

RESEÑAS

DÍAZ DORRONSORO, R., *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia. El recurso a la metáfora y a la analogía*, Valencia, EDICEP, 2009, 214 pp.

El debate entre la fe y la razón nos lleva a examinar en ocasiones las relaciones entre la filosofía y la teología en diferentes órdenes —lingüístico, antropológico, metafísico—, para iluminar un diálogo mutuo. En esta obra, el autor intenta dar un paso posterior a ese análisis. Su propósito es revisar los términos empleados tradicionalmente por la filosofía para arrojar luz sobre una cuestión acuciante de la teología contemporánea. Se trata del lenguaje propio de esta ciencia. El resultado que se ofrece corresponde a una investigación larga y en ocasiones ardua. En consecuencia, la presentación de las tesis puede exigir un esfuerzo al lector que no conozca con algún detalle las cuestiones teológicas en juego.

El interés por fundamentar el lenguaje de la teología en la racionalidad filosófica le lleva a detenerse en el estudio de la metáfora y la analogía. Para exponer la metáfora parte de la definición de la *Poética*. Confronta la doctrina aristotélico-tomista con los análisis del lenguaje del s. XX. En estas interpretaciones “la absoluta metaforización del lenguaje comporta la sustitución de la metafísica por la filosofía del lenguaje como filosofía última” (p. 18). La metáfora se ve así como una herramienta útil para el conocimiento, pues “supone una penetración comprensiva más honda de la realidad” (p. 35). Sin embargo, la defensa de la metáfora lleva a sostener, de acuerdo con Ricoeur, que no existen nombres metafóricos, a no ser en el contexto de un juicio y dentro de un predicado, de tal manera que su empleo se enmarca ya dentro de una metafísica previa.

Esto enlaza con el segundo capítulo: la doctrina de la analogía. Las dificultades para la comprensión de este concepto comienzan con los primeros comentaristas de Tomás de Aquino: de este modo, la propuesta del autor toma como punto de partida la interpretación que hace Cayetano del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás. En esta interpretación, Cayetano usa como guía su propia lectura de Aristóteles —que, a su jui-

RESEÑAS

cio, debe regir la comprensión del Aquinate—, para concluir con la atribución de la triple división de la analogía a la filosofía tomista. A esta tesis, el autor contrapone el análisis de McInerny, según el cual en la obra de Santo Tomás no se encuentra una división de la analogía.

A partir del tercer capítulo el libro toma una vertiente más teológica. Este paso se hace mediante la pregunta: “¿hay un fundamento real de la capacidad del lenguaje humano para significar las realidades que trascienden el orden de las cosas para cuya significación se han impuesto?” (p. 67). La respuesta afirmativa está en la doctrina de Tomás de Aquino, que se expone someramente para enfrentarla a la postura de Von Balthasar, resultado de la revisión del pensamiento de Santo Tomás en diálogo con la crítica de K. Barth. La doctrina de Von Balthasar impide, en última instancia, enlazar fe y razón y, sobre todo, servirse de la última para alcanzar lo trascendental. Así, el análisis de la discusión teológica entre la *analogia entis* y la *analogia fidei* ilumina las condiciones del conocimiento humano y la posibilidad de una metafísica racional.

Los dos últimos capítulos tratan respectivamente de los nombres de Jesucristo y de la Iglesia. Si bien la temática se aleja, por su propia índole, del estudio filosófico, sirve al menos para señalar una nueva vía de diálogo entre la fe y la razón, al ampliar el uso de los términos filosóficos en cuestiones específicamente teológicas. Y al mismo tiempo, sirve para comprobar que la idea inicial de la obra —definir mediante el análisis filosófico los términos necesarios para la teología— da lugar a avances claros en la ciencia teológica. En concreto, se presenta una comprensión más clara y ordenada tanto de los términos tradicionales como de aquellos que en las últimas décadas se han incorporado al debate teológico.

Rubén Pereda
rpereda2@alumni.unav.es

FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010, 383 pp.

El nuevo libro de esta autora constituye una audaz y consistente propuesta antropológica. Audaz, porque parte abiertamente del convencimiento de la insuficiencia del discurso heideggeriano. Según la autora, la insuficiencia llega a adquirir un carácter auténticamente pernicioso, habida cuenta de que propone la disolución del sujeto. Es, en efecto, una

RESEÑAS

propuesta audaz, porque cuando apenas nadie hoy se atreve a criticar al filósofo que ha hecho más fortuna en el s. XX, la autora lo hace con contundencia y rigor. Es también una propuesta consistente, porque la mayor parte de la obra expone una entera teoría de la subjetividad humana alternativa a la heideggeriana, sin dar por concluida, claro está, la investigación. Para esa doctrina alternativa cuenta con el maestro del propio Heidegger, Husserl, y otro brillante discípulo de éste, Scheler. Se inscribe, pues, en la corriente fenomenológica, la más fecunda y capaz —en opinión de la autora— de proponer hoy una antropología resistente a las críticas posmodernas.

La obra se compone de seis capítulos. El primero de ellos está dedicado a desmontar, paso por paso, la crítica del primer Heidegger a la teoría de la subjetividad husserliana. La autora sostiene que la llamada “recuperación del ser” heideggeriana no es en absoluto tal, sino más bien —ya incluso en *Ser y tiempo*— la disolución del sujeto humano. Al mismo tiempo se muestra que el sujeto de Husserl o Scheler no es, ni de lejos, la caricatura de un sujeto abstracto, vacío, atemporal y teórico, sino un yo encarnado, temporal y abierto al mundo tanto teórica como prácticamente. El segundo capítulo se mueve todavía en el marco de la necesidad de una nueva antropología. En él se introduce la antropología filosófica de Scheler, sobre todo a partir de su último y más famoso escrito, *El puesto del hombre en el cosmos*, y discutiendo el actual problema de la diferente subjetividad entre el hombre y el animal.

Los restantes capítulos exponen ya, más bien, el desarrollo positivo de la nueva propuesta sobre el ser del sujeto humano. En concreto, el tercero aclara que la conciencia es prerreflexiva y que se caracteriza por su carácter intencional; intencionalidad que muestra siempre (de ese modo prerreflexivo) el yo que vive cotidianamente. A continuación se ilumina el hecho de que ese yo no es mero polo de vivencias, sino que contiene hábitos y un carácter determinado. En el quinto capítulo se aborda —de la mano de Scheler, pero también yendo más allá de él— la cuestión de la sustancialidad de la persona humana, situándose entre el “sustancialismo” cósmico o naturalista y el actualismo. La autora ve en este punto la necesidad de ligar la teoría de la sustancia al problema de la temporalidad, así como el desarrollar la antropología siguiendo sugerencias de Zubiri y de Husserl. Pero acerca de ese desarrollo ulterior la profesora promete dos futuros libros. El sexto y último capítulo está dedicado al difícil pero insoslayable problema de la intersubjetividad según Husserl, de cuyo desarrollo nacería —mediante Schutz— gran parte de la sociología. Para la

RESEÑAS

autora, la teoría de la intersubjetividad propuesta por Husserl toma en serio al otro como otro, sin ceder a la tentación de negar el sujeto para resolver el problema. El libro se completa con tres apéndices, a saber: un excursus sobre los tipos de reflexión y dos esquemas, sobre los niveles de donación del yo y sobre tipos de temporalidad.

En conjunto, la presente obra ofrece un texto enormemente sugerente desde varios puntos de vista: desde el antropológico y ético hasta el sociológico e histórico. Por otra parte, se trata de un estudio de cariz fenomenológico desarrollado con claridad, sin los tecnicismos que muchas veces se ven en los discursos de esa índole.

Sergio Sánchez-Migallón
Universidad de Navarra
smigallon@unav.es

GUTIÉRREZ DE CABIEDES, T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, 454 pp.

