

## RESEÑAS

Albert, Hans / Topitsch, Ernst (ed); *Werturteilsstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, <sup>1</sup>1971, <sup>3</sup>1990, 568 págs.

Esta antología recoge los artículos más valiosos aparecidos desde 1925 sobre la *polémica acerca de la neutralidad de los juicios de valor*, ya se refieran a las conclusiones científicas en general, a las ciencias sociales en especial, tal y como se desarrolló en la década de los años 50 y 60. Se recogen artículos de Geiger, Kraft, Kahler, Strauss, Troeltsch, Weisser, König, Mühlmann, Nagel, Molitor, Weldon, Watkins, Habermas, Schmidt, Gomperz, Feigl, Dubislav, Reichembach, Pawlowska, Lenk, además de los dos editores. Todos ellos se sitúan en el contexto de la *polémica sobre el positivismo*, defendiendo posturas hoy día claramente superadas, pero que siguen teniendo un interés fundamentalmente histórico.

Carlos Ortiz de Landázuri

Artigas, Mariano: *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona, 1992, 214 págs.

La relación entre ciencia, filosofía y fe resulta muchas veces problemática. Este libro intenta mostrar cómo puede articularse un tratamiento armónico de estos saberes, respetando al mismo tiempo la consistencia propia de cada uno. Artigas presenta la ciencia moderna y la filosofía de la ciencia a la que ésta ha dado origen, y expone de forma accesible cuestiones de carácter general como la verdad y la demostrabilidad, la fiabilidad, los supuestos filosóficos de toda ciencia.

El autor muestra cómo el mundo, tal y como lo presenta la ciencia, puede ser entendido desde una perspectiva cristiana: la visión científica no es incompatible con la fe. No se trata de una mezcolanza ilegítima de ciencia y fe, sino que en el objeto estudiado por la ciencia aparecen dimensiones metafísicas que lo trascienden. Esas dimensiones han de ser consideradas desde un plano distinto al científico y conducen a la existencia de Dios como causa de todo cuanto hay. Por el contrario, no resultan legítimas las extrapolaciones ateístas que el autor muestra con varios ejemplos: "La ciencia experimental nada puede decirnos por sí sola a favor o en contra de la existencia de Dios" (p. 99). Lejos de oponerse, hay armonía entre el mundo concebido por la ciencia y la visión cristiana. La actitud de quienes pretenden poner a Dios entre paréntesis, defiende el autor, sólo conduce a la perplejidad ante

las cuestiones fundamentales que el hombre de un modo o de otro se plantea siempre, y que no podría responder si no contara con Dios.

Artigas aplica estas ideas generales a problemas concretos. Examina lo que la ciencia y la fe católica dicen, y por lo tanto los supuestos filosóficos, el origen del universo, el dinamismo de la materia y lo que se ha venido a denominar "inteligencia consciente" de la naturaleza, la cuestión de la espiritualidad y el alma humana, la inmortalidad.

Revisten también singular interés el estudio de las relaciones entre la ciencia y los factores históricos y culturales. En este sentido, Artigas defiende la posición de Stanley Jaki acerca de la "matriz cultural cristiana", que hace posible el surgimiento de la ciencia moderna. Se refiere con cierto detenimiento a aquellas convicciones que compartían los grandes pioneros y que influyeron de manera notable en su trabajo científico. "Esa matriz cultural incluía la creencia en un Dios personal creador, que ha creado libremente el mundo. Porque la creación es libre, el mundo es contingente, y sólo lo podemos conocer si lo estudiamos con ayuda de la observación y la experimentación" (p. 77).

El libro está dividido en nueve capítulos, en los que puede encontrarse un hilo conductor, "la convicción de que la ciencia y la fe, cuando se entienden correctamente, no se oponen sino que más bien se complementan". Resulta especialmente interesante el capítulo cuarto, "Una nueva cosmovisión", ya que expone ideas científicas máximamente actuales y muestra cómo siguen apareciendo las dimensiones ontológicas y cómo continúa siendo precisa la reflexión metafísica.

Cada capítulo puede leerse independientemente, como dice el autor en la introducción; sin embargo, leído en su conjunto el libro ofrece una explicación accesible y amena, que nos permite llegar con el autor hasta su conclusión final: el mensaje cristiano "resulta plenamente coherente con el progreso humano, le da su sentido más pleno y muestra el valor permanente del esfuerzo por hacer el bien" (p. 214).

Sara F. Barrera

Ballester, Manuel: *La unidad del pensamiento*, PPU, Barcelona, 1992, 185 págs.

El subtítulo de la obra «Estudio sobre el itinerario intelectual de G. Kalinowski» es suficientemente clarificador respecto a su contenido. El primer capítulo está dedicado a presentar a Kalinowski, pensador franco-polaco, especialmente conocido entre el público de habla hispana por sus aportaciones a la filosofía del derecho. No obstante, en el presente estudio, Kalinowski es tratado sobre todo como uno de los fundadores —junto a von Wright y Becker— de la lógica deóntica, así como un autor que ha intentado llevar a cabo una axiomatización de la metafísica. Sin embargo, hay que subrayar el gran acierto del prof. Ballester en presentar a Kalinowski como un pensador profundamente unitario, en el que cabe destacar su continuidad de fondo desde la lógica hasta la metafísica. De este planteamiento toma título el libro.

En el cap. 2 («La teoría de la praxis»), se muestra cómo el desarrollo de la lógica deóntica exige una reflexión sobre las normas jurídicas y morales, y sobre los procesos de fundamentación. La búsqueda de tal fundamento es llevada a cabo por Kalinowski sin descuidar el rigor proporcionado por la lógica moderna y buscando una síntesis no ecléctica entre los pensadores modernos y los grandes clásicos de la filosofía.

