

estudio de Constantino Espósito, en el que se examina la noción heideggeriana de *Destruktion*.

Según su editor, el objetivo del libro es estudiar la cuestión de la subjetividad desde una perspectiva interdisciplinaria que recorra diferentes momentos en la historia del problema. Así, si se estima desde sus pretensiones iniciales, el logro del libro es doble. Por un lado, aporta elementos de interés para el desarrollo del problema a partir de diferentes disciplinas que abordan la problemática de la subjetividad, *i.e.* la psiquiatría, la filosofía, la psicología. Por otro, la antología realizada por Néstor Corona comprende estudios que abarcan la historia del problema desde el medioevo hasta la contemporaneidad. La obra consigue exponer los problemas filosóficos de un modo accesible, incluso para lectores no especializados. El libro es un valioso aporte para los investigadores que tengan interés en uno de los problemas centrales del pensamiento contemporáneo: el problema de la subjetividad y de la identidad personal.

LAURA ALEJANDRA PELEGRIN
Universidad de La Plata - Argentina
laupel_88@hotmail.com

Nudler, O., Fierro, M. A. & Satne, G. (eds.). *La Filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos*. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila, 2012. 286 pp.

En *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, Charles L. Dodgson, más conocido como Lewis Carroll, nos muestra cómo Alicia, perpleja frente

al misterioso mundo que se refleja en el espejo, logra atravesarlo para internarse en un sinnúmero de aventuras. El libro que aquí presentamos se embarca en una hazaña similar a la de Alicia, ya que, según sus compiladores, “los estudios metafilosóficos pueden verse como intentos por atravesar el espejo y explorar la imagen que este nos devuelve cuando colocamos frente a él a la filosofía” (10). Aunque la metafilosofía, *i.e.* el pensamiento que la filosofía tiene sobre sí misma, es parte constitutiva de la filosofía y, a menudo, indistinguible de ella, este volumen pretende restituirle su especificidad y poner de relieve la importancia de su estudio.

Esta compilación reúne doce trabajos sobre metafilosofía a cargo de colaboradores hispanoparlantes y angloparlantes. Escritos en español o traducidos a esta lengua, que exploran el pensamiento sobre la filosofía que ha sido desarrollado por filósofos de distintas épocas. El volumen se divide en cuatro secciones: la primera comprende cuatro estudios sobre la metafilosofía de Sócrates y Platón; la segunda, dos estudios sobre la metafilosofía de Leibniz y Kant; la tercera, cinco estudios sobre la metafilosofía de Heidegger y Wittgenstein; y, en la cuarta sección, Robert Brandom expone su propia perspectiva sobre la metafísica. Además, el volumen incluye una breve presentación, escrita por los editores, y una nota final que brinda al lector información sobre los colaboradores.

Dedicaremos la primera parte de la reseña a elaborar una revisión crítica de los trabajos que forman parte de la primera sección y, en la segunda parte,

describiremos el resto de los estudios que componen el volumen.

Metafilosofías de la antigüedad

Los cuatro estudios que hacen parte de la primera sección del libro están dedicados a explorar algunos aspectos de la metafilosofía de Platón, incluso el primero de ellos, que versa sobre la filosofía de Sócrates, toma a los diálogos platónicos como la fuente principal para la reconstrucción del pensamiento socrático (cf. 19-20, 1-2).

Como muestra Fierro, Platón es responsable de la extensión y resemantización del concepto de *philosophía* (cf. 85-88). Para percibir las modificaciones que Platón opera sobre este concepto y sobre el modo de entender la disciplina, podrían también considerarse maneras alternativas de concebir la filosofía y la tarea filosófica impulsadas por distintos referentes del ámbito intelectual de la época clásica, en oposición a los cuales Platón elaboró su propia concepción de la filosofía. Estos rivales platónicos no solo son los sofistas de la talla de Protágoras, Pródico, Gorgias y Trasímaco, con quienes Platón mantiene una controversia manifiesta, sino también los filósofos que pertenecieron al círculo de discípulos de Sócrates y que se transformaron en interlocutores críticos de Platón.¹ El objetivo de