Tras varios años de estudio, la periodista T. Gutiérrez de Cabiedes ha publicado una documentada y hermosa biografía sobre la siempre fascinante H. Arendt. La pensadora hebrea, más de cien años después de su nacimiento, sigue captando la atención de los filósofos y cautivando al lector por la fuerza y pasión de su vida y obra. Esta biografía refleja su manera hechizante de pensar y vivir; y se propone “la escritura de un relato para un público lector no especialista” (p. 20) sin perder la proximidad con Arendt.

Las biografías existentes sobre Arendt son excelentes. Pero esta obra, redactada en un estilo muy poético y revisada muy cuidadosamente, no busca aportar nuevos conocimientos teóricos sobre esta mujer ni ofrecer datos desconocidos para los especialistas. Su gran mérito reside en cumplir muy bien su objetivo: hacer accesible la vida y la obra de esta pensadora a los no especialistas. Presenta, por primera vez en lengua castellana, textos poco conocidos: los pertenecientes al trabajo periodístico de Arendt. Esto parece cubrir una laguna en la investigación sobre Arendt (p. 114). Igualmente la autora ha sabido reflejar perfectamente a lo largo de su obra la importancia que Arendt daba a la poesía, lo que suele pasar a menudo a un segundo plano en las investigaciones centradas en su pensa-

RESEÑAS

miento político y filosófico. Sin embargo, es un aspecto fundamental para conocer su privacidad y su intimidad.

La autora parte, como es lógico en el género biográfico, de la afirmación siguiente: “el binomio interactivo vida-pensamiento que es indispensable asumir si se quiere entender el universo arendtiano” (p. 20). Emplea como método la lectura directa de sus textos, evitando “a toda costa tener como punto de partida los análisis interpretativos” (p. 21). Tanto la tesis como el método son acertados para su objetivo: contar literariamente la vida de Arendt. Sin embargo, otro de los objetivos, implícito en el título elegido y en algunas de las afirmaciones de la autora, no se logra tan adecuadamente. En el libro no hay una presentación detenida de qué es la comprensión para esa mujer que no podía vivir sin comprender. Obviamente, se trata de uno de los núcleos más relevantes y complejos de su pensamiento. La autora de esta obra se ha propuesto principalmente relatar, pero considero que debería haber abordado este tema, ya que su misma investigación lo requiere.

En esta línea, quizás uno de los rasgos del estilo que hacen el libro tan atractivo como relato, se convierte en una cierta desventaja desde un punto de vista más especulativo. La narración resulta a veces muy literaria. Los títulos, muy bellos, no dicen, en muchos casos, nada sobre el contenido. Y el deseo de permanecer muy cerca del personaje da lugar, en algunos apartados, a una acumulación de citas sin comentarios por parte de la autora. Se echa en falta, en algunos momentos, la presencia y la opinión de quien está relatando, así como de conclusiones y reflexiones más amplias en los puntos concretos en los que se podría haber ido más allá de la narración.

De hecho, los epígrafes finales del último capítulo ofrecen una reflexión sobre ciertos temas que se consideran más relevantes o menos estudiados. Sin embargo, en algunos casos en los que se separa de la obra de Arendt, la autora realiza afirmaciones que, en mi opinión, requieren una mayor justificación; p. ej., cuando dice refiriéndose a *Sobre la revolución*: “no es el libro más conocido de Arendt, no le hizo saltar a la fama, ni ha sido juzgado como el más representativo y, sin embargo, es el más genuinamente suyo” (p. 263). También cuando sostiene que “lo cierto es que, entre los cuantitativos intentos de clasificar a Arendt, o de observarla desde la perspectiva de una adscripción ideológica, hay, al menos, dos de sus características prominentes que pueden favorecer una lectura sesgada de su obra: su condición de judía apátrida y el hecho de que fuera mujer” (p. 302).

RESEÑAS

Al llegar ante la parte más especulativa de la obra de Arendt, Gutiérrez de Cabiedes advierte y siente la habitual perplejidad entre sus estudiosos debido a su falta de sistematicidad: “ocurre que el modo de explicar de Arendt es, ciertamente, desconcertante. Pero además, su casi silencio respecto a algunas materias, salpica su obra de lagunas que difícilmente permiten una comprensión cabal de todo su pensamiento. De hecho, tampoco las cuestiones definitivas o últimas trascendieron su interioridad para ver la luz pública, o al menos no quedaron impresas en palabras. Algo similar sucede al intentar entender en qué consistía la ‘judeidad’ para aquella judía, en qué la emancipación femenina para aquella mujer, en qué la idea de amor para aquella intelectual apasionada. En el fondo de estas incógnitas, yace una especialmente importante para establecer un significado que alumbró definitivamente la unidad biografía-pensamiento de la que venimos hablando. Se trata del lugar de la fe” (p. 330). La autora del presente libro deja sin abordar en profundidad las tres primeras cuestiones y dedica unos epígrafes al tema de la apertura a la trascendencia concluyendo que la Verdad no tiene lugar en su obra (p. 352). O más bien, para ella, es un punto de llegada inacabado y no un punto de partida cierto.

Uno de los aspectos más logrados del libro es su organización, clara y lineal. Cuenta con un prólogo de A. Llano y, tras una introducción en la que se establece muy bien lo que se busca, se narra la vida y la obra de Arendt en 4 capítulos: “Penumbra y alumbramiento al amanecer”, “Viajes a la patria interior”, “Puentes entre pasado y futuro” y “Sombra y luz de un autorretrato”. El núcleo central está acompañado por una bibliografía bien seleccionada, pero no completa, pues faltan libros relevantes de algunos de los intérpretes más prestigiosos como Kristeva, Villa o Parekh; tiene también unos anexos muy útiles para quien desee continuar el estudio de la obra de Arendt.

En conclusión: un bello relato sobre la vida y la obra de Arendt que acerca al público no especialista esta figura clave de la filosofía actual. Una obra muy bien redactada que muestra la profunda pasión y necesidad de comprender de una de las grandes mujeres que vivió y pensó sobre los acontecimientos más dramáticos del s. XX.

Julia Urabayen
Universidad de Navarra
jurabayen@unav.es

RESEÑAS

HONNETH, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam Stuttgart, 2001; HONNETH, A., *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2010, 84 pp.

A. Honneth sucedió a Habermas en 1990 como director del Instituto de Ciencias Sociales de la Escuela de Frankfurt cuando publicó *La lucha por el reconocimiento*. En aquella ocasión Honneth puso de manifiesto la dependencia que la interpretación marxista de la lucha de clases mantiene respecto de la justificación hegeliana de la lucha por el reconocimiento recíproco, estableciendo una línea de continuidad entre ambas. Y localizó tres ámbitos de realización ética —el amor recíproco, el reconocimiento social y la propia autoestima laboral— cuyo desarrollo exigía un reconocimiento jurídico adecuado, sin hacerlos depender unilateralmente de factores meramente económicos.

En 2001 trató de justificar el papel imprescindible del reconocimiento jurídico en este tipo de procesos en *El sufrimiento de la indeterminación. Una reactualización de la filosofía del derecho de Hegel*, como reza el título original alemán, o bien, *Las patologías de la libertad individual. La teoría social de Hegel*, en la actual traducción inglesa de 2010. En su opinión, las teorías de la justicia contemporáneas deberían interpretarse en continuidad con las propuestas de la filosofía del derecho de Hegel, en el marco de la ya mencionada lucha por el reconocimiento, como al menos habría ocurrido en los casos de Taylor, Rawls, Walzer o MacIntyre. En todos ellos se volvió a justificar la génesis del derecho mediante un proceso dialéctico de formación espontánea de una voluntad general, autorregulada y verdaderamente compartida, sin imponerle las limitaciones efectivas que, según ellos, se derivan del seguimiento complementario de un silogismo práctico.