La cuestión esencial que plantea es: ¿cómo pensar la acción humana? Kalinowski busca el fundamento inmediato de la praxis a través de una investigación sobre las proposiciones normativas, que son proposiciones prácticas, esto es, proposiciones que pretenden dirigir la acción humana de una determinada forma. Inserto en la tradición filosófica polaca, es un excelente conocedor de la filosofía clásica. Por eso, no ignora la distinción llevada a cabo por Aristóteles entre proposiciones prácticas y teóricas, no obstante, propone una mejora a este respecto, estableciendo una nueva clasificación en la que toda proposición puede considerarse como práctica. La proposiciones prácticas, a su vez, quedan divididas en estimativas, imperativas y normativas.

Otra distinción de interés es la que señala entre lógica teórica (esto es, concebida como un estudio de los procedimientos de la razón en su uso teórico) y lógica práctica, que —en función de lo expuesto— puede considerarse como constituida por tres ramas: la lógica (práctica) de las proposiciones estimativas, la de las proposiciones normativas y la de las proposiciones imperativas. De todas éstas, centra la atención en las proposiciones normativas, que es el ámbito que se denomina lógica deóntica.

Con un desarrollo referente a la posibilidad y estructura de la lógica deóntica, así como de las relaciones de ésta última con la lógica modal, se da paso al capítulo 3 («El tránsito a la metafísica»), donde se muestra que el desarrollo de la lógica del discurso normativo lleva de forma coherente hasta un planteamiento de corte metafísico.

Se muestra cómo las proposiciones normativas encuentran su punto de apoyo en juicios morales, expresados en proposiciones estimativas. Por eso, se analizan en primer lugar las condiciones de verdad y verificación de las estimaciones morales; a continuación se hace lo mismo respecto a las proposiciones deónticas. La cuestión es analizada en tres momentos sucesivos, atendiendo a los tres tipos de normas a que se refiere: normas morales, jurídicas y reglas de conciencia.

La búsqueda del fundamento de las proposiciones normativas nos sitúa ya en el terreno de la filosofía de la lógica, y desde esta instancia se muestra necesaria la introducción de la metafísica, concebida así como último fundamento de la praxis humana.

Establecida la necesidad del paso a la metafísica, el último capítulo («La construcción de la metafísica») tiene por objeto mostrar el modo concreto en que Kalinowski desarrolla tal disciplina. Es aquí donde se muestra de un modo más palpable la peculiar metodología empleada por este pensador, puesto que lleva a cabo un intento de constituir la metafísica como un sistema axiomático. Un bosquejo del contenido de la metafísica tal como es desarrollada por Kalinowski pone fin al presente estudio.

Además del índice de autores que facilita la consulta de la obra, me parece obligado destacar la importante bibliografía (pp. 155-180), en que se reco-

## BIBLIOGRAFÍA

gen las obras de Kalinowski y estudios sobre este pensador (aparte de citar la bibliografía secundaria utilizada en la elaboración del trabajo). Quizá sea la bibliografía más completa actualmente disponible sobre este filósofo polaco.

Alfonso García Marqués

Baruzzi, Arno: *Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, 236 págs.

*Libertad, derecho y bien común* pretende responder a las preguntas fundamentales de cualquier filosofía del derecho, en el contexto actual de crisis generalizada de legitimación, que ha venido producida por los efectos perversos originados de un modo *contraproducente*, en ocasiones, por el propio derecho. Su ejemplo preferido es el automóvil. A la vez que aumenta la autonomía y la libertad del hombre, también exige una regulación jurídica que también se ve afectada por un conjunto de efectos mecánicos simplemente automáticos, que pueden acabar repercutiendo en el bien común. Algo parecido le ocurre también a la *ecología*. Su receta frente a este tipo de patologías sociales es la racionalidad jurídica, sabiendo que nunca la realidad será plenamente racional, como pensó Hegel, aunque tampoco se puede renunciar a enfocar las relaciones humanas con las mayores dosis de sensatez posible. Sobre todo si se trata de una racionalidad que está sometida a una regulación jurídica y de este modo puede justificar su propia *autolegitimación*. Desde esta perspectiva se analizan los conceptos clásicos de libertad, derecho y bien común; el sentido que actualmente sigue teniendo la filosofía del derecho para la autonomía de la persona en un estado constitucional; la doble dimensión social y subjetiva de los derechos humanos; la importancia de la propiedad en los procesos de identificación y de autorrealización personal; la constitución como fundamento del estado de derecho; la comunidad jurídica como requisito de la libertad y de la dignidad humana; y, finalmente, los peligros que le pueden venir al derecho como consecuencia de su propio actuar mecánico en el ámbito de la economía, de la técnica o de los procesos de informatización. De aquí que al final se abogue por la recuperación de una nueva sensibilidad jurídica más cercana a los planteamientos iusnaturalistas clásicos.

Carlos Ortiz de Landázuri

Ferrer, Urbano: *Desarrollos de Ética Fenomenológica*, DM-PPU, Murcia, 1992, 175 págs.

Se echaba en falta una obra que diera constancia del desarrollo histórico general y de las aportaciones temáticas particulares de una de las corrientes de pensamiento más influyentes en el siglo XX, como es la Fenomenología

en su aplicación a la Ética. Si bien el libro de H. Spiegelberg *The Phenomenological Movement* va en esta dirección, no se especializa en un área determinada, como pretende el volumen que ahora comentamos al enfocar aquella corriente desde el prisma de la Ética.

En un extenso primer capítulo son presentados los distintos autores que se mueven en esa línea, en sus trayectorias respectivas y en sus puntos de conexión. Se los agrupa atendiendo a los enclaves geográficos: Gotinga, Munich, Friburgo y Colonia, aparte de otros fenomenólogos separados de estos centros de irradiación, como Nicolai Hartmann, Hans Eduard Hengstenberg o Rudolf Otto. La proximidad a las Universidades en las que ejerció Husserl la docencia es lo que hizo constituirse aquellos grupos, algunos de cuyos representantes son Pfänder, Max Scheler, Hans Reiner, Hildebrand, Edith Stein, Johannes Daubert, Roman Ingarden...