nuestro comentario será analizar los trabajos que aparecen en la primera sección del libro, se considerará no solo el contenido y la argumentación presentada en cada uno de ellos, sino que también se hará alusión a las tensiones que existen entre la metafilosofía platónica y aquella desarrollada por algunos socráticos, como Antístenes y los megáricos. Esto permitirá una comprensión más amplia de la innovación del pensamiento platónico sobre la filosofía, cuyas diversas aristas son estudiadas en profundidad en los trabajos de esta sección del libro editado por Nudler et al.

El volumen se abre con el estudio de Oscar Nudler, “La filosofía socrática o una filosofía desde un no lugar”, que caracteriza la filosofía de Sócrates en oposición a la de Platón a partir de la noción de *tópos*, i.e. a partir del interrogante por el lugar que deben ocupar los filósofos y la filosofía en el orden social, cultural y simbólico de una comunidad. El autor muestra que las distintas facetas de la filosofía socrática –retórica, epistemología, religiosidad, política y ética– son atópicas porque no ocupan un lugar preestablecido dentro de la *pólis*, sino uno radicalmente nuevo, construido a partir de la transformación de los recursos simbólicos y culturales disponibles (cf. 22). Esto diferenciaría a la filosofía socrática de la platónica, que es esencialmente tópica porque asigna

1 Aunque estos filósofos no suelen aparecer mencionados de manera explícita en los diálogos, Platón se refiere a sus teorías filosóficas sin nombrarlos, por medio de una estrategia retórica que Mársico ha definido como “ocultamiento del adversario” (cf. 2004). Gracias a la reciente edición completa de los fragmentos y testimonios sobre los socráticos hecha por Giannantoni –SSR– (1990), traducida al

español por Mársico –FS– (2012), es posible conocer la filosofía de estos filósofos que han sido considerados por la tradición como “menores” y rastrear en los diálogos las discusiones que Platón mantiene con sus doctrinas.

al filósofo y a la actividad filosófica un sitio específico en su *República*.

Uno de los aspectos abordados de modo innovador en esta sección es el de la actividad socrática de interrogación llamada *élenchos*.² Nudler caracteriza al *élenchos* como una actividad por medio de la cual se emprende el examen de las propias creencias y conductas morales, y destaca en ella un aspecto negativo o refutatorio y otro positivo (cf. 47). El aspecto negativo del *élenchos* consiste en que, por medio de su interrogatorio, Sócrates conduce a sus interlocutores a “concluir una *inconsistencia* en el cuerpo de creencias, no la verdad o falsedad de una creencia específica” y, por medio de un acuerdo implícito entre ellos, a descartar la hipótesis propuesta por el interlocutor sobre la naturaleza de la virtud (cf. 33). Junto con el carácter negativo del *élenchos*, este presenta un aspecto positivo, que consiste en sacar a la luz conocimientos implicados por otras proposiciones que los interlocutores aceptan. El principal efecto del *élenchos* es que “reorganiza su cuerpo de creencias (sc. el de los interlocutores) de manera que las que implican pretensiones a un conocimiento experto de naturaleza moral son eliminadas y otras, que no implican tales pretensiones, son explicitadas y en algunos casos aceptadas *qua* conocimientos” (ibid.). Para que tal transformación moral sea posible, es necesario que se cumpla el

2 Como señala Robinson, el término posee dos sentidos: uno amplio, que significa “examen”, y uno específico, que tiene el sentido de “refutación” (cf. 7). Tarrant, en cambio, sostiene que el método socrático es mejor caracterizado no como *élenchos* sino como *exétasis* (cf. 61-77).

requisito de asentimiento sincero, según el cual tanto Sócrates como sus interlocutores deben enunciar en el intercambio dialéctico las opiniones que realmente tienen y en las cuales creen.³

