

de la Edad Media la fuente de la legitimidad política. Que esta legitimación medieval fuera también emprendida por los constitucionalistas liberales, expresos defensores de la naturaleza católica de la nación, no hace más que confirmar la necesidad de esa metodología histórico-conceptual desplegada por el autor de este trabajo y de cuyas múltiples y siempre iluminadoras ramificaciones apenas puede hacerse justicia en una reseña.

Sería injusto finalizarla sin mencionar una de las raíces intelectuales de este trabajo, a las que su autor hace expresa mención. Se trata de la Biblioteca Saavedra Fajardo bajo cuyo amparo salieron a la luz muchos de los textos que cita López Alós y a cuya edición contribuyó decisivamente. Tal Biblioteca es el producto de un heterogéneo grupo de investigación sobre filosofía política hispánica que ha dado como fruto trabajos que, como éste, son hoy imprescindibles en la bibliografía sobre el pensamiento político hispánico. Que tales trabajos hayan nacido y prosperado en el seno de la institución universitaria, en condiciones no siempre favorables para sus autores, es un dato que permite mirar hacia la Academia aún con algo de esperanza.

ANTONIO DE MURCIA CONESA

ÁVILA, Remedios: *Lecciones de metafísica*. Madrid: Trotta, 2011, 229 pp.

Tal y como la propia autora explica, en una concisa y muy clara introducción, esta obra parte de la experiencia docente de la misma como profesora de Metafísica en los últimos años, de ahí el carácter de *memoria* y recuento de problemas y caminos abordados que tiene este escrito. El concepto de lo trágico que la autora ha elaborado en otras de sus muy recomendables obras (*Identidad y tragedia*, *Nietzsche y la fragmentación del sujeto*; *Nietzsche y la redención del azar*, etc.) está implícito también en ésta, y ayuda a comprender la perspectiva desde la que se afrontan los problemas. En cuanto a éstos, el hilo conductor del ensayo, perfectamente trabado, viene dado por la evocación mutua de los dos problemas principales que en él se abordan; el problema del ser (primera parte) y el problema de la nada (segunda parte).

La primera parte se centra en la pregunta por el ser bajo la perspectiva de la posibilidad y actualidad de una argumentación trascendental. En este sentido, el capítulo 1 resulta fundamental. En él se muestra por una parte, la singularidad de la noción de trascendentalidad y su relación estrecha con el ámbito de lo categorial; y por otra, lo específico del método trascendental y de los argumentos trascendentales (p. 14). De algún modo lo trascendental tiene que ver con algo que sabemos, pero que no sabemos que sabemos. Por eso en el capítulo 1 lo trascendental se pone en conexión con la temática de los presupuestos. La pregunta es: ¿se puede prescindir de todos los prejuicios o es preciso reconocer que hay algunos que son imprescindibles para nosotros y que son posibilitadores de nuestra actitud vital? De la respuesta a esta pregunta depende la posibilidad o imposibilidad de la metafísica, o mejor, de una ontología trascendental (p. 25). Por otra parte, es muy destacable la aclaración de conceptos que se lleva a cabo en este primer capítulo. Nociones como *metafísica*, *ontología*, *trascendentalidad*, *trascendente*, *inmanente* se van distinguiendo y volviendo más nítidas

a través del recorrido por distintos autores (Aristóteles, Descartes y Kant, a los que están dedicados los capítulos de esta primera parte, pero también Santo Tomás, Hume, Zubiri, etc.). Además, en este primer capítulo, como en el resto del estudio, hay reconstrucciones muy iluminadoras sobre los modelos de ontología trascendental que ha habido en la historia. Las condiciones de posibilidad, lo trascendental, –tal y como explica Ávila–, han afectado a lo largo de la historia al ser, al conocimiento o al lenguaje, correspondiendo así con tres grandes etapas de la metafísica, representadas por el realismo, el idealismo y la hermenéutica (p. 25).