A partir del capítulo siguiente se inicia la exposición sistemática de algunas de las cuestiones particulares. En el capítulo segundo se expone la prehistoria y los comienzos fenomenológicos en el tratamiento de la noción de valor y sus implicaciones a través de Brentano y Husserl, de lo cual resulta la diferencia entre una Axiología y una Práctica formales y materiales. En los valores morales específicos se aúnan la obligación como motivación formal y los contenidos valiosos que la especifican, como motivación material inseparable de la primera. Es examinada en particular la síntesis que presenta Hildebrand entre ambos momentos —formal y material—, como las dos caras de la motivación completa.

Más adelante serán abordadas las *Gesinnungen* como previas y condicionantes de las realizaciones morales. Partiendo de su análisis premoral en Pfänder se estudia a continuación el papel que desempeñan en Hildebrand y en Hengstenberg: en el primero, como sancionadoras de las respuestas de valor (*Wertantworten*) y como elección primera de la persona o toma de posición (*Stellungnahme*) ante lo valioso en sí mismo frente a lo importante meramente subjetivo; en el segundo la *Gesinnung* es predecisión (*Vorentscheidung*) a favor de los existentes en su proyecto constitutivo de sentido (*Sinn*), posibilitada a su vez por la actitud antropológica de objetividad (*Sachlichkeit*) o apertura primitiva a los valores como prueba indirecta de la necesidad de la disposición de ánimo para la aprehensión moral.

El siguiente capítulo estudia las relaciones entre el valor y otras nociones próximas, como son la finalidad (tomando por guía a Pfänder), la libertad (partiendo de Scheler, Hildebrand y Reiner), su soporte ontológico (particularmente en Otto) y el deber ser normativo (a través de distintos autores). No es una mera enumeración de tomas de posición, sino que se acude a unos u otros axiólogos según lo requiere en cada caso el tratamiento y frecuentemente son confrontadas las posturas para mostrar su complementación o bien para acabar decidiéndose argumentativamente el autor por una u otra.

Otro de los problemas, menos tratado por los axiólogos que los anteriores, es la dualidad entre el poder y el deber éticos, al que está dedicado el capítulo V. La reciente obra de Spiegelberg *Sollen und Dürfen*, así como *Los fundamentos aprióricos del Derecho civil* de Reinach, constituyen la base para el tratamiento, por un lado, del ser-permitido, el ser-debido y el ser-prohibido como exigencias lógico-ideales en sus relaciones recíprocas y, por

otro lado, para inquirir cómo han de ser los actos jurídico-sociales para que de ellos deriven de un modo *a priori* las pretensiones y obligaciones que les son constitutivas.

En el último capítulo se abre una vía de aproximación de la Fenomenología a la Filosofía del lenguaje ordinario a través del examen de los significados éticos más comunes, tales como "bueno", "deber" o "correcto". Los análisis que empiezan por ser lingüísticos en David Ross y en Nowell-Smith no pueden llevarse a término sin ciertas distinciones fenomenológicas (tales como entre atributos parirresultantes y omnirresultantes de la acción en Ross, o entre elección y motivos en Nowell-Smith, entre otras) que son complementarias a las ya trazadas.

El libro de Urbano Ferrer es un intento meritorio de acercar al estudioso el amplio campo de la Ética fenomenológica, cuyo instrumental conceptual aparece ya convenientemente depurado tras varias décadas de tratamiento. Sólo queda augurar que se vuelva a esta línea de trabajo, que hoy aparece en general descuidada.

Juan Cruz Cruz

Gómez-Hortigüela, Angel: *Luis Vives, valenciano, o el compromiso del filósofo*, Monografies del Consell Valencià de Cultura, Generalitat Valenciana, Valencia, 1991, 156 págs.

Con motivo del quinto centenario del nacimiento de Juan Luis Vives, la Generalitat Valenciana ha editado este libro con la finalidad de "facilitar una obra asequible y actualizada que abarque del modo más completo posible la figura histórica y el pensamiento de Luis Vives (1492-1540)" (p. 7). Concede, por tanto, atención a la vida del humanista, a las personas que trató, y a la vez, a sus preocupaciones más íntimas y profundas: en Vives "su vida nos introduce en su obra" (p. 17).

El libro, que se divide en siete capítulos, comienza con una breve introducción acerca del interés de este gran valenciano. La biografía —los cinco primeros capítulos— se inicia con los años de infancia y adolescencia de Luis Vives en su ciudad natal, Valencia, a la que siempre tuvo gran estima. A los dieciséis años marcha a París donde estudia filosofía en la Sorbona al modo tradicional, es decir, según la escuela nominalista de influencia ockamiana. De la mano de Berault conoce a los clásicos, a los que estudia directamente. Mantuvo contacto con la "devotio moderna", lo que avivó sus inquietudes espirituales y le formó en un alto sentido moral. La lectura de Erasmo le introduce en el nuevo humanismo del noroeste europeo. De los años de París radica su rechazo del sistema educativo de su tiempo, que manifiestan sus primeros escritos.

En 1514 marcha a Brujas, que será considerada por Vives como su patria de adopción. Sus contactos frecuentes con la Universidad de Lovaina y su posterior traslado a esta ciudad, le permiten entablar una sólida amistad con Erasmo de Rotterdam. Un viaje a París en 1519 le ofrece la oportunidad de conocer a Guillermo Budé. La noticia de un proceso inquisitorial contra su

## BIBLIOGRAFÍA

familia le impulsa a viajar a España, pero no llega a completar el viaje y se queda en la corte de Enrique VIII. En Inglaterra hace amistad con Tomás Moro y con la reina Catalina, y es nombrado preceptor de la joven princesa María. Los cambios en su vida personal y en la política europea, sobre todo en Inglaterra, hacen que la filosofía de Vives se centre en pedagogía y didáctica, moral, política y apologética cristiana. Esto se ve principalmente en sus obras de madurez, escritas en Brujas: *De concordia et discordia in humano genere* (1529), *De disciplinis* (1531), *De veritate fidei christianae* (1543, obra póstuma).