Presentaremos algunas reconsideraciones sobre dos de los puntos con los que Nudler caracteriza al *élenchos*. En primer lugar, Nudler señala que Sócrates se adhiere a la tesis, juzgada como intelectualista por la tradición que inicia Aristóteles, según la cual “quien tiene el conocimiento del bien y su diferencia con el mal no puede sino actuar bien. Dicho de otro modo, el conocimiento de la naturaleza de la virtud es condición suficiente del obrar virtuoso” (45). Si esto es así y si *élenchos* tiene como objetivo generar un cambio moral en los interlocutores, ¿acaso el objetivo del *élenchos* no debería ser la adquisición de conocimiento? Pero si, como postula Nudler, el *élenchos* solo puede reorganizar el cuerpo de creencias, pero no demostrar la verdad o falsedad de ninguna tesis, ¿cómo es que puede conducir a los interlocutores a actuar bien, si solo se actúa bien cuando se posee un conocimiento verdadero de lo que es bueno? Creemos que una respuesta posible a este problema puede encontrarse en la diferencia entre opinión verdadera (*orthè dóxa*) y conocimiento (*epistéme*). Como se establece en el *Menón*, ambas bastan para actuar bien (cf. 96d-97b); sin embargo, la creencia verdadera, al carecer de un fundamento (*aitías logismôî*), no

3 Este requerimiento fue postulado por primera vez por Vlastos (cf. 32). Para algunas de sus formulaciones en los diálogos véase *Critón* 49c11-d1, *República* 349a4-6, *Protágoras* 331c4-d1 y *Gorgias* 500b5-7.

permanece fija en el alma, como ocurre con el conocimiento (cf. 97e-98a).⁴ De este modo, aunque el objetivo del *élenchos* fuera solo alcanzar creencias verdaderas, estas servirían para llevar al interlocutor socrático a actuar según lo que es bueno.

En segundo lugar, para percibir la novedad y especificidad del *élenchos* socrático, caracterizado de manera original por Nudler como una estrategia de examen *atópica*, este podría compararse con otras estrategias de investigación rivales. Por una parte, a diferencia de las exposiciones no dialogadas de las que se valen los filósofos que preceden a Platón, el *élenchos* no realiza afirmaciones dogmáticas, ni demostraciones estrictas, sino que abre interrogantes para los que no hay una respuesta última en los diálogos.⁵ Por otra parte, a diferencia de la refutación erística impulsada por los megáricos contemporáneos a Platón, la cual solo aspira a conseguir la victoria en la argumentación (cf. 33), el *élenchos* socrático se propone lograr una mejora moral del interlocutor, al cuestionar el conjunto de creencias que fundamenta su accionar.

El trabajo de Thomas M. Robinson, “Presupuestos y meta-presupuestos en Platón”, asume la tarea de explicitar las suposiciones que operan en la filosofía platónica. Para el autor, son las siguientes: a) que los términos generales de la lengua refieren a algo real, b) que la realidad a la que ellos refieren son las

Formas, c) que el universo es una realidad omniabarcadora que no es una Forma sino una realidad sensible, d) que es posible responder a preguntas de carácter teleológico en cualquier ámbito de la realidad porque existen los fines, e.g. en el campo de la ética, el fin último es la *areté*, cuyo logro conlleva la obtención de la *eudaimonía*. Robinson muestra que a todos estos supuestos subyace el meta-presupuesto general de que el lenguaje es una guía confiable para el conocimiento de lo real, pues refiere a lo que es de modo unívoco y sin ambigüedades (cf. 61). Para mostrar esto el autor emprende un análisis de la lengua griega de los siglos V y IV a.c. y señala como fenómenos distintivos el paso de la parataxis a la hipotaxis y el empleo de términos universales formados por participios y adjetivos, acompañados por el artículo neutro, que cumplen la triple función de ser colectivos, distributivos y abstractos (cf. 56-57).⁶ Sin embargo, a causa de las críticas que Aristóteles realizó a Platón en su *Sobre las ideas*, este meta-presupuesto es revisado en el *Parménides*, donde se expresan las dudas respecto de la confiabilidad del lenguaje (cf. 68, n. 27).