Honneth destaca los malentendidos que sigue provocando la filosofía del derecho de Hegel por la falta de una lectura reactualizada que ponga de manifiesto los aciertos de las teorías de la justicia. Sus posibles aciertos se concretan en el modo como el joven Hegel, todavía en Jena (1801-1807), había retrotraído el análisis del término “derecho” a un ámbito previo, anterior a la esfera legal o jurídica, concibiendo la *Filosofía del derecho* (1821) como introductoria a los posibles significados lógicos, metafísicos, ontológicos, deontológicos, que el término podría albergar. Se habría concebido así como un rasgo inherente a la manifestación de una voluntad general libre, en necesidad de reconocimiento externo respecto de su capacidad de autorregulación. En este contexto el término in-

RESEÑAS

dicaría la capacidad por parte de la voluntad general de iniciar una deliberación pública que posteriormente se regule por un proceso compartido de comprobación racional.

Junto a este acierto inicial, se concede que Hegel provocó malentendidos de tipo estatista o metodológicos que invalidan sus propuestas de fundamentación de esta noción. En unos casos por remitirse a una *Ciencia de la lógica* (1812-1816) en sí misma dogmática, y, en otros, por enmarcarse en la visión absolutista de la *Fenomenología del espíritu* (1807) o la *Enciclopedia* (1817). El problema de la fundamentación de la noción de “derecho” se acabará convirtiendo en el problema clave que lo apartará definitivamente las propuestas clásicas respecto de las modernas, las de Kant respecto de las de Hegel, o las de Hegel respecto a recientes teorías de la justicia.

El pensamiento clásico habría concebido el derecho como un proceso de restitución de un bien entitativo o natural previo, que en principio ya se posee de un modo constitutivo (“la justicia es dar a cada uno lo suyo”). La filosofía moderna habría concebido el derecho como una relación de estricta equidad contractual en condiciones de igualdad, con el consiguiente reconocimiento público mediante el ejercicio autónomo consensuado de una voluntad general libre, sin que Hegel y Kant estuvieran totalmente de acuerdo a este respecto. Kant hará depender la formación de la voluntad general libre del seguimiento de un imperativo categórico moral, más que jurídico. Hegel, en cambio, critica el formalismo ético kantiano por rechazar un presupuesto básico de cualquier ejercicio autónomo de una voluntad general libre o imperativa, a saber: la inevitable mediación que ejerce una determinada visión epocal del mundo social, que siempre podrá ser sustituida por otra más compartida, más equitativa o simplemente más actual, con independencia de que tenga un carácter hipotético, asertórico o estrictamente categórico. En este sentido, la formulación del imperativo categórico kantiano se habría seguido remitiendo a un tipo de derecho y moralidad abstracta, sin dar el paso a una auténtica vida ética integrada en un determinado contexto social, el único modo posible llevar a cabo una vida humana de convivencia.

Atribuye a Hegel el hallazgo de una teoría de la justicia como equidad cuya génesis estaría estrechamente unida a las dos patologías sociales que genera el ejercicio de la libertad individual, en la medida que también genera un *sufrimiento de la indeterminación*. En efecto, o se resuelve la indeterminación congénita de la naturaleza humana mediante la fijación unilateral, restrictiva o negativa de unos derechos abstractos o heteróno-

mos, como en el caso del derecho natural, o bien mediante el seguimiento de imperativos categóricos que imponen estilos de vida individualistas, abstractos, e igualmente cerrados a las variaciones del progreso. La genialidad de Hegel habría consistido en integrar estas dos patologías. Para justificar estas conclusiones la obra se divide en tres partes:

1) *La Filosofía del derecho de Hegel como teoría de la justicia* comprueba la persistencia de las propuestas hegelianas en las teorías comunitaristas contemporáneas sobre el origen contractual de la sociedad. Ambas retrotraen la justificación del derecho a la fijación de aquellas condiciones intersubjetivas que, al menos según los §§ 6 y 29 de la *Introducción*, vienen exigidas por la autonomía regulativa en un triple ámbito de realización: la formalización unos derechos y de una moralidad abstracta, solitaria y vacía (§§ 136-149), que culmina en la vida ética; 2) *La conexión entre la teoría de la justicia y el diagnóstico de la época* muestra las dos patologías de las que puede adolecer la libertad individual por afrontar el sufrimiento de la indeterminación con una actitud incorrecta, ya sea por imponer una visión del derecho o la moralidad abstracta, con una consecuencia inevitable: en ninguno de ambos casos se pudo fomentar una vida abierta a los posibles adaptaciones que ahora puedan venir exigidas por el *espíritu objetivo* o mundo social meramente epocal (§§ 41-81, 106, 138, 149); 3) *La teoría de la vida ética como una teoría normativa de la modernidad* analiza las exigencias que la concepción moderna de la lucha por el reconocimiento impone a los procesos de autorrealización personal de una vida ética. Se trata de una autorregulación recíproca, a la vez orientada por uno mismo y abierta al mundo social. Hegel otorgó importancia a la familia, a la sociedad civil y al Estado a la hora de regular esta posible doble dimensión autónoma y heterónoma de la vida moral, a la vez que se denuncia la *sobreinstitucionalización* de la vida ética (§§ 148, 158, 162, 163, 166, 175, 253-255, 257, 262).

Evidentemente, los desaciertos de Hegel acaban pesando más sus aciertos. Pero la propuesta de Honneth prescinde deliberadamente del carácter teórico-práctico que tuvo la formación de una voluntad colectiva también en Hegel. Presta una nula atención a los presupuestos analíticos que hacen posible el seguimiento de un silogismo práctico, ya sea en su versión aristotélica, kantiana o incluso hegeliana. Posiblemente lo más correcto hubiera sido postular una complementariedad recíproca entre ellos, prolongando los análisis de Hegel allí donde se estimase oportuno. Numerosos analíticos utilizaron estas relecturas hegelianas para introducir com-

RESEÑAS

plementos heurísticos, limitar y reorientar el sentido final de la teoría de la justicia en Hegel, dándole otro cariz.

P. ej., el multiculturalismo valorativo de Taylor se acabó decantando a favor de un politeísmo axiológico similar al de Weber; el comunitarismo político de M. Walzer se legitimó en nombre de un republicanismo deliberativo similar al de Montesquieu y Tocqueville; y finalmente, la ética comunitarista de MacIntyre se legitimó en nombre de una teoría eudemonista de las virtudes cívicas al modo aristotélico. Sin embargo, el autor rechaza este tipo de prolongaciones. En su opinión, la teoría crítica debe volver a justificarse en un núcleo dialéctico válido por sí mismo, ya sea en virtud de unas acciones originarias del yo (*Tathandlungen des Ich*) al modo de Fichte, o, dando un paso más, en nombre de una voluntad general libre, al modo de Hegel.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

HUTTO, D. D., *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons* (MIT Press, Cambridge (MA), 2008), 343 pp.

La *Folk Psychology* (FP) es nuestra muy humana “práctica de hacer sentido de las acciones intencionales, recurriendo a las creencias y a los deseos del agente como responsables de éstas” (p. IX). En esta disciplina, bastante específica de la filosofía anglosajona, existe desde hace años una supremacía de los llamados *nativistas*, que consideran que esta capacidad consiste en algún tipo de herencia biológica, que hace que todos estemos en posesión de ciertas cajas negras o módulos mentales que nos permiten hacer ese trabajo. Con lo cual, resulta creencia común que la capacidad humana para usar la FP es un rasgo universal de nuestra especie.