Los capítulos seis y siete del libro se dedican a mostrar algunos aspectos concretos de la moral y la política según Vives. En ética se acerca más a Sócrates y al estoicismo que al aristotelismo, al que no duda en criticar. El conocimiento intelectual y la filosofía no son fines en sí mismos, sino una ayuda para el fin último del hombre y de la humanidad entera: la unión con Dios en la otra vida. En el pensamiento de Vives tiene una gran importancia el aspecto práctico, olvidado en las escuelas de su tiempo. La sabiduría es identificada con el recto juicio, que encamina y dirige la voluntad. El conocimiento se convierte en instrumento social. Vives se opone a la arbitrariedad del voluntarismo ockamista y a la controversia averroísta entre razón y fe. Para él la verdad se revela por la fe y se descubre por la razón, pero no son dos verdades distintas.

Vives destaca frecuentemente el carácter enseñable de la virtud, siempre por medio del ejemplo, que se convierte en objetivo fundamental de su filosofía. Por lo que respecta a la política, Vives considera al hombre un ser social por naturaleza. La relación entre ética y derecho es de igualdad. El filósofo ha de comprometerse con el bien público, estar cerca del gobernante e instruirlo en su tarea de dirigir al pueblo. El gran sueño de Vives era ver una Europa unida bajo una misma corona y una misma religión, proyecto que los conflictos internacionales que le tocó vivir se encargaron de desmoronar. Vives fue un humanista de una profunda erudición. "No se sintió nunca ajeno a la realidad histórica en la que vivió y reclama para el filósofo este necesario compromiso social" (p. 142).

La excelente obra de Angel Gómez-Hortigüela contiene una amplia bibliografía de las obras de Luis Vives y de estudios referentes a este autor. Con esto y una tabla cronológica se completa este libro que facilita el acceso a ese gran humanista valenciano que fue Juan Luis Vives.

Alicia Armendáriz

Heredia Soriano, Antonio (ed.): *Actas del VI Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, 519 págs.

Este Seminario se celebró en Salamanca entre el 26 y el 30 de septiembre de 1988. Las Actas se ordenan alrededor de siete núcleos temáticos: En "*Los exilios filosóficos de España*" se reconstruyen algunas de las raíces olvidadas del pensamiento hispánico. Así Henry Méchouar analiza la



## BIBLIOGRAFÍA

*mística de algunos hispano-judíos* en Amsterdam en tiempos de Espinoza, Alan Guy el *exilio español* en Francia durante el siglo XIX, entre 1814 y 1870, Sebastián Trias Mercant el mismo fenómeno en el siglo XX entre 1937 y 1977, circunscrito a Mayorca.

El segundo núcleo se dedica a algunas *áreas especializadas*: Wenceslao J. González describe la situación actual de la *metodología científica* en España, al igual que José L. Mora hace con la *filosofía de la educación*. La tercera se dedica a las *Regiones* y Manuel Pecellín Lancharro estudia *la Filosofía en Extremadura*. La cuarta está dedicada a *Instituciones*; M<sup>a</sup> A. Fátima Martín Sánchez dedica su intervención a la *Real Academia de Córdoba*, Tomás Mello al *Ateneo de Madrid*, Eudaldo Forment al *Instituto Filosófico de Balmesiana* y a la revista *Espíritu*, y Teresa Rodríguez de Lecea al *Instituto Fe y Secularidad*.

En la sección V de *Conmemoraciones*, Armand Llinarés dedica un estudio a Ramón Llull, Jorge L. Ayala a Huarte de San Juan, Carmen Seisedos Sánchez a Saavedra Fajardo, Marcelino Ocaña García a Molina (en su cuarto centenario), Antonio Jiménez García al impacto de Condillac en el sensismo español y Luis S. Granjel a Gregorio Marañón. En la sección VI, dedicada a Iberoamerica, Melquiades Andrés Martín analiza el talante de los primeros españoles en América; Hugo E. Biagini y José Luis Gómez-Martínez a Sarmiento; y José M<sup>a</sup> Romero Baro a los precursores del pensamiento iberoamericano actual: Rodó, Vasconcellos, Caso, Korn, Vaz Ferreira. Finalmente en la sección VII, *Varia*, Ramón Fernández rememora a Francisco de Vitoria, Felice Gambin a Baltasar Gracián, Roberto Albares a Torre y Vélez y a Sanz del Río, Diego Nuñez a la ciencia en el XIX, Donald Santiago a la influencia de Schopenhauer, Luis Jiménez Moreno a Rubén Darfo y Unamuno, Isidoro Reguera a Mario Roso de Luna, Pedro J. Chamizo Domínguez a la metáfora en Ortega, Nelson R. Orringer a Lain Entralgo, Francisco de Gama Casiro a la filosofía portuguesa como disciplina y Michelle Pallottini al hispanismo.

Carlos Ortiz de Landázuri

Koslowski, Peter; *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, 339 págs.