Un detalle que podría ser considerado para enriquecer el análisis de Robinson es que Aristóteles no fue el único que dirigió críticas a la metafísica platónica. De hecho, los megáricos elaboraron distintos argumentos que

4 Bieda sostiene algo similar en su análisis de este tema en el *Protágoras* (cf. 27-34 & 38-40).

5 Sobre este punto, consúltense las opiniones de Rossetti (cf. 20-25).

6 Robinson menciona, entre otros, los ejemplos de los sintagmas *tò mélan*, “la negrura”, y *tò díkaion*, “la justicia”, formados en ambos casos por un adjetivo neutro acompañado por un artículo en el mismo caso.

cuestionan el uso que hace Platón de los términos universales. Entre ellos, es de especial importancia el argumento del tercer hombre que se atribuye al megárico Polixeno, que postula que es imposible determinar si el término universal “hombre” refiere a la Forma de hombre o a alguno de los hombres particulares (cf. Alejandro de Afrodisia FS 132).⁷

Por otra parte, el análisis de Robinson hace especial hincapié en el estudio de los términos universales, sin mencionar que en el *Sofista* Platón señala a la proposición que resulta de la conjunción de *ónoma* y *rhêma* como el *locus* donde advienen la verdad o falsedad y niega que los nombres puedan tener valor veritativo propio (cf. 261c-262d). De este modo, Platón se opone a teorías que, como la antisténica, consideraban al nombre propio (*oikeios lógos*), que es uno para cada cosa (*hèn eph' henós*), como la sede de la verdad.⁸

7 Según Taylor, a diferencia de las versiones platónicas del argumento del tercer hombre que se encuentran en el *Parménides* y que concluyen en un regreso infinito de Formas, tanto las versiones megáricas del argumento como las de Aristóteles son no regresivas (cf. 255-267). Véase también el argumento de Estilpón de Megara contra la teoría de las Formas (cf. Diógenes Laercio II 119, SSR II O 27; FS 303).

8 Sobre la tesis de Antístenes, véase Aristóteles, *Metafísica* V 1024b26-1025a10 (SSR V A 152; FS 960); Alejandro de Afrodisias, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 434.25-435.20 (SSR V A 152; FS 961) y Asclepio, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 356.21-34 (SSR V A 152; FS 962). Nótese que la cláusula *hèn eph' henós*, con el numeral en neutro, no puede referir a *lógos*, que es un sustantivo masculino, sino a un término neutro que formaría parte de la proposición tal como era originalmente enunciada.

En “Realismo platónico y deseo por la verdad”, Richard D. Parry analiza dos modelos de filósofo: “el filósofo terapéutico”, para quien la filosofía debe limitarse a despejar las confusiones del lenguaje, y “el filósofo persistente”, para quien la filosofía debe enfrentar problemas cuya resolución nos acerque al conocimiento de lo real (cf. 71-3). Platón sería el responsable del desarrollo del segundo modelo, al postular la existencia de un deseo universal por el conocimiento de lo verdadero. Sin embargo, como advierte el autor, aunque todos poseamos este deseo, no hay garantías de que lo satisfacemos. Esta insatisfacción, cuya causa es la ignorancia de lo real, tiene consecuencias prácticas negativas tanto en el nivel social como en el psíquico-individual.