Precisamente el capítulo 2 se refiere a esta primera etapa de la metafísica, de modo que muestra en qué sentido lo trascendental es un carácter del ser, de *lo que es*. Su objeto fundamental de estudio es la metafísica aristotélica. En este sentido, y tras reflexionar sobre los precedentes (Parménides y Platón), considerar la fórmula aristotélica *ón hēi òn*, y analizar el estatuto de la ontología en Aristóteles, el capítulo se centra en la reflexión aristotélica en torno al principio de no contradicción y la argumentación original que Aristóteles adopta para probar su validez. Ésta puede considerarse un modelo de argumentación trascendental, pues sirviéndose de un procedimiento o análisis regresivo, pone de relieve lo que en esencia son las condiciones de posibilidad de la comunicación. La conclusión: el ser es un presupuesto indispensable de la comunicación, del lenguaje. Todo lenguaje es una ontología, pero la ontología no puede prescindir del lenguaje. El principio de no contradicción, condición de posibilidad de la comunicación, además de tener un carácter trascendental, tiene una triple vertiente: lógica, *ontológica* y también *teológica* (pp. 78-79).

No obstante, con el transcurrir del tiempo lo trascendental empieza a buscarse no tanto en el *ente* sino en el *sujeto*. Y entonces el planteamiento de Descartes ocupa un lugar destacado. El propósito principal del capítulo 3 es mostrar que en la filosofía de Descartes se pueden rastrear los indicios de una reflexión trascendental que vuelve al yo –pero al yo como conciencia– para fundamentar en él las condiciones de posibilidad de todo ser, de todo existente en cuanto objeto del pensamiento. No obstante, el modo en el que Descartes plantea el problema de la fundamentación lo hace acreedor a la doble crítica de *circulatio* y de desarraigo de su metafísica. ¿Trascendental es la primera proposición (*cogito, ergo sum*) o la segunda (*Dios existe y no puede engañar*)? (pp. 90-100). El capítulo termina preguntando: ¿cómo puede abordarse hoy el problema de la fundamentación yendo con Descartes más allá de Descartes? Y en una elegante muestra de la dimensión trágica de la metafísica, la autora señala pertinentemente que la metafísica no puede renunciar a los dos problemas que desde siempre han definido su campo de investigación: el problema de la fundamentación y el problema del sentido. Pero debe hacerlo contando con sus propios medios y ajustándose a una realidad limitada como es el caso de la realidad humana (p. 111).

El capítulo 4 se centra en la culminación del viraje de lo trascendental hacia el sujeto que tiene lugar en la filosofía kantiana, así como en el cambio correspondiente que ello implica en la relación entre lo trascendental y lo categorial, y en la noción misma de metafísica. Su objeto no único, pero sí fundamental, es la primera *Crítica* kantiana. A lo largo de las páginas de este capítulo, asistimos a un enriquecimiento progresivo del significado que lo trascendental adquiere en Kant. *Trascendental*, en un sentido kantiano, no sólo caracteriza a un tipo de conocimiento (conocimiento del conocimiento *a priori*), sino también a un procedimiento que indaga en el sujeto las condiciones de posibilidad de los objetos y de la experiencia. Método trascendental y giro copernicano están estrechamente unidos (p. 124).

Esta nueva noción de trascendentalidad afecta al concepto de metafísica, que se ve desarrollado igualmente. La ontología kantiana se constituye como ontología crítica porque (1) establece el fenómeno como único objeto del conocimiento y 2) niega el estatuto científico del noúmeno y, por tanto, la posibilidad del discurso científico a las llamadas metafísicas especiales, al menos en el orden teórico, y se cumple como analítica trascendental. La analítica trascendental se ocupa de conceptos y principios que, sin proceder de la experiencia, la hacen posible. Pero junto a ese sentido –ontología crítica– cabe advertir otros que el término *metafísica* posee en la reflexión kantiana: disposición natural, crítica de la apariencia dialéctica, metafísica práctica (pp. 129-130). Precisamente con la referencia a esta última se cierra el capítulo, es decir, considerando el uso práctico de la razón. Y con una interesante reflexión que conecta a Kant con Schopenhauer, se logra una conexión perfecta entre los capítulos. Aunque como señala la autora, la consideración correcta de la filosofía de Schopenhauer requiere referirla a otro horizonte, incluirla en otro ámbito distinto del ser y la trascendentalidad, el ámbito del nihilismo y de la nada (p. 136).