Estos *principios de economía ética* pretenden valorar las transacciones comerciales con unos criterios similares a los que la *economía política* aplica a las instituciones sociales, aunque se muevan con motivaciones ideológicas. En ambos casos se comprueba como las relaciones económicas se fundamentan en una teoría de la *acción*, que a su vez se debe valorar desde una peculiar teoría de la *decisión racional*, para de este modo poder remitirse a aquellas instituciones, o simples valoraciones éticas, que están insertas en la propia naturaleza de las transacciones comerciales, al menos según los principios del *individualismo metodológico* que ahora se comparte. Solo se hace una salvedad: se trata de evitar el *irracionalismo* o el *relativismo* que



con frecuencia se introduce estas teorías *decisionistas* de la acción, por adoptar planteamientos simplemente *probabilistas*, siguiendo con frecuencia el método de Bayes. En su lugar se defiende un *probabilismo crítico* como el que fue tan frecuente en la Escuela de Salamanca del XVII, estableciendo una separación entre la probabilidad interna o subjetiva, o simple certeza moral, y la probabilidad externa u objetiva, relacionándolas a través de criterios éticos aristotélicos meramente *prudenciales*. Así se localiza un ámbito de reflexión propio de la *economía ética*, que sería previo a la *economía política* y a la *propia ética de la economía*, dado que se situaría a un nivel más fundamental, como si se tratara de una *protoeconomía*. Con este fin se analizan las complejas relaciones que ahora se establecen entre la economía, la religión y la ética, tanto a un nivel formal como material. O las relaciones que a su vez guardan con la cultura, la teoría de la decisión racional y la ontología. Sobre todo cuando tratan de ejercer un control sobre sus posibles efectos secundarios desde los presupuestos *probabilistas* antes indicados. Finalmente se analizan dos problemas más específicos: los criterios de justicia que se deben utilizar para valorar las transacciones económicas y la posible valoración probabilista de la teoría del precio justo, a fin de hacer compatible la ética y la eficacia.

Carlos Ortiz de Landáuzuri

Lucy, John A.: *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Studies in the Social and Cultural Foundations, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 328 págs.

Este libro es la primera parte del estudio realizado por John A. Lucy, de la Universidad de Pennsylvania, como tesis doctoral. Junto con el segundo volumen *Grammatical categories and cognition* presenta una revisión histórica, sistemática y empírica de la hipótesis del relativismo lingüístico, que afirma que las distintas lenguas influyen en el modo de pensar de quienes las hablan. En este primer volumen el autor expone el planteamiento y desarrollo histórico de la hipótesis y los distintos intentos de probarla empíricamente, analizándolos "con el propósito de formular una aproximación perfeccionada a la investigación" (p. 8).

Lucy dedica los seis primeros capítulos del libro al desarrollo histórico del tema. En el capítulo 1º presenta las formulaciones de Boas y Sapir sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento, y lenguaje y cultura: ¿el lenguaje sufre la influencia del pensamiento o es nuestra forma de hablar la que determina nuestro modo de pensar?, ¿nuestro modo de hablar nos viene dado por nuestro "hábitat cultural", o más bien es el lenguaje el que configura las distintas pautas culturales?

En el capítulo 2º el autor expone la postura de Whorf, que busca demostrar empíricamente el relativismo estructural: las lenguas se diferencian por su estructura gramatical y léxica; eso supone distintos modos de comprender la realidad, y, por lo tanto, distintas pautas culturales y modos de pensamiento. Frente al relativismo estructural, la antropología cultural de

los años 50 y 60 propone un relativismo funcional, basado en los distintos usos del lenguaje.

Hymes, por ejemplo, invierte el razonamiento de Whorf: en lugar de explicar las diferencias culturales por la diferencia de estructuras en el lenguaje, señala que la diferencia entre lenguas está en su uso, y viene dada por las diferencias culturales. La diversidad estructural de la que hablaba Whorf supone una uniformidad funcional. Las lenguas tienen distintas estructuras y léxico, pero tienen un uso común: tratan de la realidad. Por eso Whorf propone un estudio comparativo. Sin embargo, Hymes afirma que ese uso común no se da, por lo que no cabe la perspectiva comparativa (no hay un criterio de comparación). Por esto Lucy habla de una aproximación trunca.

En los capítulos 5º y 6º el autor expone la tentativa de resolución del problema desde la psicolingüística, con la experimentación sobre el lenguaje de los colores y sobre las estructuras propiamente gramaticales. Esta disciplina centra su interés en los procesos cognitivos y en la conexión entre lenguaje y pensamiento (código y mensaje). ¿Las diferencias entre lenguas son las diferencias entre códigos con un mismo mensaje? Parece que la tendencia dominante en esta corriente afirma esto, pero es una cuestión que remite al problema de cómo el lenguaje habla de la realidad: las distintas lenguas son sólo modos diferentes de hablar de una misma realidad, lo que permitiría establecer un mensaje común.

Con este desarrollo histórico Lucy expone el *status quaestionis*, reconociendo que los problemas planteados están aún abiertos, porque no hay evidencias empíricas en favor de una u otra teoría. Y no las hay porque las investigaciones efectuadas son defectuosas. El problema para Lucy es metodológico. Por esto, en el capítulo 7º compara y valora explícitamente los distintos puntos de vista ya expuestos. Y elabora una "aproximación perfeccionada", un planteamiento correcto de la cuestión: ha de ser un estudio empírico y comparativo, que preste atención a las variables no-lingüísticas –pensamiento, cultura y el uso del lenguaje– del problema. Distingue las categorías lingüísticas de las cognitivas, ambas como categorías de una realidad que es independiente de ellas (aunque señala la función referencial del lenguaje).

Desde aquí, el autor propone una reformulación de la hipótesis del relativismo lingüístico: la realidad es una, independiente de las categorías lingüísticas y cognitivas, inducida a través del estudio comparativo de las distintas lenguas; y cada lengua es un puente entre el pensamiento individual y esa realidad. Este esbozo se desarrolla en el segundo volumen –*Grammatical Categories and Cognition*– mediante un estudio comparativo entre el lenguaje de los aborígenes del Yucatán y el inglés hablado en América.