Este libro se opone a este lugar común y sostiene que nuestra capacidad para entender las acciones intencionales en términos de razones tiene una base fundamentalmente sociocultural. En concreto, el autor intenta evidenciar lo que él llama la Hipótesis de la Práctica Narrativa (NPH), según la cual nuestros encuentros directos con historias sobre personas que actúan por razones —suministradas por nuestros cuidadores en contextos interactivos— son el modo normal a través del cual los niños se familiarizan con a) la estructura básica de FP y b) las diferentes normas y

posibilidades para poner la FP en práctica, aprendiendo cómo y cuándo usarla.

La primera crítica tanto a los nativistas como a los simulacionistas (la oferta alternativa en el mercado filosófico de la Teoría de la Mente), que vendrían a defender que aprendemos la FP poniéndonos en la piel de terceras personas, es que sus métodos de entender al otro no son los fundamentales sino los métodos complementarios que a veces nos vemos compelidos a utilizar para entender determinadas narraciones. La mirada en tercera persona, separada del objeto humano de observación, no es el modo primario según el cual entendemos las acciones intencionales. De hecho, si así fuera, no entenderíamos la mayoría de las acciones que observamos. Hay acciones que entendemos por el contexto social en que se realizan. Como afirma Bruner: “cuando las cosas son *como deberían ser*, las narraciones de la FP son innecesarias” (J. Bruner, *Acts of Meaning* (Harvard University Press, Cambridge (MA), 1990, p. 40). Y cuando esto no funciona, “nuestra mejor posibilidad, de lejos, es la de confiar en las revelaciones del otro: los autores de las acciones están inigualablemente bien situados para explicar sus razones por ellos mismos”. Y, aunque “a menudo la gente miente o se auto-engaña acerca de por qué actúan [...] tenemos métodos muy fiables para comprobar y cuestionar tales testimonios cuando es importante hacerlo, como en los casos legales” (p. 6).

Otras críticas, tanto en el nivel ontogénico como en el filogenético, van surgiendo en el proceso de explicación de su propia alternativa, la mencionada NPH. Para esto se pregunta qué debe tener un hombre capaz de usar la FP. Los prerequisites según él son cuatro: (1) Una comprensión práctica de las actitudes proposicionales (creencias y deseos); (2) Capacidad para representar los objetos a que éstas aluden; (3) Una comprensión de los principios que gobiernan la interacción de tales actitudes, tanto entre ellas como con otros actores psicológicos importantes tales como la percepción y la emoción; (4) La habilidad para aplicar todo lo anterior con una cierta prudencia.

El autor empieza dando razón de (3) y (4), para pasar posteriormente a (1) y (2). Así, de (3) y (4) dice que se adquieren claramente por el contacto que los niños tienen con diferentes tipos de narraciones: a) tanto aquellas que son objetos de atención en tercera persona (producciones espontáneas, relatos autobiográficos, cotilleos, artefactos culturales establecidos, cuentos para niños,...); b) como los actos de narración que constituyen las historias contadas en segunda persona. En concreto, explica mejor 4 que nativistas y simulacionistas, porque las narraciones son ins-

trumentos culturales que no sólo describen cómo son las cosas sino cómo deberían ser, permitiendo no sólo la comprensión de los principios de interacción entre actitudes proposicionales, sino la adquisición del elemento moral de la prudencia social en su aplicación. Las narraciones nos dan ejemplos de gente que actúa por razones en contextos socialmente apropiados.

En cuanto a la comprensión práctica de las actitudes proposicionales (1), Hutto establece una distinción entre animales y hombres. Los primeros, pese a parecernos que podemos explicar sus conductas por la vía de la reducción de sus acciones a deseos y creencias, no son capaces de actitudes proposicionales, en la medida que sus cerebros no son capaces de construir lingüísticamente las frases que dan contenido a sus deseos y creencias. El resto de animales no tienen actitudes proposicionales, sino meras *actitudes intencionales* sin contenido semántico. Así, cada animal sería un organismo sensible a ciertos signos naturales capaces de provocar ciertas transformaciones automáticas (sin implicar esto ningún tipo de mediación cognitiva): “estos signos naturales no dicen cómo las cosas son para guiar las acciones, sino que las guían directamente” (p. 55).

Con respecto a la capacidad para representar proposiciones (2), ésta está claramente vinculada a la posesión o no de un lenguaje-público, que nos permite razonar en última instancia. Pero la adquisición de esta capacidad en los humanos no sería algo natural o automático sino que vendría posibilitada por su gran imaginación y por un arduo trabajo de entrenamiento a través del tiempo, una vez dominados los símbolos del lenguaje público.

Pero, ¿cómo explica Hutto la comprensión de las creencias y de los deseos de los demás? La respuesta es que, para él, tales creencias y deseos inicialmente se entienden de un modo absolutamente no conceptual y encarnado. Sólo la combinación entre éstos —originados como actitudes meramente intencionales—, nuestra biológica capacidad imaginativa y la ardua adquisición del lenguaje, permite en el tiempo que los deseos y las creencias sean enriquecidos por un contenido semántico que los convierte en proposicionales y en el fundamento último de nuestra FP.

En lo que sigue, todo el peso de la argumentación se pone de nuevo en el ataque frontal a lo que el autor llamada la creencia en los *Inherited Mindreading Devices*, y se enzarza en una bizantina y dilatada discusión basada en lo que podemos saber de los cerebros de nuestros antecesores homínidos, que le hace perder al libro su extremo rigor científico dentro

RESEÑAS

de su campo, para aventurarse en las lagunas de la evolución de los primates.

Se trata, pues, de una obra interesante porque nos da una alternativa clara tanto al nativismo como al simulacionismo, predominantes en la teoría de la mente, que, como bien demuestra Hutto, adolecen de talones de Aquiles teóricos y prácticos importantes. Sin embargo, al desencantar los deseos y las creencias como unidades del pensamiento práctico, encuentra importantes dificultades a la hora de explicar el paso de las actitudes intencionales a las actitudes proposicionales, lo cual no deja de ser uno de los problemas que los mentalistas nativistas preferían dejar en la caja negra de sus famosos y mencionados módulos. Otro factor que no deja de sorprendernos es su afirmación de que la narración es un elemento prácticamente universal, no natural, sino cultural, al modo de la agricultura. Es como si la condición humana no fuese la de ser narrativo sino la de ser un buscador de narraciones, como nos han dicho MacIntyre o Taylor. No somos una narración, sino que nos entendemos a nosotros mismos a través de ellas.

Jorge Martínez Lucena
Universitat Abat Oliba CEU
jmartinez@uao.es

JAREÑO, J., *Ética y periodismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, 161 pp.

La discusión ética acerca de los límites y alcances del periodismo está constantemente presente en el debate público. En *Ética y periodismo* se aborda esta discusión desde una perspectiva filosófica, partiendo de una concepción de la persona como sujeto moral que está en una constante búsqueda del bien, para después profundizar en las implicaciones éticas de la misión del periodista.

En primer lugar, el autor se detiene en la consideración del ser humano como un ser relacional que requiere de la información para su desarrollo, tal como lo demuestra el lenguaje humano y su condición de ser social por naturaleza. De esta manera, ninguna persona puede desentenderse de la comunicación, pues vive imbuida en ella y de ella se sirve para interpretar la realidad. Este hecho es particularmente significativo a la hora de analizar cómo los medios modelan la percepción. La posibilidad

RESEÑAS

de ser testigos directos de distintas guerras, las imágenes de los satélites, la rapidez con la que se difunde una noticia y, por tanto, el acortamiento de las distancias han hecho que los conceptos de espacio, tiempo y lugar se hayan transformado en la vivencia subjetiva que cada uno tiene de ellos. Estos cambios de mentalidad generan nuevas responsabilidades para el ser humano, que ahora se ve como un “ciudadano del mundo” y, como tal, comprometido no sólo con lo que pasa bajo su techo sino también con lo que sucede a miles de kilómetros de distancia.