A la propuesta del autor de encontrar en Platón el responsable del modelo de filósofo persistente, podría agregarse también el rastreo de los posibles responsables del desarrollo del modelo de filósofo terapéutico en la época clásica, en oposición al cual Platón habría postulado la idea de la filosofía como persistencia. Ya en tiempos de Platón, hay algunos filósofos que se concentran en la investigación del lenguaje y en el señalamiento y resolución de las ambigüedades que le son intrínsecas, y que bien podrían identificarse con el modelo de la filosofía como terapia. Este es el caso de quienes se dedicaban a la práctica de adecuación de los nombres (*orthótes onomáton*), como Protágoras y Pródico, que denuncian la inadecuación de distintos términos

Cordero propone reponer *ónoma* “nombre” (cf. 123).

de la lengua,⁹ y de los filósofos megáricos, cuyos razonamientos están orientados a señalar la ambigüedad que comportan algunos conceptos del lenguaje de los que se vale acriticamente la filosofía.¹⁰

La primera sección culmina con el estudio de M. Angélica Fierro “La *philosophía* según Platón”, donde se analiza la concepción de la filosofía que desarrolla Platón en el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*. Acuñado en el siglo v a. c., el término *philosophía* tenía el significado de “familiaridad con la producción intelectual”, que expresaba el contacto habitual, gusto e interés por las diversas manifestaciones culturales. Platón retomó este sentido habitual del término y lo resignificó al asociar la filosofía con el “amor a la sabiduría”, y concibió la *sophía* como el conocimiento de las Formas y el prefijo *philo-* no solo como la frecuentación o familiaridad con el

mundo inteligible, sino también como el deseo que impulsa la búsqueda de la verdad (cf. 87-88). Sin embargo, la autora nos devuelve la imagen de un Platón existencialista, al mostrar que, en cada uno de los diálogos mencionados, el concepto es desarrollado en relación con situaciones vitales perturbadoras gracias a las cuales cobra un significado específico, irreductible a los otros: la angustia frente a la muerte (*Fedón*), las zozobras a las que nos somete la carencia propia del deseo (*éros*) (*Banquete*), el impacto de los conflictos políticos y psíquicos (*República*) y la enajenación experimentada en estados de locura (*manía*) como el del enamoramiento (*Fedro*). A pesar de la singularidad que adquiere el concepto en cada uno de estos tratamientos, todas estas perspectivas son compatibles porque presentan a la filosofía como el medio del que se vale el hombre para alcanzar la sabiduría y, de este modo, para lograr el mejor modo de existencia posible.

El análisis que realiza Fierro podría ampliarse si se tienen en cuenta dos puntos. Por una parte, no es solo en los diálogos de madurez en donde la autora considera que se escenifican situaciones existenciales perturbadoras en las que la filosofía es necesaria para que estas sean superadas, sino que también es posible señalar una relación semejante entre la filosofía y la existencia en la obra temprana de Platón. Ya en la *Apología* Sócrates afirma que solo es digna de ser vivida aquella vida que es examinada (cf. 38a) y de este modo se comporta frente a sus interlocutores, pues se preocupa por examinar no solo las proposiciones que estos creen, sino

9 Protágoras señala que *ménis* (“cólera”) y *pélex* (“celada”) son sustantivos de género femenino que, sin embargo, aluden al ámbito de lo masculino (cf. DK 80B28; Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 14 173b17). En *Nubes* de Aristófanes, Sócrates debate sobre la posibilidad de volver femeninos a los sustantivos de género masculino como “ave” y “fuente” (cf. 657-/683).

10 Véanse especialmente los razonamientos elaborados por Eubúlides de Mileto, que es considerado un miembro del grupo de mégara: los razonamientos que recibieron los nombres de “Inadvertido”, “Electra” y “Velado” manifiestan las ambigüedades en torno al concepto de conocimiento (FS 163-165); la paradoja del mentiroso señala las dificultades para determinar el valor veritativo de los enunciados (FS 153-162); los razonamientos de tipo “sorites” ponen en duda el grado de adecuación de nociones como “mucho” y “poco” (FS 166-183).