Este estudio es una aproximación rigurosa al problema del relativismo lingüístico. El autor expone las distintas formulaciones del problema, hace un análisis detenido de los textos originales, y los compara entre sí, proporcionando al lector una visión panorámica, al mismo tiempo que pone a su alcance los elementos de juicio necesarios. El propósito de la obra es fundamentalmente metodológico: establecer las bases para una investigación rigurosa que permita que la hipótesis del relativismo lingüístico se convierta en tesis. En este empeño crítico hay que destacar la agudeza y claridad inte-

## BIBLIOGRAFÍA

lectual de Lucy y subrayar que la hipótesis no es criticada, sino *reformulada*: el objetivo del libro no es otro que demostrar su verdad proporcionando una argumentación adecuada.

Encarna Llamas

MacIntyre, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, 294 págs.

Con una presentación de Alejandro Llano, tenemos ya la versión castellana de la tercera gran obra de MacIntyre. Después de *Tras la virtud*, y antes de que aparezca traducida *Whose Justice? Which Rationality?*, "el presente libro, que cierra por ahora este ciclo, es sin duda el mejor de los tres" (de la Presentación, p. 16). Estoy de acuerdo en que es el mejor en el sentido de que el pensamiento del autor se nos ofrece de un modo más maduro y compensado, pero a mí, personalmente, me fascinó más la lectura de *After Virtue*; será porque suponía "un giro espectacular en la trayectoria intelectual de Alasdair MacIntyre, que se había movido hasta entonces en una atmósfera analítica y marxiana (de la Presentación, p. 15).

El tomista defensor de la tradición se enfrenta a las estructuras conceptuales de la modernidad ilustrada de una forma distinta a como lo hace el genealogista nietzscheano. Porque la crítica genealógica pertenece todavía a los modos de pensamiento moderno. Y los consecuencialismos y contractualismos en que nos movemos no son más que la consecuencia del poso pragmático que resulta al difuminarse la oposición entre enciclopedistas y nietzscheanos.

El genealogista escribe contra el ilustrado defensor del progreso indefinido; el genealogista desenmascara, interrumpe, detiene. Pero ocurre que es probable que la genealogía fracase según sus propios criterios puesto que no puede solucionar los problemas internos de la identidad y continuidad personales de ese genealogista subversivo y desacreditador.

Los debates no están acabados. Y hay que participar en ellos. Pero, ¿dónde? Nuestra Universidad no sirve porque al neutralizar las hostilidades está abocada a la insignificancia cultural; el más radical, dentro de la Universidad, es domesticado y convertido en conservadorista. Todos los disidentes se ven forzados al conformismo al no existir foros independientes de debate. ¿De dónde nos viene ese conformismo?

Para MacIntyre la Universidad liberal fundó sus acuerdos en una condición preliminar: que el progreso depende de la liberación de las pruebas religiosas y morales. Lo cual desemboca en el pragmatismo. Hay que volver a una Universidad como lugar de desacuerdos, de impuesta participación en un conflicto; esa es la responsabilidad central de la educación: iniciar a los estudiantes en el conflicto, sin quedar ciegos a los grandes niveles de acuerdos sin los cuales todo conflicto es estéril. Y esos grandes niveles de acuerdos vienen de la constitución de los primeros principios morales.

Ya que el autor incita al desacuerdo de forma tan viva, me atrevo a manifestar el mío. MacIntyre me parece un poco pesimista; sólo así logro expli-

carne su interés por descalificar las investigaciones en ética aplicada. Claro que si esa ética consistiera únicamente en agarrarse a arbitrarios códigos de conducta que suplen la responsabilidad de decisión de quien camina de una manera inestable, estaría de acuerdo en criticarla. Pero para mí la ética aplicada a la actividad económica y a las organizaciones empresariales es otra cosa: es el reconocimiento de que el respeto a la naturaleza y la admisión de cualidades compartibles desemboca en el fomento de las virtudes. Y en esto tengo que reconocerme deudor del MacIntyre de hace 10 años.

Un libro provocativo que muestra cómo ya ni siquiera hay desacuerdos en las cuestiones éticas por la falta de acuerdo en los fundamentos. Provocativo porque resucita la vuelta a la búsqueda de la virtud en comunidad. Y provocativo porque cada día somos más los convencidos de que la Universidad debiera ser esa comunidad de personas, bien fundamentada en una filosofía moral como piedra angular de todos sus valores.

José M<sup>a</sup> Ortiz

Magee, Bryan: *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991, 442 págs.

Bryan Magee nos presenta en esta obra un estudio riguroso y profundo de la obra y el pensamiento de Schopenhauer. El libro se divide en dos partes: la primera analiza las tesis filosóficas de Schopenhauer, tanto metafísicas como estéticas y gnoseológicas; la segunda se compone íntegramente de apéndices dedicados a señalar la influencia de Schopenhauer en otros filósofos (especialmente en Wittgenstein) o en grandes figuras de la cultura y el arte como Thomas Mann o Wagner. También se analizan aquí temas como la relación de Schopenhauer con los neokantianos, o el paralelismo de su filosofía con el budismo.

Tras un pormenorizado estudio de las tesis kantianas de las que parte Schopenhauer, se señalan los puntos en los que éste va más allá de Kant. Las teorías kantianas que Schopenhauer toma como base son la distinción entre fenómeno y cosa en sí, y la consideración del espacio, el tiempo y la causalidad como condiciones subjetivas de conocimiento, y no como determinaciones de la cosa en sí. Para Magee, Schopenhauer va más allá de Kant al caracterizar la naturaleza de lo nouménico en términos de voluntad —núcleo de su metafísica—, y en admitir la posibilidad de un conocimiento *intuitivo* de las condiciones subjetivas de conocimiento —lo que Kant llamaba "conocimiento trascendental"— que Kant sólo lleva a cabo por vía reflexiva y abstracta, lo cual consituye la idea central de la Estética de Schopenhauer. Magee señala que el pensamiento por el cual llega Schopenhauer a esa caracterización del nouménico es la inseparabilidad de la intención voluntaria de realizar un acto del acto mismo, es decir, los movimientos del cuerpo no son causados por la voluntad, sino que movimiento corporal y voluntad son una misma cosa que se da de dos maneras diferentes, siendo el movimiento corporal el acto de voluntad objetivado. Esto permite a Schopenhauer establecer, al menos como hipótesis, que toda realidad material es voluntad objetivada (voluntad ya no entendida como in-

tención personal, sino como impulso ciego), y que, por tanto, la realidad última es voluntad. Magee no pasa por alto aquí la influencia que este planteamiento pudo tener sobre la filosofía de Wittgenstein, que conocía a fondo la obra de Schopenhauer.