Es cierto que los medios de comunicación se han convertido en verdaderos *mass media*, pero al ser mucho más que esto puede decirse que “no hay un sujeto público, abstracto, que sin embargo se manifieste de modo concreto. Antes bien tenemos que hablar de sujetos particulares en los que se va gestando una percepción más o menos singular de las cosas” (p. 51). Así es como Jareño entiende el análisis —y la verdadera formación— de la opinión pública, pues si nos quedamos en la mera consideración de un conjunto informe de individuos, es difícil escapar del movimiento inercial por el que muchos fácilmente se dejan llevar por opiniones más o menos generalizadas. Los medios, por tanto, deben atender a las personas en concreto y a su dignidad, que es el fundamento de la libertad de conciencia y el criterio para examinar la moralidad de las acciones, tal como se expone en el capítulo quinto. Allí Jareño desarrolla la idea de la dignidad como el punto central de su exposición acerca de la ética periodística, pues todos los derechos y responsabilidades del periodista se fundan en la dignidad ontológica de las personas. Por esto la tarea del periodista “no se reduce a la exclusiva defensa de las libertades de opinión, expresión e información. Aun siendo su fundamento y sustento, el periodismo abre su abanico de preocupaciones morales al resto de derechos y libertades básicos. Su compromiso, por tanto, no es con tales o cuales derechos, lo es con la propia dignidad humana” (p. 77).

En el capítulo sexto, el autor trata del problema de la objetividad y la verdad al que todo periodista debe hacer frente. Estos son, en definitiva, dos aspectos que constantemente se ponen en juego en la labor periodística, pues el control financiero de los medios, la falta de libertad a la que a veces se ven sometidos los profesionales de la información y la censura oscurecen estos dos pilares de todo periodismo que quiera formar e informar. El periodista, por tanto, debe gozar de la libertad e independencia suficiente para comunicar de acuerdo con el compromiso moral que ha adquirido con la sociedad. En este sentido el autor defiende que “el ideal que debe mover la formación del periodista” ha de ser el de “asociar la

RESEÑAS

libertad a la búsqueda del bien” (p. 111). Para cumplir este ideal es preciso educar la propia conciencia y actuar en consecuencia, conforme a lo que se tiene por bueno. Jareño dedica el capítulo octavo a hablar de la importancia de dicha formación, además de la necesidad de hacer coincidir la conciencia recta con la verdadera y las implicaciones que trae la *cláusula de conciencia* contenida en la Constitución Española de 1978 para los profesionales de la información.

Los derechos del periodista que se han mencionado antes, como la libertad de expresión y la independencia, pueden verse enfrentados con el derecho a la intimidad de todo individuo. Es necesario, entonces, abrir el debate acerca de los límites del periodismo. El autor recurre a distintos ejemplos en los que han colisionado los derechos, especialmente de personajes públicos, para ilustrar la tendencia de entrar en la vida privada de estos para “humanizarlos” y “compensar de alguna manera nuestras insuficiencias” (p. 127). Por último, a modo de conclusión, este libro termina resaltando la responsabilidad del periodista, que no consiste simplemente en la transmisión verdadera de unos hechos sino en un compromiso con todo lo humano. De esta manera “se acaba imponiendo, pues, la idea de que es necesario moralizar a los medios, es decir, hacer presente a los profesionales la necesidad —y la importancia— de una sólida formación moral” (p. 142).

En definitiva, *Ética y periodismo* es un libro dirigido principalmente a los estudiantes y profesionales de la información que quieran conocer con más profundidad la diferencia entre un buen periodista y un periodista bueno. El libro está lleno de ejemplos recientes —y menos recientes, pero no menos interesantes, como el *Affaire Dreyfus*— en los que comparece el impacto de los medios sobre la sociedad. Sin embargo, su principal aportación es la profunda base antropológica sobre la que el autor fundamenta su exposición, tal como el propio Jareño indica “antes que periodista (o empresario de los medios) se es persona, de ahí que el compromiso con el bien sea algo radical, es decir, se plantee como consustancial a toda actividad que consideremos humana” (p. 61).

Marcela Duque Ramírez
Universidad de Navarra
mduque@alumni.unav.es

RESEÑAS

MACINTYRE, A., *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 2009, 200 pp.

El último libro de MacIntyre recoge, en parte, los contenidos de un curso para pregraduados que su autor ha venido impartiendo en la Universidad de Notre Dame, en EE UU, desde 2004. No es estrictamente la reproducción literal de sus clases, pero se apoya mucho en ellas y en las discusiones que ha mantenido con sus alumnos.

De forma sencilla y asequible, el autor recorre la historia de la filosofía dentro de la tradición católica deteniéndose de forma selectiva en algunos autores que considera esenciales para entender dicha tradición. Es un escrito emblemático que parece confirmar la hipótesis de que su pensamiento ha evolucionado desde la publicación de *After Virtue*, y que lo ha hecho de forma sapiencial, como el libro refleja claramente.

En líneas generales, el texto mantiene que la manera de comprender la universidad distintivamente católica es crucial para restaurar el verdadero sentido y propósito de la vida académica. Su objetivo se amplía también en la universidad secular. El objetivo es reagrupar un curriculum —y un saber— fragmentado, posibilitar el entendimiento complementario de las distintas disciplinas y lograr a un concepto unificado de verdad.

Para lograrlo, el autor nos introduce en una narración histórica fascinante del desarrollo de la filosofía cristiana. Con una prosa más clara de la habitual en el filósofo escocés y proporcionando no pocos elementos intelectuales y culturales, presenta argumentos centrales en la historia del pensamiento. Se ha dicho también que este texto se focaliza sobre todo en el análisis racional de la forma en que se entretienen las ideas religiosas con la investigación filosófica a través del desarrollo de la Cristiandad Católica. Por eso, nos presenta grandes desafíos a quienes sigan actualmente este camino, lo mismo que a las universidades que quieran plantearse abiertamente y en profundidad el lugar de la verdadera formación de profesores y estudiantes.

Lo característico y meritorio de este recorrido histórico de la filosofía cristiana es su aplicación a la vida de la universidad. Llega a la conclusión de que la teología y la filosofía deben colocarse en el centro de una enseñanza unitaria que dé sentido a la docencia de las distintas disciplinas particulares, sean cuales sean. Los momentos históricos más importantes que ilustran este proceso de comprensión de la formación universitaria son tres: la enseñanza de Tomás de Aquino en la universidad del s. XIII, donde consigue la síntesis entre el pensamiento de Aristóteles y de

RESEÑAS

Agustín de Hipona, las ideas de Newman sobre la universidad que expuso este autor en el s. XIX y las encíclicas *Aeterni Patris* de León XIII y *Fides et Ratio* de Juan Pablo II.

“Tres convicciones han llevado a escribir este libro. La primera es que un laicado católico formado necesita comprender mucho más acerca del pensamiento filosófico católico de lo que lo hace hoy en día. La personas con un pensamiento lleno de prejuicios que están enfrentadas sobre los grandes temas que abarcan nuestra cultura y política presuponen, incluso aunque no lo reconozcan ellos mismos, la verdad de algunas tesis filosóficas a la vez que la falsedad de otras. Si tenemos que evaluar sus demandas, mejor es que vayamos sabiendo algo acerca de la filosofía, y si somos católicos por fe y compromiso, algo también de filosofía católica. Una segunda convicción subyacente es que es mejor la filosofía católica desde una perspectiva histórica, como si fuera una continua conversación a través de los siglos, en la que se va y se vuelve a dialogar con las voces más importantes de nuestro pasado para continuar esa conversación en la actualidad. Sólo podremos saber cómo continuar nuestras investigaciones hoy día si hemos hecho propio el pensamiento filosófico de nuestros antepasados. Una tercera convicción es que la filosofía no es simplemente una materia de proposiciones que se afirman o se niegan o de argumentos en los que se avanza y evalúan críticamente, sino de filósofos que están en situaciones sociales y culturales particulares interactuando entre sí en sus afirmaciones o negaciones, en sus luchas argumentativas, de tal manera que las formas sociales y la institucionalización de sus interacciones son importantes, y de una manera especial los entornos universitarios que han conformado la conversación filosófica para su beneficio o para su detrimento” (p. 1).