también la vida que llevan.¹¹ Por otra parte, al analizar la relación entre la angustia frente a la muerte y la filosofía, podría considerarse no solo lo que ocurre en la escena del *Fedón*, sino también el impacto que realmente tuvo la muerte de Sócrates en sus discípulos y que los llevó a forjar un modo específico de practicar la filosofía, que consistió en mantener vivo el legado de su maestro, a través de distintas interpretaciones de su filosofía y de la escritura masiva de diálogos socráticos, en los que plasaban sus puntos de vista utilizando como portavoz la figura del maestro.¹²

Hacia una historia de la metafilosofía

El volumen dedica el resto de las secciones a presentar el pensamiento metafilosófico de autores de la modernidad y de la contemporaneidad. La segunda sección del volumen comprende dos estudios sobre metafilosofía moderna: “Leibniz y el diálogo entre racionalidades” de Marcelo Dascal y “Metafilosofía del idealismo trascendental de Kant” de Mario Caimi. Por una parte, Dascal desarrolla una interpretación de la filosofía de Leibniz que, en oposición a la visión tradicional, distingue dos tipos de racionalidades, una “dura” y otra “blanda”. En la dialéctica desarrollada en el *Arte de las controversias* ambas conviven y cooperan, a pesar de las diferencias metodológicas, lógicas, epistémicas y ontológicas que las separan. Esta dualidad del pensamiento leibniziano es relevante para

nuestras discusiones filosóficas actuales, pues muestra la posibilidad de un diálogo basado en el reconocimiento mutuo de diferencias radicales.

Asimismo, Caimi se propone analizar el concepto que Kant tiene de la filosofía en general y del idealismo trascendental en particular. Con respecto a la primera, ya en el periodo pre-crítico Kant distingue los métodos de la filosofía y la matemática, y atribuye a esta última una metodología propia, utilizada en la *Crítica de la razón pura*, que consiste en el aislamiento y la integración. En el periodo crítico, Kant desarrolla dos conceptos de filosofía: el “escolástico”, que se refiere a un sistema unificado de conocimiento, y el “cósmico”, que se relaciona con un sistema cuya unidad está dada por los fines esenciales de la razón humana. Con respecto al idealismo trascendental, este fue interpretado por los comentaristas de Kant principalmente de dos maneras: por un lado, como una teoría del conocimiento que fundamenta la física de Newton y niega la posibilidad de la metafísica, y, por otro, como la fundación de una metafísica distinta a la del racionalismo dogmático. En contraste con estas interpretaciones, Caimi señala que la filosofía trascendental es una metafilosofía, pues es una “metafísica de la metafísica”, que integra tanto a la razón pura como a la práctica, gracias a lo cual aquella puede alcanzar territorios que, como el supransensible, le están vedados. La filosofía trascendental no sería entonces una ciencia, sino algo más: sabiduría.

La tercera sección comprende dos estudios sobre Heidegger y tres sobre Wittgenstein. En “Heidegger y el *tópos* del pensar” Jeff Malpas revisa el

11 Como defienden Brickhouse y Smith (cf. 119-124).

12 Sobre el desarrollo e impacto del género del diálogo socrático véanse Clay (1994) y Rossetti (2003).

concepto heideggeriano de *tópos* no solo como objeto de reflexión filosófica, sino también como el lugar desde donde surge y hacia el cual retorna la propia filosofía heideggeriana. El pensar surge a partir de un *tópos* específico, que es el de nuestro encuentro originario con el mundo, siempre singular y situado, signado por la finitud, donde lo extraordinario se manifiesta. El corolario de esta investigación es la indiferenciación entre la filosofía y la metafilosofía, pues ambas “se hallan en el interior de uno y el mismo *tópos*: ambas se hallan constituidas como un pensar, o acaso sea mejor decir, como un recordar el *tópos* del pensar” (164).

