

volumen VII, donde encontramos, como una suerte de entrecruzamiento entre América y el neohumanismo alemán, el estudio de Vicente Cervera: “Alfonso Reyes ‘rumbo a’ Goethe: luces y sombras del hombre universal” (pp. 403–434) y en el valioso capítulo de Amalia Amaya y Pablo Larrañaga “Humanismo e indigenismo en México” (pp. 435–490), que ofrece una panorámica de la aportación principal del humanismo mexicano a la tradición humanística universal: la reflexión acerca de la condición del indígena y su papel en la cultura. Para ello, los autores trazan el desarrollo de esa reflexión desde el siglo XVI hasta el XX y se concentran en este último, claramente escindido en una primera etapa, de tendencia a-indigenista —representada por José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos—, y en una segunda etapa, marcada por la reivindicación del pasado indígena y su cultura —con Luis Villoro, Miguel León-Portilla y Guillermo Bonfil Batalla—. La fecundidad del indigenismo contemporáneo como proyecto cultural para abordar los problemas que plantean las sociedades actuales es su legado universal.

ESTHER ZARZO

Grupo de Investigación Humanismo-Europa
Universidad de Alicante
estherzarzo@gmail.com

José María Torralba, *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2009, 496 pp. (Europaea Memoria, 72).

De manera lamentable, existe relativamente poca bibliografía en castellano de buen nivel sobre la filosofía kantiana. Esto se agrava cuando se trata de un tema concreto al que el propio Kant no dedicó un escrito en particular, y que, por lo tanto, hay que reconstruir a partir de fuentes diversas y un ejercicio hermenéutico bastante complejo. Es el caso de una teoría del juicio moral. Si bien autores como Barbara Herman (*The Practice of Moral Judgment, Moral Literacy*) han dado algunos pasos en la dirección de una teoría del juicio moral en coordenadas kantianas, lo han hecho sin intenciones exegéticas. Este estupendo libro de José María Torralba —su premiada tesis doctoral— viene a colmar, por lo tanto, una imperiosa necesidad, más imperiosa aún en nuestro mundo castellanohablante, pero igualmente valiosa en cualquier ámbito de investigación.

El volumen propone un estudio de las funciones de la *Urteilkraft* en la ética: examina el papel de la facultad de juzgar tanto en la *derivación* de deberes concretos a partir del imperativo categórico, como en la orientación necesaria en la *deliberación* moral, es decir, en su uso tanto en sentido determinante como en sentido reflexionante, respectivamente. La facultad de juzgar permite esa mediación entre norma y situación, entre ley moral y caso concreto, de modo

Dianoia, volumen LVIII, número 70 (mayo 2013): pp. 230–237.

bidireccional. El estudio de Torralba —que, por lo tanto, resulta muy útil para desmentir las visiones caricaturizadas de la ética kantiana como formalista, inaplicable, rigorista, etc.— apunta fundamentalmente a mostrar esas prestaciones de la facultad de juicio en sede moral. Si bien los primeros capítulos se dedican a sentar las bases de una comprensión y delimitación de lo práctico y a integrar una teoría kantiana de la acción, la segunda parte del texto se ocupa directamente de la determinación y la reflexión ante la ley moral.

Así pues, el capítulo I se dedica a una delimitación de “lo práctico”: a explicitar su distinción respecto de lo teórico, y también respecto de la *implementación técnica de lo teórico*, que en un sentido algo impreciso se llama también práctica en algunos pasajes. Por ello, Torralba distingue entre lo práctico-técnico y lo práctico-moral, apoyándose en la *Crítica del juicio* (KU 171). Lo práctico es siempre lo que determina la voluntad: en sentido estricto, lo que la determina inmediatamente, es decir, lo propio del ámbito moral; en sentido amplio, puede considerarse práctico también aquello que la determina mediata y patológicamente, a través del placer o el dolor. El autor del volumen saca un gran partido exegético a este tipo de distinciones. Kant no es siempre consistente o cuidadoso en el uso del lenguaje; por ello, sus intérpretes deben identificar los usos lingüísticos según el contexto y la intención de cada argumentación concreta: Torralba lo hace de un modo contundente. Esas distinciones sutiles no lo hacen perder el panorama general, desde el cual lo *práctico* es sencillamente *lo posible por la libertad*, y expone el difícil tema de cómo ésta se inserta —por sus efectos— en el mundo como causalidad.