El libro no es, ni mucho menos, una tarea acabada. Al leerlo, el lector tiene la sensación de introducirse en un panorama muy amplio para la discusión y el estudio. De una forma análoga, podríamos decir que en él se vuelven a apuntar las características semejantes a las de *After Virtue* en 1981. Aunque diferente de él, la obra se articula de nuevo con raíces propias en el proyecto *After Virtue* incluyendo toda su extensión posterior. No sería de extrañar por eso que a este texto sigan otros semejantes del autor.

Será de gran interés en este momento de transformación universitaria.

José Manuel Giménez Amaya
Universidad de Navarra
josemanuel.gimenezamaya@gmail.com

RESEÑAS

MANDLE, J., *Rawl's 'A Theory of Justice'. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 211 pp.

Una teoría de la justicia de J. Rawls dió un giro espectacular a la imagen individualista y conservadora del liberalismo en la democracia americana. En este libro, Mandle aborda la revitalización de Rawls de la filosofía política tradicional por tres motivos principales: a) por concebir la reflexión sobre la justicia como un saber autónomo, independiente de las concepciones éticas y las visiones de tipo comprensivo o más bien pretendidamente omnicomprendido de las distintas culturas y filosofías; b) por otorgar una prioridad a la defensa de los derechos civiles republicanos más elementales frente a otras reivindicaciones éticas más sectoriales; c) por reconocer la dimensión comunitaria de la democracia deliberativa y sus instituciones, sin compartir la anterior visión individualista del liberalismo. Además, se dio la circunstancia de que *Una teoría de la justicia* apareció en un momento de una gran debilidad especulativa de la filosofía política liberal, de forma que a Rawls no le costó mucho ponerse en el centro de los grandes debates intelectuales del s. XX.

Se suelen destacar cuatro momentos de la elaboración de su teoría de la justicia como equidad: a) El *periodo inicial* desde la presentación de su tesis doctoral en 1942 sobre *El sentido del pecado y de la fe* hasta la disertación sobre los *Fundamentos del conocimiento moral* de 1950; b) la aparición de *Una teoría de la justicia* en 1972, después de diez años de preparación y que posteriormente seguiría reelaborando hasta 1999, cuando introdujo diversas correcciones al texto inicial, aunque sin modificar lo sustancial; c) la publicación en 1993 de *Liberalismo político*, rompiendo con la imagen de liberal de izquierdas que se había forjado, al verse obligado a hacer numerosas concesiones a las críticas; d) La publicación en 1999 de dos opúsculos: *Derecho de gentes* y *Revisión de la noción de razón pública*, que de un modo provisional ya se publicaron en 1993. Para muchos, las últimas referencias al tardo-tomismo de Suárez fueron desconcertantes, por lo que inició una recopilación de sus escritos anteriores para probar su coherencia con su trayectoria intelectual.

Con el paso del tiempo se ha logrado una reconstrucción más lineal del conjunto de su trayectoria intelectual. En su opinión, *Una teoría de la justicia* adolecía de un carácter ambivalente, dado que, por un lado, recurre a Kant para mostrar las debilidades del optimismo igualitarista de Sidgwick y otros utilitaristas liberales, pero por otro, también recurre al utilitarismo para mostrar los excesos del rigorismo deontológico kantiano. Entre ambos planteamientos se establece además un punto medio arqui-

RESEÑAS

médico capaz de articularlos recíprocamente. Se justifica así la referencia intencional a una posición original que, unida al velo de la ignorancia, permitiría una deliberación discursiva hacia una resolución más equitativa e imparcial de los problemas de justicia. Evidentemente, la solución a estos conflictos es distinta según se resalte el punto de vista deontológico o normativo, el simplemente utilitarista; o, finalmente, si se trata de buscar un punto medio de equilibrio.

El autor propone tres criterios regulativos para resolver las correspondientes discrepancias al abordar los problemas de justicia: a) el punto de vista normativo o deontológico de una justicia conmutativa que exige mantener al menos el equilibrio reflexivo alcanzado en la posición original por parte de una teoría contractual de la justicia como equidad; b) el punto de vista consecuencialista de una justicia distributiva que exige primar la minimización de las diferencias con prioridad a una posible maximización de beneficios, por ser el único procedimiento idóneo a fin de contrarrestar la aparición de perjuicios irreparables; c) el punto de vista positivista de una justicia legal que justifica el mantenimiento de determinadas diferencias relativas siempre que sean compatibles con el desarrollo de un principio de igualdad de oportunidades, sin provocar la exclusión de un grupo o colectivo social.

Rawls no fue totalmente coherente a la hora de aplicar estos tres principios. Cada vez fue más consciente de las dificultades que entrañaba su efectiva realización práctica. En general, se le reprochó su evolución hacia posturas cada vez más conservadoras o utilitaristas, haciéndose progresivamente más comprensivo hacia el mantenimiento de determinadas diferencias, como reiteradamente le han reprochado Freeman, Milgram, Singer, Habermas, Brand o Hare. Por su parte, sus defensores mostraron el carácter estrictamente meta o supraconvencional de sus propuestas, sin tomar partido por una ideología concreta, como advirtieron Nagel, McIntyre o Barry. Por otro lado, Sandel y Walzer criticaron el utilitarismo individualista que pervive en su visión de la justicia, aunque no dieron el paso esperado hacia un liberalismo verdaderamente comunitarista, o simplemente social. Finalmente, Nozick y Cohen lo consideraron como el gran impulsor de la filosofía política del s. XX, a la altura de Hegel o Marx, a pesar de denunciar la ausencia de una referencia explícita a la justicia distributiva, o a un efectivo igualitarismo social, al menos respecto a los derechos civiles.

Rawls, por su parte, respondió a estas críticas en *Liberalismo político* y *Derecho de gentes*. A menudo se quejó de ser malinterpretado. Espe-

RESEÑAS

cialmente le disgustó la acusación de tener una evolución intelectual errática o inconsistente y de no mantener el temple vital que, sin duda, inicialmente tuvo. La mayor parte de estos equívocos surgieron de sus últimas obras, donde aparecen sus propuestas tardo-tomistas o neoescolásticas para dar respuesta a estos dilemas, como de hecho ocurrió en *Derecho de gentes*. Y en este sentido cabría cuestionarse: ¿no habría que retrotraer a *Una teoría de la justicia* su intento de mediar entre los planteamientos kantianos y utilitaristas, entre las concepciones tradicionales de la justicia y la teoría contractual moderna acerca del origen de la sociedad, como he intentado ahora, sin necesidad de esperar a la publicación de *Derecho de gentes*?

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

SCHLAUDT, O., *Messung als konkrete Handlung. Eine kritische Untersuchung über die Grundlagen der Bildung quantitativer Begriffe in den Naturwissenschaften*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2009, 371 pp.

Mensuración como acción concreta reconstruye el impacto de la forma cuantitativa de los conceptos científico-experimentales en la fundamentación de la ciencia. Sus propuestas se encuadran en los planteamientos ambivalentes del constructivismo dialógico de la Escuela de Erlangen ante las *mediaciones* que condicionan el seguimiento de un método heurístico. En concreto, el autor separa dos supuestos, a) por un lado, las mediaciones lingüísticas generadas por la cultura y los representantes de las ciencias humanas, quienes consideran que el método científico tiene suficientes elementos heurísticos para superarlas; b) por otro, las mediaciones procedimentales de tipo teórico-práctico que condicionan la elaboración discursiva o dialógica de los conceptos científico-experimentales, como sucede con los procedimientos de medida, de formalización lógico-matemática o los programas de investigación científica. En el segundo caso se otorga a estas mediaciones un carácter proto-científico o simplemente preconvencional, en un contexto metodológico claramente apriorista-crítico o constructivista-dialógico, por concebirlas

RESEÑAS

como una exigencia naturalista de la acción concreta de mensuración respecto de una propiedad verdaderamente fenoménica.