En “La filosofía como metafilosofía. Las ‘Investigaciones lógicas’ heideggerianas”, Bernardo Aibinder y Horacio Banega demuestran que la ontología que Heidegger desarrolla en los años veinte solo se comprende cabalmente en relación con el clima intelectual imperante en la filosofía académica alemana de la época. La preocupación central de los intelectuales, a la que Heidegger pretende responder en sus escritos tempranos y en *Ser y tiempo*, era la del estatuto y validez de las categorías como estructura lógica de la experiencia. Esto explica el interés de Heidegger por la obra del neokantiano Lask y por la fenomenología de Husserl, especialmente la VI investigación lógica. Así, la filosofía heideggeriana podría explicarse como una ontología formal en la que se unifican lo óntico y lo categorial.

En “Figuras del significado: el lenguaje en el *Tractatus* y en las *Investigaciones Filosóficas*”, Danielle Macbeth señala la diferencia entre el tratamiento del lenguaje natural y de las matemá-

ticas por parte de Wittgenstein. Según el *Tractatus*, el lenguaje es un modo perceptible de figurar hechos por medio del uso de signos que nombran a los objetos. El corolario de esta tesis es que los juicios de la matemática no expresan pensamientos y que sus pruebas tienen un valor meramente psicológico. En las *Investigaciones filosóficas*, el lenguaje es un conjunto de juegos que guardan entre sí un parecido de familia. Sin embargo, falta en esta obra una concepción nueva sobre la matemática. Esto se debe a que Wittgenstein estuvo preso de las concepciones russellianas sobre la notación y la prueba matemática, que le impidieron alcanzar una visión renovada sobre esta disciplina.

Ángel Faerna, en “Metafilosofía y naturalismo en Wittgenstein”, analiza si es posible identificar en Wittgenstein elementos de un naturalismo, como sugirió Peter Strawson, al describir los argumentos anti-escépticos del *Sobre la certeza* como naturalistas y compararlos con los de Hume. Para zanjar esta cuestión, es necesario explorar los dos sentidos en que el término “naturalismo” puede ser comprendido. Es posible distinguir un naturalismo “metafilosófico”, que se caracteriza por afirmar la necesidad de poseer creencias indubitables sobre la realidad del mundo externo; y un naturalismo “sustantivo”, según el cual la naturaleza es un modelo correctivo de nuestros juicios. Mientras es posible rastrear en Hume un naturalismo metafilosófico, uno sustantivo y uno ético, Wittgenstein es un naturalista exclusivamente metafilosófico.

En “Construcción y destrucción: las dos caras de la filosofía de Wittgenstein”, Glenda Satne analiza dos

lecturas interpretativas dominantes que se aplican tanto al análisis de las obras de Wittgenstein como a la continuidad entre la posición wittgensteniana del *Tractatus* y la de las *Investigaciones filosóficas*. Estas son las lecturas “metafísico-doctrinales” que sostienen que es posible hallar en la filosofía de Wittgenstein una teoría, y las lecturas “terapéuticas” que afirman que Wittgenstein no propuso teorías, sino que se dedicó a resolver los pseudo problemas que genera el uso del lenguaje. La autora abandona la idea de que teoría y terapia sean alternativas excluyentes para proponer una lectura unitaria del *corpus* wittgensteniano. En la obra tardía rastrea dos tipos de concepciones de la filosofía, la “destruktiva” y la “constructiva” que, en lo que llama la “dialéctica wittgensteniana”, tienen por función la crítica y elucidación, y se convierten en “las dos caras de una misma moneda que, en su complementación recíproca, constituyen la clave de bóveda del método wittgensteniano” (235).

En la cuarta sección Robert Brandom presenta su opinión sobre la metafísica a través de una adaptación al postfacio de su obra *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Según el autor, la metafísica debe ser pensada no en términos ontológicos, sino en términos semánticos, como “la empresa de elaborar un vocabulario en el que todo pueda ser dicho” y en el que puedan ser reducidos todos los vocabularios posibles (cf. 276). A pesar de que los empiristas, los naturalistas y algunos pragmatistas esgrimen argumentos en contra de esta idea de metafísica, Brandom la consi-

dera una empresa razonable, aunque extremadamente difícil. Para sopesar las dificultades de un proyecto tan ambicioso, sugiere circunscribir la tarea de la metafísica al establecimiento de relaciones entre vocabularios. Además de aspirar a encontrar un vocabulario universal, la metafísica debe encontrar un metavocabulario pragmático universal “en el que uno pueda decir todo lo que uno debe ser capaz de *hacer* para decir algo, es decir, para *usar* cualquier vocabulario” (279).