Se puede hablar, pues, de “libertad práctica” en el nivel de una oposición a lo instintivo y a lo mecánico, incluyendo en esa consideración tanto el plano técnico como el estrictamente moral. Torralba no elude la controversia, en la investigación kantiana, respecto de las relaciones entre esa libertad práctica y la libertad trascendental: la disonancia entre la “Dialéctica” y el “Canon” de la *Crítica de la razón pura* (KrV) y su relación con lo que luego se asumirá como punto de partida en la *Crítica de la razón práctica* (KpV). El autor se apunta, con argumentos bien fundados, en las filas de quienes ven una evolución en el pensamiento de Kant al respecto. Ya que en la KpV la versión “psicológica” de la libertad no basta para fundar la moral, Torralba toma la postura de la “Dialéctica” como la decisiva, a contrapié de lo que dice el “Canon” sobre una libertad práctica que sería autosuficiente desde la propia experiencia. Hace falta, pues, la libertad trascendental, para superar un concepto meramente comparativo —y ante todo, aun temporal— de la propia libertad.

El pasaje del “Canon”, por lo tanto, se considera un elemento espurio en la argumentación kantiana, un resabio en la evolución del pensamiento que lleva a la postura definitiva de la KrV. Aun así, puede admitirse que en él Kant estaría pensando en un contexto meramente empírico y en el terreno de la búsqueda del *principium executionis* —y no del formal *principium diiudicationis*— de la moral. Incluso podría argüirse que, en el “Canon”, Kant habla de la experiencia en el sentido de autocomprensión y no exactamente en el sentido de sensibilidad (p. 82). Aun así, Torralba mantiene la lectura evolutiva y la

Dianoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

defiende convincentemente. Destaca, sin embargo, la importancia de considerar una relación “de ida y vuelta” (p. 47) entre estos dos niveles: la libertad trascendental es necesaria para la posibilidad de la práctica, por lo que cuando esta última se asegura, aquélla queda avalada (aunque depende en su planteamiento de la idealidad del tiempo). Ya que ha dado prioridad interpretativa a la *KpV*, el *Faktum* de la razón es la base de la libertad en su sentido positivo.

Torralba aprovecha, para la exégesis de los diversos pasajes, la distinción de planos ya mencionada entre libertad trascendental y práctica, y afianza y aclara esa distinción con un elemento que Kant no ofrece sino hasta la *Metafísica de las costumbres* (*MdS*): la diferencia entre *Wille* (voluntad, en sentido puro y legislativo, identificable con la razón práctica misma) y *Willkür* (arbitrio, en sentido ejecutivo, libre aunque afectable sensiblemente —*liberum sed sensitivum*— y determinable, a través del sentimiento de respeto, por la propia voluntad y, así, por la ley moral). El autor aprovecha esta explicitación de la diferencia de niveles que, si bien ya era operativa en las obras anteriores de Kant (en las que a menudo se las distingue contextualmente o con la alusión a una razón *pura* práctica), sólo se explicita en las obras tardías y que le permite insistir en dos dimensiones diversas de la acción en Kant: aquella por la que la voluntad determina el arbitrio, y aquella por la que éste determina las facultades inferiores y la causalidad misma de la facultad de desear. Si bien separar demasiado estos dos planos de la acción conlleva sus riesgos (el propio Torralba se desmarca de interpretaciones como la de Richard McCarty, que llegan a hablar de los “dos mundos” en los que se efectuaría la acción, véase p. 132 n.), el volumen maneja la distinción con sutileza, y aclara así muchos pasajes de las obras kantianas que, de otro modo, quedarían en la oscuridad o harían de la autonomía un concepto vano o cuasicontradictorio.