Destacable es también en este estudio de Magee la relación que establece entre algunos descubrimientos de la ciencia y la filosofía de Schopenhauer.

El presente trabajo de Magee contiene, por tanto, no sólo un elaborado estudio de la obra de Schopenhauer y sus fuentes, sino una visión de conjunto que se extiende mucho más allá del marco histórico y cultural del filósofo, y procura dar razón de problemas filosóficos y científicos actuales.

David Armendáriz

McEachern, D.; *The Expanding State. Class and Economy in Europe since 1945*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1990, 231 págs.

*El Estado expansivo* vuelve a replantear de nuevo las conflictivas relaciones que, según la *economía política* de Marx, se establecen entre el estado capitalista y las distintas clases sociales. Sin embargo ahora se examina este problema desde los planteamientos defendidos por el *individualismo metodológico*, una vez comprobado los efectos negativos que tiene el intervencionismo económico, aunque se haga desde planteamientos *liberales* reformistas, dado que en ambos casos lo único que se logra es incrementar el *expansionismo del Estado*. Desde estos presupuestos se analiza la evolución de estos conceptos en la gran depresión anterior a la última guerra mundial, en la reconstrucción postbélica, en el intervencionismo de la posterior recesión, en el mantenimiento injustificado de la recesión, y en la salida final de la crisis entre los años 70 y 80, por el abandono del anterior intervencionismo económico. La investigación pretende mostrar las ventajas del individualismo metodológico para llevar a cabo este tipo de análisis, en una forma similar a la defendida por Miliband frente al estructuralismo de Poulantzas. Pero tampoco pretende establecer unos límites *ideológicos* precisos acerca del tamaño que debe tener la futura expansión del Estado, bajo la presión de las distintas clases sociales, como consecuencia de la sucesiva acumulación de capital en cada una de estas fases de recesión económica.

Carlos Ortiz de Landázuri

Mehler, Jacques / Dupoux, Emmanuel: *Nacer sabiendo. Introducción al desarrollo cognitivo del hombre*, Alianza, Madrid, 1992, 241 págs.

Este libro —publicado originalmente en Francia en 1990 por dos acreditados investigadores del laboratorio de ciencias cognitivas y psicolingüística del CNRS— aspira a presentar una explicación razonable, con un amplio apoyo experimental, del comportamiento humano, o mejor, del proceso por

el que un recién nacido llega a desarrollar las facultades cognitivas. Mehler y Dupoux se reconocen deudores de Chomsky, de Lenneberg y de Fodor. En el capítulo I y en la conclusión señalan con claridad las limitaciones de la psicología popular y del conductismo skinneriano de las pasadas décadas y defienden una psicología centrada más en la descripción de los caracteres del prototipo humano que en la enumeración de las diferencias individuales. "Lo que este libro intenta demostrar —afirman (p. 210)— es que la idea de *naturaleza humana* tendría que ser el hilo conductor de la investigación en las ciencias cognitivas". Y añaden en las últimas líneas del libro: "sostener la existencia de una naturaleza humana no es empobrecer al hombre ni reducir los individuos a una estepa seca y aburrida. Constituye más bien una oportunidad de determinar por fin lo que somos" (p. 215).

El núcleo del trabajo está constituido por la exposición de los resultados de las investigaciones más recientes acerca de la percepción visual y auditiva de los recién nacidos, en la que prestan especial atención a la categorización de formas y colores (cap. II), y de las interpretaciones más plausibles acerca de la constitución del espacio y de los objetos para el niño (cap. III) y del reconocimiento de los demás y de uno mismo (cap. VI). La culminación del libro es el capítulo V, en el que tras las huellas de Lenneberg, exponen de modo accesible los avances más notables en la determinación de los fundamentos biológicos del lenguaje humano. Mehler y Dupoux sostienen a título de hipótesis que "el lenguaje surge en virtud de un programa genético que forma parte de la naturaleza humana, y no gracias a una aptitud para aprender que poseeríamos en común con otros animales (...). Aunque en la adquisición del lenguaje la parte que corresponde al aprendizaje es enorme, se trata de algo característico del hombre y que sólo se activa gracias a ciertas estructuras corticales específicas" (p. 172). Revisten especial atractivo la revisión del proceso de adquisición del lenguaje en ciegos y el abundante trabajo experimental propio acerca del reconocimiento del lenguaje en recién nacidos.

La lectura del libro resulta sin duda de gran interés y puede ser muy sugestiva para el filósofo comprometido con el estudio multidisciplinar del lenguaje. Nuria Sebastián ha preparado una buena versión española.

Jaime Nubiola

Reale, Giovanni / Antiseri, Dario; *Historia del pensamiento filosófico y científico*; vol. I: *Antigüedad y Edad Media*; vol. II: *Del humanismo a Kant*; vol. III: *Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1988, 618 págs., 822 págs. y 1015 págs.