Así se justifica la necesidad de una lógica propedéutica o protociencia, que tiene por objeto verificar de un modo naturalista en la experiencia la peculiar forma cuantitativa atribuida a los conceptos. Se trata de localizar una vía intermedia entre el empirismo y el racionalismo clásico que prolongue algunas propuestas de la filosofía práctica de Aristóteles relativas a la abstracción, aunque en una línea hipotética-dialéctica similar a la seguida por Engels, o antes por D'Alambert o Leibniz. Se atribuye al *constructivismo dialógico* una doble pretensión: por un lado, concebir los conceptos científico-experimentales como el resultado dialéctico de una elaboración abstracta del pensamiento, con anterioridad a su aplicación en la experiencia; por otro, atribuirles un carácter *a posteriori* o empíricamente dado por el hecho de llevar a cabo la acción concreta de mensuración de un determinado fenómeno. Se trataría de aplicar a los conceptos científicos un sistema de cuantificación y una escala de medida elaborada de un modo *a priori*, pero que justifique su validez experimental *a posteriori*. Para justificar estas conclusiones se dan tres pasos, a saber:

1) *El problema de la cuantificación* analiza las escalas de medida del constructivismo dialógico de P. Lorenzen o P. Janich y atribuidas a la mecánica de Galileo y Newton, a la física ondulatoria de Huygens o a la termodinámica de Cournot, a fin de lograr una efectiva mensuración de los fenómenos naturales. Pero en muchos de estos casos se introdujo la misma circularidad viciosa ya descubierta en los planteamientos empírico-criticistas de Mach o en el positivismo lógico de Russell, Carnap o Hempel. De ahí que ahora se perciba una contraposición sistemática entre los conceptos teóricos y las posteriores aplicaciones experimentales de las escalas de cuantificación o mensuración, para dar lugar a un proceso de correcciones recíprocas. El *constructivismo dialógico* introdujo la contraposición entre medidas directas e indirectas, las intensivas y extensivas, a fin de lograr una mejor conmensuración o adecuación entre ambas. También se procuró evitar planteamientos circulares y viciosos de los operacionistas a la hora de justificar las correspondientes escalas de mensuración, proponiendo en su lugar unos criterios de cuantificación estrictamente realistas. La acción de mensuración sería capaz de transformar en virtuoso el círculo cuantitativo vicioso al concebir los actos mentales, situándose más allá de lo psicológico y de lo meramente empírico, a fin de poderlos confrontar de un modo directo o indirecto con la realidad circundante.

RESEÑAS

2) La *commensuración directa* analiza específicamente los requisitos que impone el axioma de la cantidad a la elaboración de todo concepto científico-experimental de tipo naturalista, teniendo que aportar una determinada escala de medición. Además, ahora se les exige que sus mensuraciones sean efectivamente independientes entre sí, a fin de poderlas commensurar sin *circularidades cuantitativas*. Es más, el *constructivismo dialógico* justificó la validez de una teoría representacionista de la mensuración (RTM), que atribuya a los resultados obtenidos mediante la aplicación de las distintas escalas de mensuración las propiedades conmutativa y asociativa. Se reconstruye así la existencia de cuatro tipos de *escalas cuantitativas*, según se justifiquen en virtud de una variable independiente de tipo numérico, ordinal, intervalorativa o simplemente relacional. Se les asigna un orden reglado, así como un grupo de transformación, según estén formadas de grupos permutables, isotónicos, lineales, o semejantes (p. 207). Finalmente, a cada escala se le atribuye un posible rendimiento heurístico, un número, así como una determinada magnitud, contraponiendo así el punto de vista operacionista con respecto del así llamado realista en razón de su diferente acción concreta de medir.

3) La *génesis de los grandes conceptos* analiza los complejos procesos de abstracción mediante los que se lleva a cabo la adición de propiedades simples para dar lugar a otras más complejas, prolongando a este respecto algunas propuestas de P. Ruben, G. Sietgwart, P. Simons, C. Thiel e I. Angelelli. Se genera un proceso reflexivo de gran abstracción donde los elementos y notas de cada concepto se relacionan entre sí y con el conjunto de todas ellas, dando lugar a nuevas relaciones de semejanza e identidad, previa abstracción de aquellas otras propiedades que no cumplen susodichos requisitos.

Sin duda, la crisis del concepto tradicional de medida en la física cuántica y relativista fue uno de los detonantes de la crisis de la física clásica. Schauldt enmarca esta crisis en el proceso dialéctico de rehabilitación del silogismo práctico aristotélico y de su noción de abstracción, dentro de un proyecto constructivista cercano a Engels. Pero su propuesta depende de la aceptación de tres presupuestos que no se acaban de justificar, a saber: a) la reducción de las propiedades naturales a relaciones cuantitativas, concibiéndolas como meras relaciones abstractas dentro de un gran concepto, sin valorar la obligada referencia a un sistema en movimiento o a un mínimo escalar que no puede ser objeto de una cuantificación ulterior; b) la acción concreta de mensuración se legitima en virtud de una teoría representacionista de la medida, a pesar de que la escala de

RESEÑAS

medida aplicada depende del gran concepto o conjunto en el que se integra, y no a viceversa, como ahora exigiría un planteamiento verdaderamente representacionista; c) finalmente, se presupone la independencia recíproca de estas cuatro escalas de medida. Son tres postulados que reflejan muy a las claras las pretensiones heurísticas y filosóficas implícitas en el *constructivismo dialógico* de Schlaudt.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

SCHULTENOVER, D. G. (ed.), *The Reception of Pragmatism in France & the Rise of Roman Catholic Modernism, 1890-1914*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2009, 247 pp.

D. G. Schultenover reúne en este libro una colección de trabajos que tuvieron su origen en un encuentro de la *American Academy of Religion* en el año 2004 y que giran en torno a la recepción del pragmatismo en Francia y su vínculo con el modernismo católico. El libro pretende mostrar no sólo el contexto cultural e histórico de la temática principal, sino que expone también la manera en la que pensadores franceses de renombre se implicaron tanto en la recepción del pragmatismo en Francia —particularmente del pragmatismo de W. James—, como en la llamada “Crisis Modernista”. Ambas cuestiones, como muestran las diferentes aportaciones, presentaban unas características comunes.

El texto está compuesto de ocho ensayos diferentes articulados con una secuencia lógica. El volumen se cierra y se complementa con el extracto de una carta de H. Bergson a H. M. Kallen y una bibliografía selecta del pragmatismo en Francia entre 1898 y 1914 realizada por J. R. Shook.

En el primer ensayo, *Vivo ergo cogito: Modernism as Temporalization and Its Discontents*, S. Schloesser parte del contexto histórico del modernismo católico y describe los orígenes del conflicto de la “Crisis Modernista” hasta su disolución. Posteriormente, considera la importancia que tuvo la recepción del pragmatismo de James para los pensadores franceses, notablemente respecto a las nociones de *experiencia*, *realismo* y *determinismo*, que estaban en el centro de la “Crisis Modernista”. En el segundo ensayo, *Early Responses to American Pragmatism in France: Se-*

RESEÑAS

lective Attention and Critical Reaction, Shook muestra las diferentes reacciones frente al pragmatismo en Francia, sin olvidar las derivadas de la condena del modernismo. Destaca el interés del mundo intelectual francés por el pensamiento de James, que se manifestó en tres escuelas de pensamiento: la “escuela de la acción” representada por M. Blondel, la “escuela neo-crítica”, representada por É. Boutroux y H. Bergson, y finalmente, el “construccionismo científico” de H. Poincaré y P. Duhem.