El capítulo II ofrece una interesante exposición de lo que podría llamarse hoy una teoría kantiana de la acción. El apartado se inicia con un análisis de la libertad como principio causal, se estudia la formación de la máxima como descripción de la acción adecuada para su ponderación moral y se revisan también los principios práctico-morales y la posibilidad moral frente a la física. De nuevo, se saca buen provecho de la *MdS*, en concreto de su introducción, para explicar los elementos de la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*) y cómo incide la voluntad —instanciada como razón práctica— en ella. Aquí se hace crucial la distinción de niveles: la voluntad determina la *máxima* y el arbitrio determina la causalidad misma de la facultad desiderativa *desde* la máxima. Con ello, se resuelven problemas como el que plantea Karl Leonard Reinhold y que Gerold Prauss actualiza en torno a la imputación de las acciones malas, por ejemplo (en tanto que éstas son libres y autodeterminadas en el nivel del arbitrio como *libertas indifferentiae*, aunque no en el nivel superior, en el que sólo lo moral es libre).

Torralba hace una interesante digresión: fuera de las obras críticas e incluso de los textos sobre filosofía moral, aborda el tema de la acción como ejercicio causal de una sustancia fundamentalmente desde las *Lecciones de metafísica*. Esto aporta originalidad a su enfoque: es digno de destacar cómo hace cuadrar

Dianoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

esa consideración metafísica con los conceptos básicos de la teoría de la acción que recoge de la introducción a la *MdS*. Con base, de nuevo, en esta última, analiza uno de los actos que generalmente se soslayan en el análisis de la *Begehrungsvermögen*: el anhelo o mero deseo (*Wunsch*), pues éste le permite reiterar la distinción de niveles en la acción en cuanto que en él solamente hay determinación en uno de esos planos. Ello también le permite insistir en que la ética kantiana no es una *Gesinnungsethik* en el sentido elemental y nivelador de una “ética de las buenas intenciones”: las máximas de acción están dirigidas al querer, no al *Wunsch*. Hay que recordar que cada una de las formulaciones del imperativo categórico exige la acción: *obra (handle)* siempre de tal manera. . .

Uno de los capítulos más útiles de cara a las tendencias actuales de la *Kantforschung* es en el que se analiza la máxima como principio práctico subjetivo. Torralba revisa las diversas definiciones de “máxima” y sorteja ciertas inconsistencias terminológicas (si es principio, regla, ley, etc.) para asumir finalmente la de regla práctica autoimpuesta (p. 129). También entre las máximas hay niveles: a diferencia de la mayor parte de los comentaristas anglosajones de Kant (Onora O’Neill, Marcia Baron) y algunos alemanes (Rüdiger Bubner, Otfried Höffe), que hoy en día sostienen que sólo las *Lebensregeln* o máximas de cierta generalidad funcionan como *input* del imperativo categórico, Torralba asume la mejor y más precisa postura de Maria Schwarz y de Jens Timmermann (p. 146) y distingue varios niveles de generalidad para las máximas, incluido el máximamente general de la *Gesinnung* (que traduce como “actitud interior”, lo cual es discutible, pero no fácilmente sustituible por una mejor traducción o paráfrasis). Las máximas, pues, también tienen una división fundamental: está la de la *Gesinnung* al nivel del *Wille* y las propias del plano del *Willkür*. En las relaciones entre esos distintos planos se juega la coherencia del modelo kantiano de racionalidad práctica.

Nos aproximamos al tema central del volumen, pues es la facultad del juicio la que permite moverse entre los diversos niveles en la descripción de la acción. Por esa misma *Urteilkraft* puede considerarse la libertad como una inserción de lo suprasensible en lo sensible, en concreto a través de la típica y el objeto de la razón práctica, temas que se abordan en el capítulo III de este volumen. Torralba va más allá e incluso sostiene que la misma facultad de juzgar determina la facultad de desear a través del sentimiento de respeto; es decir, es por el juicio que la razón se constituye como práctica y ella misma funge como *principium executionis* (p. 138). Éstas, que son las tesis más osadas del trabajo, dan paso a la segunda parte, donde el autor se ocupa ya en concreto de las direcciones determinante y reflexionante del juicio ante la ley moral.

