad como *de suyo*. Y estando inmediatamente presentes en mí, ellas mismas me están *instando* a saber qué son. Zubiri se refiere a ello como *fuerza* de la realidad. Por eso dirá que la ciencia, en tanto que es una de las múltiples formas de saber, nace “por la fuerza misma de las cosas” (p. 25).

Esencial es la inseparabilidad que establece entre la realidad inmediata y el *todo* indeterminado en el que se inscribe cada una de ellas. No se trata de dos ámbitos separados, sino de dos dimensiones *coetáneas* y *congéneres* de la realidad: “la totalidad está inscrita e ínsita en el fondo de cada una de las cosas, dentro de ellas” (p. 49). Por eso entender una cosa siempre es entenderla *respecto* de otras. Esta es una de las razones de la constitutiva dinamicidad del pensamiento, que busca progresar desde la realidad *inmediata* (o *riqueza de la intuición*) hacia su *qué*, y de ahí hacia su *porqué*, para luego “volver desde lo mediato a la estructura misma de lo inmediato” (p. 90).

En todo este dinamismo del pensar no se sale nunca de la realidad, pero en el ámbito del *qué* y del *porqué* ya no estamos ante la

realidad inmediata, sino mediata: “es realidad, pero *mediata*” (p. 53). En este dinamismo entre lo inmediato y lo mediato se inscribe la ciencia, y dentro de ella, como *una* forma de ciencia más, pero nunca como *la* ciencia (frente a todo positivismo), las ciencias positivas.

Es interesante cómo describe Zubiri la ruta por la que éstas acotan su objeto, el *positum*. Este *positum* no es *lo inmediato* en toda su riqueza, sino “una difícil operación” (p. 97) intelectual de positivización de lo real dado que busca la inscripción de la “realidad dentro del ámbito de las certezas de lo patente” (p. 97). Al resultado de dicha reducción de lo real lo denomina la ciencia *hecho*, y más concretamente *hecho científico*.

Con esta operación reductora de la realidad a mero hecho científico nos situamos a las puertas del segundo bloque del libro, las Partes I-IV, dedicadas cada una ellas a una ciencia positiva, en concreto la física, la matemática, la biología y la antropología. A mi juicio, Zubiri buscará fundamentalmente tres cosas. Primero, mostrar que todas las ciencias positivas parten de la realidad en tanto que *inmediatamente dada*. Segundo, mostrar que cada ciencia está edificada sobre unos conceptos generales a partir de los cuales contempla la realidad positiva en tanto que positiva, esto es, los hechos científicos, unos hechos cuyo *porqué* intenta desvelar usando métodos específicos, cada ciencia los suyos. Y tercero, que esa realidad en tanto que realidad (lo *inmediato* de la realidad) desde la cual se originan y mantienen las ciencias desborda los propios hechos y remite a un nivel en donde la realidad concreta de cada saber es vista desde la unidad total de esa realidad; el tratamiento de dicha *totalidad* es ya filosófico, y a él estará dedicada la Parte V. En ella intenta mostrar cómo, en virtud de su inteligencia, el hombre está situado en un mundo *abierto* a todo lo que *es*, pero está a la vez en él como subsistencia personal “cuya vivencia se expresa en la religación” (p. 798) a aquello que hace que *sea*. En virtud de aquella *apertura*, el hombre es capaz de saber, y en virtud de la *religación* capaz de marchar hacia “la realidad última de las cosas” (p. 800). La indagación teórica en esta marcha es ya propiamente filosófica. Es más, Zubiri sitúa el ἀρχή formal de la filosofía justamente en la “profundización progresiva de la racionalización de la ultimidad” (p. 802). En conclusión, el

curso presenta un cuádruple interés que señalo en orden creciente de relevancia: *a)* Se trata del primer curso extrauniversitario que imparte Zubiri tras la renuncia voluntaria a su cátedra de filosofía de la Universidad Central. *b)* El tema elegido para dicho curso, “Ciencia y realidad”, no es fortuito. Zubiri recorrió su camino filosófico en constante diálogo con las ciencias, y sin este diálogo su filosofía no hubiera sido la que finalmente fue. Algunas de las cuestiones científicas tratadas aquí están ya desfasadas o superadas, pero eso no resta interés filosófico al curso, pues lo interesante es que permite ver *cómo* Zubiri se enfrentaba filosóficamente a los problemas últimos de las ciencias, sean unos u otros. *c)* En este curso va cobrando una figura más perfilada la que será la idea nuclear y fundamental de toda su filosofía, la idea de *inteligencia sentiente*, si bien la expresión tal cual no aparece aún en este curso. *d)* Finalmente, constituye el primer texto perteneciente a su tercera y definitiva etapa filosófica. Zubiri deja atrás su etapa *ontológica* para abrirse progresivamente a la definitiva, la *rigurosamente metafísica*. Significa la ruptura con la filosofía de Heidegger y su primacía del ser. Frente a éste, sostendrá que ciertamente la cosa real nos da su ser, pero ‘antes’ nos da algo más originario y radical: su realidad. Es la ontología (el ser) la que se funda en la metafísica (la realidad). Este esfuerzo filosófico por ir pensando el ser desde la realidad se refleja a lo largo del curso, e incluso está explícitamente recogido al final del mismo: “hay que superar la filosofía que hasta hoy ha sido generalmente una teoría del ser, y ocuparnos con la realidad como ser, y esto será obra de la metafísica. La superación de la ontología será la construcción de la metafísica” (p. 811). Se trata de la búsqueda de una filosofía primera. No es un tema más del libro, sino *el* verdadero tema del libro.