En el tercer trabajo, *James and Bergson: Reciprocal Readings*, F. Worms compara el pensamiento de los dos autores. El autor resalta que las nociones de verdad y realidad hacen su pensamiento distinto; para James “la verdad es superior a la realidad”, mientras que para Bergson, “la realidad es superior a la verdad” (p. 76). Les une, en cambio, la afirmación de que hay una “diferencia fundamental” entre verdad y realidad. En el cuarto ensayo, *William James on Free Will: The French Connection with Charles Renouvier*, D. W. Viney destaca la importancia que tendrá para la filosofía de James la noción de voluntad inspirada en Renouvier. Viney subraya la conexión indirecta entre James y Lequier, del que Renouvier habría tomado su noción de voluntad.

En la quinta colaboración, *Blondel and Pragmatism: Truth as the Real Adequation of Mind and Life*, M. J. Kerlin analiza la lectura que James hizo de la filosofía de la acción de Blondel y pone en tela de juicio si el pensador francés —quien distinguió con insistencia su doctrina del pragmatismo anglosajón— podría considerarse como pragmatista. Kerlin enfatiza el deseo de Blondel por diferenciar sus afirmaciones de todo lo que estaba condenado como “modernismo”, puesto que a través del pragmatismo se veía la conexión de Blondel con el modernismo. En el sexto ensayo, *Pragmatism in France: The Case of Édouard Le Roy*, H. Hill acentúa la influencia que tuvo el pragmatismo en Le Roy, particularmente en su “teoría pragmática del dogma”, que este autor elaboró para “resolver el problema de la cristiandad moderna” (p. 161).

En el séptimo ensayo, *Le critique malgré lui: Marcel Hébert's Le pragmatisme*, C. J. T. Talar examina los puntos comunes entre el pragmatismo y el modernismo, particularmente en las áreas de ciencia y religión. En un segundo momento, el autor expone el pensamiento del modernista Hébert así como las corrientes que influyeron en su doctrina, particularmente, en su “simbolismo”. Finalmente, Talar analiza el estudio que Hébert hizo sobre el pragmatismo en su obra *Le Pragmatisme*. En el octavo ensayo, “*Notre attitude en face du Pragmatisme*”: *George Tyrrell's Relation to Pragmatism*, C. Ginther estudia un autor que no es pro-

RESEÑAS

piamente francés, pero que tuvo un nexo importante con Francia y con la recepción del pragmatismo. La autora analiza la influencia que tuvo el pragmatismo en Tyrrell y la hostilidad que la neoescolástica mostró frente al pragmatismo, en tanto que encontraba en él —junto al modernismo—, un repudio de la razón. Finalmente, Ginther destaca los defectos que Tyrrell encontró tanto en la teología neoescolástica como en el pragmatismo.

Este libro es doblemente interesante: por una parte, su temática es atractiva al abordar a la vez la recepción del pragmatismo en Francia y la crisis modernista, cuestiones no siempre bien relacionadas. Por otra parte, compilar los ensayos de diferentes especialistas da al libro una notable riqueza, puesto que la multiplicidad de puntos de vista abordados brinda un panorama general y más completo del tema principal. De ahí que este texto sea recomendable no sólo para los expertos en el tema, sino también para todo tipo de lector interesado en ahondar en estas cuestiones.

María del Sol Romano
Universidad de Navarra
mromano.1@alumni.unav.es

SKOWROŃSKI, K. P., *Values and Powers. Re-reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism*, Amsterdam & New York, 2009, 202 pp.

El profesor Skowroński se ha hecho acreedor del título de especialista en el pragmatismo americano. *Values and Powers* es el último en una serie de trabajos sobre la importancia de ese movimiento filosófico y su relación con otras posturas, especialmente con la axiología europea. La relación entre valores y poderes —en “el contexto de considerar que los valores están íntimamente relacionados con los poderes y los poderes íntimamente relacionados con los valores” (pp. xiii, 1)— tiene que ver, precisamente, con la voluntad de encontrar puntos de vista coincidentes para propiciar una situación ideal del habla filosófica. En dos ocasiones, al menos, el autor advierte que, con “poderes” —el término de comparación para el pragmatismo—, no se refiere a “ningún tipo de agresión, fuerza bruta, guerra o incitación a conflictos sociales” (*ibid.*) y que “el carácter antropocéntrico, democrático, moralista, meliorista y prosocial del pragmatismo americano” rechazaría esta interpretación desde el principio

RESEÑAS

(*ibid.*; *moralistic*, en el primer caso, aparece como *moral* en el segundo). Los “poderes” constituyen un término de comparación cuyo valor reside precisamente en su carácter performativo.

El libro se dirige a los “estudiosos, filósofos y humanistas” contemporáneos que sienten la “necesidad urgente de volver a pensar [*re-thinking*] en el papel de los valores”. El subtítulo define *re-thinking* como *re-reading*. Volver a leer sugiere una lectura previa y una escritura original. El pragmatismo americano es, a primera vista, una tradición literaria, y su carácter literario, o el modo que cada miembro de esa tradición ha escogido para presentarse y dirigirse a sus lectores, adquiere valor por sí mismo, puesto que condiciona la primera lectura y las lecturas o interpretaciones posteriores. El “aspecto literario y poético del trascendentalismo” al que Skowroński alude al principio (p. 27) es una *crux* o un *axis* de la interpretación, más que un “preludio”, y casi podríamos invertir la perspectiva y decir que, en lugar de justificar la literatura ante el tribunal de la filosofía, se trataría de justificar la filosofía —entendida como “sofisticación especulativa, análisis sistemático o coherencia de los puntos de vista” (*ibid.*)— ante el tribunal de la escritura emersoniana. (A este respecto, no incluir *Walden* en esta relectura es una omisión difícil de justificar. El tercer capítulo de *Walden* es la primera lectura del trascendentalismo digna de ese nombre.)

Los capítulos dedicados a la “estética” pragmatista, a Rorty y, sobre todo, a Santayana (véase, por ejemplo, ‘Ontological Aspects of the Literary Work of Art in Santayana’, pp. 172-182) dependen del valor que le demos a esa escritura original. Que Santayana ocupe el último capítulo interrumpe, en cierto modo, la relectura cronológica que se había seguido hasta Rorty, y probablemente no se deba sólo a la incomodidad de situar al autor de *Dominaciones y poderes* en la línea argumental, sino al hecho de que, tal vez, el propio Santayana entendiera su obra como una consecuencia del trascendentalismo.

Hasta Santayana, la relectura del autor es consecuente, y sin duda es un acierto que su libro pueda leerse como una historia del pragmatismo a la luz de la comparación entre valores y poderes. Esa comparación alcanza un punto de equilibrio en la “filosofía de la lealtad” de J. Royce y su consideración del “poder redentor” del provincianismo. El pragmatismo absoluto de Royce se encuentra entre la metafísica pragmática de James y el pragmatismo democrático de Dewey. Skowroński señala el lugar que la obra de Royce ocupa en su argumentación y defiende su inclusión en la tradición filosófica del pragmatismo americano (pp. 81-82). De acuerdo

RESEÑAS

con el autor, las reflexiones de Royce sobre el poder del provincianismo, que compensa el valor de “la lealtad a la lealtad”, serían, hasta cierto punto, “proféticas”. En muchos aspectos, el capítulo dedicado a Royce es central para la comprensión del libro del profesor Skowroński y permite a sus lectores no americanos preguntarse por la relación entre el filósofo y la ciudad que subyace a la relación entre los valores y los poderes.

Antonio Lastra
Universidad de Valencia
antoniolastra@latorredelvirrey.es