Como se hace notar en la introducción de esta segunda parte (pp. 185–198), es evidente que se está echando mano de la primera introducción a la *KU* para distinguir esos dos sentidos de *urteilen*. Se insiste en la primacía de la reflexividad en sentido amplio, pues —como han destacado Beatrice Longuenesse y Alejandro Vigo, y como Torralba asume atinadamente—, también el propio juicio determinante presupone mediaciones reflexivas. El autor sigue también el extraordinario trabajo de Wolfgang Wieland para interpretar la pri-

Dianoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

mera parte de la *KU* como un estudio sobre la sensibilidad y la receptividad en general y no exclusivamente del juicio de gusto, y asume así la reflexión como hilo conductor para la comprensión de la facultad de juzgar en general. Aun así, propone un “mapa” de lo que pretende mostrar en el resto del libro: se expondrá la típica como el uso predominante de la función determinante del juicio; en el sistema de los deberes de la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)* se expondrán los vaivenes entre el sentido determinante y el reflexionante, y la conciencia moral (*Gewissen*) será el ámbito propio de un uso *meramente* reflexionante de la facultad de juzgar.

El capítulo III se ocupa de la típica y de la constitución del objeto de la razón práctica. Se trata de dos temas íntimamente relacionados entre sí, indispensables para comprender el “giro copernicano” en la sede moral y la “paradoja del método” que supone; sin embargo, ambos han sido muy poco estudiados, en particular el primero. Por ello, es meritoria la lucidez de Torralba con respecto a que, para enjuiciar la modalidad de las máximas (para determinar su carácter de buenas o malas), éstas ya deben estar constituidas en su cantidad, cualidad y relación; por ello, se requiere la legalidad natural como “tipo” de la libertad (ya que no puede haber un esquema de ella en tanto que no hay intuición sensible) y se hace necesaria la exposición de la tabla de categorías de la libertad en la *KpV*.

El análisis se inicia con el *Faktum* de la razón práctica, que adecuadamente se interpreta en sentido activo, por el cual ha de considerarse como objeto de ella lo que la propia facultad desiderativa constituye: el objeto es la forma misma de las máximas, que es lo que las califica como buenas o malas (*KpV* 58) y lo que determina la posibilidad o imposibilidad moral de querer la acción. La razón constituye su objeto *a priori* y pone la relación del sujeto con la materia del arbitrio, lo que Torralba, siguiendo a Friedrich Kaulbach, llama una *constelación práctica*, un *praktisches Sein* (p. 225). Las categorías de la libertad son funciones sintéticas de unidad de las formas del querer —el autor señala adecuadamente que el pasaje respectivo no se debe solamente a la obsesión arquitectónica kantiana ni pretende ser un paralelo con los conceptos puros del entendimiento de la *KrV*, sino que son modos o especificaciones de sólo una de sus categorías: la causalidad—. De acuerdo con estos supuestos, en el libro se analizan puntualmente las categorías (en el apartado sin duda más técnico y difícil), con vistas a mostrar cómo esas funciones de enlace de lo diverso de los deseos permiten luego compararlos —a través del juicio— con la ley moral.

Reitero que, a pesar de su aridez, esta parte del estudio (dividida en once secciones, pues se desglosa cada sección de la tabla de las categorías prácticas: las de cantidad, cualidad, relación y modalidad, y en esta última es donde se transita a lo específicamente moral) es muy valiosa por lo poco que se han estudiado esas categorías en la *Kant Interpretation* y por cómo se demuestra su conexión con la típica. Ésta última ofrece un marco normativo básico para lo moralmente posible de acuerdo con el imperativo categórico (p. 269). Generada por la facultad de juzgar, ella desempeña el papel que el esquematismo

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

cumple en el uso teórico de la razón: ofrece un canon para las máximas a partir de la comparación con una naturaleza en general, es decir, con la legalidad y la regularidad de un sistema. Ya que la libertad se inserta en la causalidad natural, la típica muestra la conformidad —en cuanto a su carácter legaliforme— entre ambas. Ello permite el tránsito al enjuiciamiento y la aplicación de máximas concretas, que el libro estudiará a la luz de la *Tugendlehre*.