Con ello se llega a la segunda parte dedicada al problema del No-ser, la nada, y el nihilismo, es decir, a aquel otro ámbito de la metafísica prohibido por Parménides. Al igual que en la primera parte, esta segunda se inicia con un capítulo introductorio sumamente útil, que vincula, por un lado, el problema del ser con las páginas sucesivas que plantean la pregunta por la nada, y por otro, lleva a cabo una serie de distinciones muy sutiles sobre la relación entre nihilismo, relativismo, decadencia y fanatismo, que desembocan en una reflexión sugerente sobre nuestro tiempo. Es, sin embargo, la aclaración del significado de estos términos, y de las relaciones entre ellos, lo que ocupa el primer plano del capítulo. Especialmente se presta atención al término *nihilismo*, que se aborda desde una doble perspectiva, una más general, y otra más específica, estrictamente relacionada con la orientación de esta segunda parte. En este sentido, el capítulo termina con una breve historia del concepto nihilismo y de los precedentes de su vertiente teórico-filosófica (filosofía antigua, cristiana y Romanticismo). Dicha vertiente teórico-filosófica viene representada por los tres interlocutores de esta segunda parte: Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger.

Precisamente al pensamiento schopenhaueriano sobre los distintos aspectos del nihilismo, *negativo* (porque niega el valor de este mundo), *reactivo* (porque niega el valor del otro mundo) y *pasivo* (negación budista de la voluntad) está dedicado el capítulo 6. Éste se inicia considerando el significado y las formas de la metafísica que distingue Schopenhauer, la relación entre metafísica y filosofía, y las afinidades y divergencias que la filosofía schopenhaueriana tiene con el pensamiento kantiano. La consideración del mundo como representación y el principio de razón suficiente son un punto de partida insoslayable para conocer la posición y la deuda de Schopenhauer con Kant. No obstante, la parte central del capítulo está dedicada a analizar la tesis schopenhaueriana de acuerdo con la cual la voluntad es la esencia del mundo. Se trata aquí de la voluntad del vivir, la voluntad que expresa la vida. Pero la vida es un campo de batalla, una lucha incesante sin motivo y sin finalidad (pp. 172-173). El arte y la moral, son las dos vías de salvación que sólo para algunos están abiertas. La vía de salvación para el hombre común, reside, sin embargo, en lo que también es fuente de la reflexión metafísica, a saber, la experiencia del dolor y del sufrimiento. La redención reside en la negación de la voluntad de vivir. Y tal supresión de la voluntad individual no tiene otro resultado que la nada (p. 180). Con esta reflexión en torno a la relación entre metafísica y nada concluye el capítulo.

La forma en la que Nietzsche ataca y pretende superar a su maestro es abordada en el capítulo 7. Nietzsche se hace también cargo del problema de la nada. Pero en su caso, el concepto y la valoración de la nada son muy distintos. Para mostrarlo la autora propone considerar tres formas en las que se presenta el nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, cada una de las cuales remite para su mejor comprensión a la siguiente y que coinciden con tres aspectos clave y sucesivos de su pensamiento: crítica de la cultura (nihilismo como diagnóstico de una época), genealogía de la moral (nihilismo como consecuencia de los valores cristianos y de su pérdida) y psicología de la metafísica (nihilismo como consecuencia de la creencia en las categorías de la razón). De la reflexión nietzscheana se extrae una consecuencia: toda metafísica es nihilismo y ella tiene su origen en una constitución fisiológica débil y decadente. A partir de aquí la autora plantea dos interesantes interrogantes: si toda metafísica es nihilismo, ¿es todo nihilismo metafísica? Y, en segundo lugar, ¿qué relación existe entre metafísica y decadencia? (p. 189) El primero de estos interrogantes lleva a distinguir otro sentido de nihilismo, el nihilismo activo que propugna Zaratustra, y que no es metafísica. La segunda pregunta aclara la posición de Nietzsche con respecto a la concepción schopenhaueriana y kantiana de la metafísica. La metafísica no es, según Nietzsche, ni una disposición natural (Kant), ni una necesidad universal (Schopenhauer), sino una cuestión sintomática, manifestación del pesimismo de la decadencia.

A analizar la relación entre nihilismo, pesimismo y decadencia está dedicada la parte final del capítulo. Especialmente es destacable la trabazón profunda de cada una de las preguntas que plantea este ensayo, pues de nuevo aquí aparece la noción de lo trascendental. La vida es condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada —mantiene Nietzsche. La vida es lo último. Un juicio de valor respecto de la vida, como aquel en el que todos los filósofos, desde Sócrates a Schopenhauer, han coincidido: la vida no vale nada, lo único que muestra y prueba es el estado de salud, la decadencia, de todos esos sabios (pp. 191-192). El capítulo se cierra planteando una importante cuestión: ¿es posible otra forma de nihilismo, que apunte a su vez a una nueva y distinta valoración de la nada? La distinción nietzscheana entre nihilismo perfecto e imperfecto y la consideración de la nada asociada con ellos, el pensamiento del eterno retorno, el *amor fati* y la ironía ocupan las últimas páginas de una evocadora reflexión.