Marcos Cantos Aparicio. Universidad San Dámaso  
 mcantos@sandamaso.es

# NORMAS PARA AUTORES

## INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Anuario Filosófico*, tanto artículos como reseñas, deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Anuario Filosófico*.
2. Los artículos y las reseñas bibliográficas estarán escritos en castellano o en inglés. La Redacción se reserva el derecho de aceptar textos enviados en otras lenguas, teniendo en vista la situación general del volumen.

### Normas para los artículos

3. Los artículos originales han de ser enviados en un formato habitual y fácilmente editable —como Word o RTF— a través del siguiente enlace: <http://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/author/submit/1>. Para facilitar su revisión anónima, se debe eliminar en el artículo toda referencia que pudiera revelar su autoría (incluidos los reconocimientos de participación en proyectos financiados y otros agradecimientos). La información eliminada que se desee incluir en la versión final deberá añadirse en la Hoja de Identificación a la que se hace referencia en el punto 8 de estas normas.
4. Los artículos se someterán a una doble revisión anónima por expertos ajenos al Consejo de Redacción. Se valorarán: el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.
5. En un plazo habitual de dos meses y medio, y máximo de seis, el Consejo de Redacción comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En el mes de junio, el Consejo de Redacción selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número misceláneo que se publica en diciembre de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.
6. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección. Una vez publicado, recibirán gratuitamente un ejemplar del correspondiente número de *Anuario Filosófico* y la separata electrónica de su artículo.

## Formato de los artículos

7. Los artículos tendrán una extensión máxima —incluidas las notas— de 10.000 palabras (unos 60.000 caracteres con espacios).

8. En documento aparte se enviará una Hoja de Identificación, en la que deben figurar el nombre del autor, la institución académica en la que trabaja, la dirección postal y el correo electrónico. También deben incluirse, en español y en inglés: el título del artículo, un resumen de 75 palabras como máximo, y unas 4 palabras clave. Se añadirán en este documento los agradecimientos y la información que se haya eliminado al anonimizar el manuscrito.

9. Para facilitar la composición, el texto debe introducirse sin ningún formato ni estilo de fuente. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación alfabética, así: a) b) c), etc. Por ejemplo:

4. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
  - a) El comentario al “De caelo”

10. Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, escritas en el mismo idioma que el artículo, y han de ir entrecomilladas: “así”. Si se desea citar el texto original en un idioma distinto al del cuerpo del artículo, debe hacerse en las notas a pie de página. Si las citas en el cuerpo del texto superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte, con sangría a la izquierda y sin comillas. Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente..”.

11. Las referencias bibliográficas siempre deben ir a pie de página, y nunca en el cuerpo del texto. Deben tener el siguiente formato:

Para libros: L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, vol. 4/1 (Eunsa, Pamplona, 1994);

R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales* (Eunsa, Pamplona, 1987) 113-115.

Para colaboraciones en obras colectivas: A. FUERTES, *El argumento cosmológico*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz* (Eunsa, Pamplona, 1996) 47-158.

Para artículos: R. YEPES, *Los sentidos del acto en Aristóteles*, “Anuario Filosófico” 25/3 (1992) 493-512.

Para números monográficos de revista: A. M. GONZÁLEZ, R. LÁZARO (eds.), *Razón práctica en la Ilustración escocesa*. Número monográfico: “Anuario Filosófico” 42/1 (2009) 1-257.

12. Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: R. SPAEMANN, *op. cit.*, 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: R. SPAEMANN, *Lo natural* cit., 15; L. POLO, *Curso* cit., vol. 4/1, 95.

Puede utilizarse “*Ibidem*” cuando se repita una misma referencia consecutivamente.

**13.** Al final del artículo debe añadirse un apartado titulado “Referencias”, en el que se recopilen todas las publicaciones a las que se haya hecho referencia en las notas. Este listado aparecerá por separado en el portal electrónico de la revista. Debe ordenarse alfabéticamente por apellidos y, si hay varias obras del mismo autor, por fecha de publicación en orden ascendente.

**14.** Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente *Gentium Plus*, disponible gratuitamente para Windows, Mac y Linux Debian/Ubuntu en la siguiente dirección:

<http://software.sil.org/gentium/>

Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode. Al enviar la versión final de un manuscrito con fuentes no latinas, deberá adjuntarse también una copia en pdf del documento, que permita cotejar la transcripción.

### **Normas para las reseñas bibliográficas**

**15.** Cada reseña debe tener entre 600 y 1.200 palabras, y ser completamente original e inédita.

**16.** Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de tres años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

**17.** Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o de un miembro del mismo grupo de investigación.

**18.** Si el libro que se reseña está escrito en un idioma distinto, las citas textuales deberán traducirse. Si es preciso incluir alguna referencia bibliográfica diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 11 y 12. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

**19.** Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad o afiliación sin incluir la dirección postal, y una dirección de correo electrónico.

**20.** Las reseñas bibliográficas han de enviarse a la Dra. Paloma Pérez-Illzarbe ([pilzarbe@unav.es](mailto:pilzarbe@unav.es))

**21.** Pueden encontrarse unas orientaciones sobre el modo de redactar reseñas en: <http://www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/contenidos/orientaciones.html>

*Pamplona, 2 de octubre de 2019*

# ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA CUATRIMESTRAL FUNDADA EN 1968  
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA  
ISSN: 0066-5215



9 770066 521009