De nuevo, se trata de algo que merece mayor atención en la bibliografía kantiana: desde Schopenhauer y sus acusaciones respecto de la “senilidad” de Kant al redactarla, y también por algunos problemas de composición y compaginación de la obra, la *MdS* se ha soslayado injustamente. Torralba recupera para sus fines al menos la segunda parte, la *Tugendlehre*. Así muestra que Kant ofrece también una “ética material”, en tanto que el imperativo categórico se aplica a las condiciones generales de la existencia humana y genera así fines que son a la vez deberes, fines obligatorios: la propia perfección y la felicidad ajena. La *MdS* se configura así como una *antroponomía* —una visión normativa de lo humano, que aplica la ley moral a los *essentialia* antropológicos— y una *eleuteronomía* (p. 300). Y la *Tugendlehre* en concreto muestra cómo opera el juicio en su sentido determinante, en la elaboración del sistema de los deberes de virtud, y en su sentido reflexionante, en el tratamiento de la casuística que acompaña a cada uno de esos deberes, es decir, en la deliberación sobre la pregunta concreta de qué hacer en un contexto de acción determinado. El tema del “espacio de juego” (*Spielraum*) o latitud propio de los deberes de virtud (que se da de dos formas: en cuanto al concepto del deber en los deberes perfectos-negativos —qué se considera un suicidio, una mentira, una burla, etc.— y, además, en cuanto al cómo, el cuándo, en qué medida, etc., de los deberes imperfectos-positivos —como la beneficencia o el cultivo de los talentos propios—) convoca también a la *Urteilkraft*: es el juicio el que determina la extensión y la aplicación de los conceptos normativos. Por ello, Torralba insiste en que el *Spielraum* y la facultad de juzgar son dos caras del mismo fenómeno (p. 300).

El modo en que Torralba trata y aprovecha la *Tugendlehre* es, de nuevo, digno de aplauso: desde su detallado abordaje de la distinción entre deberes éticos y deberes jurídicos (percibe muy bien que la diferencia consiste en el modo de la obligatoriedad y la coacción, es decir, en una perspectiva motivacional —interna o externa— y no en dos listas diversas de deberes) hasta el recuento histórico de cómo llega a Kant la distinción entre deberes perfectos e imperfectos; la exposición es erudita y la interpretación, en todos los casos, correcta y sugerente. En lo personal, sólo difiero ligeramente en cuanto que me parece más intuitivo plantear la tabla de los deberes de virtud distinguiendo primero los deberes con uno mismo y con los demás, y sólo después subdividirlos entre deberes perfectos e imperfectos. Torralba plantea primero este último criterio de distinción porque quiere reiterar el margen de latitud que dejan los deberes éticos y así enfatizar las funciones de la facultad de juzgar.

En otra observación muy destacada y, sin duda, necesaria para reivindicar la filosofía moral de Kant frente a las críticas injustas que se le hacen a menudo,

Dianoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

Torralba insiste en que la deliberación moral no se ha de intentar hacer recurriendo únicamente al imperativo categórico: hace falta dar cuenta también de la sensibilidad moral. Por ello, acude a las *rules of moral salience* de Barbara Herman como presupuestos para una correcta formación de las máximas antes incluso de probarlas con el *test* de universalización. Lo interesante es que Kant ofrece algo análogo con las “prenociones estéticas para la receptividad del deber” (*MdS* 399), y Torralba lo hace notar con atinencia (p. 342). También muestra su conocimiento de la *Tugendlehre* en el planteamiento del posible conflicto de deberes (*MdS* 224), y muestra que, en la oposición —nunca del deber consigo mismo, sino sólo de las *rationes obligandi*—, opera precisamente el imperativo categórico como principio de deliberación. La obligatoriedad se presenta solamente *después* de la valoración de estos fundamentos de la obligación: como fruto de la deliberación misma, y así puede generarse una máxima que incorpore y reconcilie en lo posible las anteriores razones en pugna. Ello muestra, de nuevo, la operatividad de la facultad de juzgar: una máxima queda limitada por otra, lo cual muestra que así como no hay propiamente conflictos entre deberes, tampoco hay excepciones al deber (p. 354).

El capítulo se cierra con una consideración de la metodología de la virtud en la *Tugendlehre*: también ahí hay una función del juicio reflexionante, pues Kant plantea la función del ejemplo práctico (*Exempel*) para captar, a través de él, los principios y la factibilidad del deber. Se plantea también una breve digresión sobre la cultura y la civilización como proceso moralizador, a la luz de los textos kantianos sobre filosofía de la historia.