El último capítulo parte de la crítica que Heidegger dirige a Nietzsche, que es para él un nihilista y un metafísico. El capítulo se construye en torno a los dos sentidos, positivo y negativo, que tienen los términos *nihilismo* y *metafísica* en Heidegger. Sin embargo, es el problema de la nada lo que da forma concreta a esa tarea. Dicho problema tiene tres aspectos diferenciados. En un primer momento, Heidegger afronta el problema de la nada relacionándolo con el más general de la afectividad (*Nada y afectividad: la angustia como horizonte*); más tarde, lo relaciona con el ámbito específico del problema del ser (*Nada y ser: la pregunta previa y la pregunta fundamental*, que no es otra sino ¿*Por qué hay ente y no más bien la nada?*); y por último, se aborda bajo una óptica que considera de una forma especial la cuestión del nihilismo (¿*Y por qué no la nada?: el problema del nihilismo*). En esta última parte afloran los dos sentidos, *propio* e *impropio*, que el nihilismo adquiere en la filosofía heideggeriana. En las páginas finales, se vuelve a la cuestión de la posición que Heidegger y Nietzsche mantuvieron ante el problema de la nada y su relación con el nihilismo, poniendo de manifiesto sus afinidades y divergencias. En este sentido, destaca la reflexión de la autora acerca de la experiencia *sui generis*, que paradójicamente tiene algo

de religioso, que compartieron los dos pensadores: la experiencia de la nada, que constituye en Heidegger el “objeto” de la angustia, y la nada, lo carente de sentido, eternamente, en Nietzsche (p. 225).

Este ensayo, cuidado en los detalles, muestra, desde la primera hasta la última página, una prosa ágil, sencilla y rica, que pronto envuelve al lector haciéndole participe de las preguntas que plantea. Constituye, de este modo, una sugerente y efectiva invitación a la metafísica, una interesante propuesta de acceso a su ámbito. Esta invitación, como la propia autora señala, se dirige especialmente a los alumnos de filosofía. Sin embargo, la profundidad de las cuestiones, la sutileza que podemos hallar en la formulación de las preguntas, así como la riqueza en matices del abordaje de las mismas hace que sea una muy recomendable referencia tanto para los amantes de la metafísica como para los especialistas en este campo.

Inmaculada HOYOS SÁNCHEZ

CANO, Germán: *Adoquines bajo la playa. Escenografías biopolíticas del 68*, Buenos Aires: Grama, 2011

La tesis principal de este nuevo libro del filósofo Germán Cano es que Mayo del 68 fue un experimento de “quinismo” que hay que rescatar para nuestros convulsos días. Lo quínico es una modalidad de subjetivación política que apunta a desarmar o desmontar una situación de poder simplemente mediante el gesto, sin estrategias preconcebidas ni guiones prefijados.

Para su defensa de lo quínico sigue Cano la distinción propuesta por Peter Sloterdijk entre cinismo y quinismo¹. El cínico es aquel que es capaz de distanciarse de una situación dada, se coloca en una posición de decisión soberana excepcional, y basa su estrategia política en una fórmula: “Sé que lo que estoy haciendo es erróneo o no creo en ello en absoluto, pero, sin embargo, lo hago a fin de *protegerme* o sacar subjetivamente algún *provecho*” (p. 42). Hay un cinismo contemporáneo que consiste en separar conocimiento y acción, como si el conocimiento de la realidad sirviera para escudarse ante la contingencia de la existencia y la presencia del Otro. El cínico dice que sabe “cómo funciona el mundo”, se defiende ante él y rechaza cualquier cara a cara con aquello que le trastoque u altere su posición de partida. Se autoafirma, “así son las cosas” –dice– y así son las cosas porque él lo sabe. El encuentro con lo extraño no puede tener lugar: está puesto entre paréntesis de entrada como algo inconcebible, no pensable. Según Cano, el cinismo es a fin de cuentas una forma de desmentido o renegación (*Verleugnung*) fetichista. Su aparente realismo no es sino una forma de idealismo o incluso de moralismo. No contaminarse es su lema. El conocimiento su pasión.

El quínico por el contrario reconoce que no conoce de antemano aquello en lo que está inmerso, y se sitúa de lleno en la situación, transformándola y transformándose él mismo.

¹ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.