Aunque se han escrito numerosas versiones sobre la historia de la filosofía, son exiguos los intentos por trazar una historia de la metafilosofía. Este volumen, cuyos estudios exhiben diversos modos posibles de hacer metafilosofía, constituye una invaluable contribución para la construcción de una historia que tenga como eje central la reflexión de la filosofía sobre sí misma.

Bibliografía

- Bieda, E. “Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón”, *Circe de clásicos y modernos* xv/1 (2011): 27-40.
- Brandom, R. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Brickhouse, T. & Smith, N. “Socrates’ elentnic mission”. *Socrates: Critical Assessments*, Prior, W. J. (ed.). London: Routledge, 1996. 119-144.
- Clay, D. “The Origins of the Platonic Dialogue”. *The Socratic Movement*, Vander Waerdt, P. A. (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1994. 23-47.
- Cordero, N. “Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas”, *Revista de Filosofía de la*

- Universidad de Costa Rica* 46/117-118 (2008): 119-128.
- Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae [SSR]*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Mársico, C. "Ocultatio opponentis: una estrategia argumentativa en el *Crátilo* de Platón", *Logo. Revista de retórica y ciencias de la comunicación* 7 (2004): 87-104.
- Mársico, C. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I y II [FS]*. Buenos Aires: Losada, 2012.
- Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Rossetti, L. "Le dialogue socratique *in statu nascendi*", *Philosophie Antique* 1 (2003): 11-35.
- Rossetti, L. "A context for Plato's Dialogues". *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, Bosch-Veciana, A. & Monserrat-Molas, J. (eds.). Vol. 1. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007. 15-31.
- Tarrant, H. "Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation". *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. Scott, G. A. (ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. 61-77.
- Taylor, A. E. "Parmenides, Zeno and Socrates", *Proceedings of the Aristotelian Society* 16 (1915/1916): 234-289.
- Vlastos, G. "The Socratic *elenchos*". *Socrates: Critical Assessments*, Prior, W. J. (ed.). London: Routledge, 1996. 28-55.
- Bilbeny, Norbert (ed.)**. *Textos claves de la ética*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012. 608 pp.

El catedrático de la Universidad de Barcelona Norbert Bilbeny, de quien hemos conocido con anterioridad sus libros *Kant y el tribunal de la conciencia* (1995) y *Ética intercultural* (2004), entre otros, edita este compendio de "textos clave de casi una cincuentena de pensadores de la Ética", según reza en la contraportada. En la coordinación del volumen han colaborado las investigadoras de la misma institución Martha Palacio (por cierto, filósofa colombiana licenciada de la Universidad Santo Tomás de Bogotá) y Michelle Piperberg. La primera contribuye con las notas biográficas y la bibliografía complementaria que acompañan a cada pasaje; la segunda fija los fragmentos extraídos de traducciones españolas disponibles. Además de la selección, el editor general elabora una breve contextualización del pensamiento ético del respectivo autor, complementada con una guía sinóptica de cuestiones relevantes sobre cada texto.

Como bien destaca Bilbeny en la presentación, se trata de un libro novedoso en la literatura filosófica en español, ya que, con las obvias excepciones de Sócrates y otros pensadores que nos han llegado por mano interpuesta, recoge en sus fuentes primarias las más significativas expresiones de la filosofía moral occidental. La antología se organiza a través de siete partes, para un total de cuarenta y siete capítulos dedicados a grandes pensadores, representados cada cual por uno, dos o tres textos.

MARIANA GARDELLA
 Universidad de Buenos Aires/
 Conicet - Argentina
 marianagardellahueso@gmail.com