El último capítulo trata sobre las funciones *meramente* reflexionantes del juicio en el *Gewissen*. Se plantea el tema —de la mano de Willem Heübult y otros comentaristas— desde las *Vorlesungen*, donde la conciencia es un instinto y un impulso (*Instinkt, Trieb*), justamente porque su voz no se hace oír a voluntad, sino que se impone, retrospectiva, proyectiva o concomitantemente, al agente moral. Esto evoluciona, pasa por las menciones de la conciencia en la *KpV*, y ya en la *MdS* el *Gewissen* es una de aquellas prenociones estéticas: justamente se niega la posibilidad de una conciencia errónea (*irrendes Gewissen*), pues donde se yerra es en el juicio concreto sobre una situación de acción, y no en el juicio de la conciencia *sobre sí misma: sobre si ha evaluado o no cuidadosamente la máxima de acción*. Se concilian así las definiciones de la *MdS* con la más tajante que se ofrece en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*RGV*): la conciencia moral como la facultad de juicio moral que se enjuicia a sí misma (“die sich selbst richtende moralische Urteilskraft”, *RGV* 186, véase p. 404). El itinerario planteado para mostrar la facultad de juzgar en sus sentidos determinante, reflexionante y meramente reflexionante, queda entonces completo.

Las conclusiones del tratado establecen una distancia crítica: se lamenta la limitada noción kantiana de experiencia (me parece que Torralba echa de menos, sobre todo, una mayor claridad en el tema del autoconocimiento) y se muestran las dificultades para la descripción de la acción y para dar cuenta de la confluencia entre naturaleza y libertad. El volumen incluye al final un

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo 2013).

apéndice en inglés sobre las tres funciones de la facultad de juicio que se exponen en el desarrollo: la de la típica, la del juicio moral y la del *Gewissen*.

No hace falta reiterar que encuentro el estudio de Torralba muy logrado: es un tratado erudito, bien fundamentado, riguroso y honesto en sus conclusiones. Es un ejemplo de cómo se trabajan los textos kantianos a partir de la atención a los detalles y el principio de caridad interpretativa, con miras sistemáticas y sin dejar de atender a la verdad sobre el objeto estudiado. El libro es de interés para todo aquel interesado en la filosofía práctica de Kant, y aun más, para todo aquel que quiera ocuparse de lo específico en el juicio y la deliberación morales y que se anime a trascender las opiniones prefabricadas que circulan en el ambiente sobre la ética del filósofo de Königsberg y a confrontarse con la verdadera potencia de su pensamiento.

VICENTE DE HARO
Departamento de Humanidades
Universidad Panamericana
vharo@up.edu.mx

Francis Bacon, *La gran restauración (Novum organum)*, trad., introd. y notas Miguel Ángel Granada, apéndice Julian Martin, Tecnos, Madrid, 2011, 487 pp. (Clásicos del Pensamiento).

Me parece un gran acierto de la editorial Tecnos incluir en el catálogo de su colección Clásicos del Pensamiento, *La gran restauración (Novum organum)* de Francis Bacon, ya que esta obra es un clásico incuestionable y las múltiples versiones de ella que se han impreso en castellano por lo general son incompletas o la traducción no es tan buena, siempre les falta algo. En cambio, sobre la que hablamos ahora es una traducción completa de la versión publicada en 1620 y la realiza un especialista en historia de la filosofía: Miguel Ángel Granada, quien además de la traducción de la obra es el autor de una excelente introducción y de las notas.

Aunado a lo anterior, que ya de por sí es suficiente para que nos interese por la producción más importante del canciller inglés, esta edición contiene un apéndice muy sugerente firmado por Julian Martin.

Considero la lectura de *La gran restauración* esencial y valiosa pues constituye un ejemplo de reflexión interesante y peculiar dentro del ámbito de la epistemología clásica. Entre las aportaciones más significativas de Bacon encontramos, en primer lugar, la distinción entre “anticipaciones de la naturaleza” e “interpretaciones de la naturaleza”. La primera es el tipo de aproximación que se tenía en tiempos del autor y que él mismo criticará, pues *no* es una forma apropiada para el conocimiento de la naturaleza. La segunda sí nos permite conocerla y se hace posible gracias al nuevo método baconiano que apoyará tanto a los sentidos como a la razón. Por ello podemos decir que el punto de partida

Dianoia, volumen LVIII, número 70 (mayo 2013): pp. 237–240.