La novedad de este *manual* consiste en haber unido en un mismo proyecto a dos autores procedentes de áreas de conocimiento muy distintas, como son el pensamiento clásico y la metodología actual de la ciencia. El resultado ha sido una obra muy completa y exhaustiva que abarca las dos líneas de fuerza más importantes del pensamiento humano, la filosofía y la ciencia, a través de su historia. Destaca así el peso específico que ahora se



otorga a la ciencia antigua helenística, o a la revolución científica, al positivismo, al empiriocriticismo, al convencionalismo, al psicologismo, al pragmatismo, así como a individualidades tan relevantes en la metodología actual, como Gadamer, Popper y posteriores. Por otro lado, los temas clásicos de un manual de historia de la filosofía se ven reforzados por el tratamiento específico de otros autores habitualmente considerados secundarios, como Pascal, Vico, la Ilustración en sus diversas manifestaciones, la Restauración francesa y el Risorgimento Italiano, la hermenéutica de las ciencias sociales, el marxismo después de Marx, las ciencias humanas en el siglo XX, el psicoanálisis, el estructuralismo. Como es natural, en todos estos casos se hace una especial referencia al pensamiento italiano.

Carlos Ortiz de Landázuri

Santiago, Luis E. de: *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga, 1987, 222 págs.

La hermenéutica filosófica de Gadamer representa cierta culminación de toda una tradición histórica en torno al tema hermenéutico. Su obra sintetiza esfuerzos y proyectos ocasionales de algunos de sus predecesores, pero el sesgo peculiar que la determina está configurado por la interpretación hermenéutica de Heidegger. Gadamer continúa el discurso heideggeriano desarrollando concretas virtualidades de su pensamiento. Como dijo Habermas, "urbaniza la provincia de Heidegger", articulando algunas de sus intuiciones. Por ello, es altamente oportuno el presente estudio —un clásico ya en el panorama de los estudios españoles sobre hermenéutica—, en el que el pensamiento de Gadamer es tratado con profundidad y rigor. El libro, que abunda en documentación y aparato crítico, se estructura en cuatro capítulos, que vamos a resumir someramente aquí.

En el primero se plantea la cuestión de la "comprensión" hermenéutica. La pregunta filosófica por el *Verstehen* en Gadamer se reduce a la pregunta por "lo que acontece" en la práctica de la comprensión. Su discurso filosófico, por tanto, no desemboca en una teoría del método de la comprensión, sino en una teoría de la experiencia humana del mundo, que reivindica formas de verdad que trascienden el ámbito de la ciencia y que tienen un carácter —de acuerdo con la postmoderna fenomenología— "pre-científico". El *Verstehen* se sitúa, por tanto, en un ámbito que trasciende los límites impuestos por el concepto de método de la ciencia, y que no es otro que el del "mundo de la vida".

En los tres siguientes capítulos el autor examina la hermenéutica gadameriana en los tres frentes que el título de la obra anuncia: tradición, lenguaje y praxis. Sintetizando en forma de proposiciones lo más propio de la concepción hermenéutica gadameriana que ahí se expone, y lo que articula dichos frentes, cabe formular tres principios sobre los que se constituye la teoría de la experiencia hermenéutica:

1) La primera proposición —tratada en el capítulo 2— se enuncia en estos términos: "la comprensión pertenece al ser de lo que se comprende", es decir,



la experiencia hermenéutica se configura como experiencia de la tradición. Para Gadamer la comprensión está determinada por una *tradición* que condiciona nuestro ser y saber, de tal manera que desborda esencialmente el propio saber de uno mismo. Nuestra pertenencia a la tradición articula una forma de experiencia que se entiende esencialmente como dialéctico-dialógica: los textos y las acciones importan únicamente como válidos interlocutores de un diálogo entre presente y pasado.

2) La segunda proposición –en que se resume el capítulo 3– determina el carácter específico de la comprensión, entendida como experiencia dialógica: "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", es decir, la experiencia hermenéutica es, en última instancia, una experiencia lingüística. En este sentido, el lenguaje no se entiende como simple instrumento o medio de comunicación, sino como "medio en el que" se reúnen hombre y mundo en unidad originaria. El modo de ser "especulativo" del lenguaje determina que podemos contemplar en él toda la realidad.

Es particularmente interesante, en este capítulo, el examen que hace el autor de diferentes comprensiones del lenguaje: modelo griego, modelo cristiano, el lenguaje según Humboldt, el lenguaje para Hegel, etc.

3) Por último –capítulo 4– la tercera proposición se proyecta hacia la praxis: "La pertenencia de la comprensión al ser incluye esencialmente la aplicación operativa", es decir, la experiencia hermenéutica incluye un significado filosófico práctico. La conexión de teoría y praxis en relación con la idea aristotélica de racionalidad del saber ético supondrá una vía de salida a posibles críticas de historicismo e idealismo. La analogía que establece entre la estructura epistemológica de la hermenéutica y el saber ético se encamina a propugnar un nuevo modelo de racionalidad frente a la razón instrumental que domina nuestra sociedad tecnológica.

La articulación de estos tres principios converge en una teoría de la comprensión hermenéutica caracterizada por que debe de ser considerada no como una acción de la subjetividad, sino como una inserción en el proceso de transmisión de la tradición, que mediatiza pasado y presente. De ahí el que cuando nosotros intentamos comprender una acción no debamos acudir a la subjetividad del autor, sino a la dimensión significativa en relación con la cosa que se pretende comprender: la razón hermenéutica se atiene siempre a la cosa misma. Comprender es entendemos sobre la cosa, y sólo en segundo lugar llegar a la captación de la opinión del otro. Por tanto, el comprender es la articulación de un doble movimiento: el de la tradición y el del intérprete; y ese doble movimiento se cumple no en el espacio de la subjetividad, sino en el espacio de la comunidad que nos une a la tradición.

Podemos decir, en síntesis, que, para el autor, la obra de Gadamer es una reflexión sobre la racionalidad que parte de la tradición romántico-humanista y se interesa primariamente por la conservación de unos valores ya ganados en la cultura occidental. Con ello se quiere superar la ruptura entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo, rehabilitando los contenidos –a la luz de una nueva reinterpretación– de las filosofías de los clásicos del pensamiento (Platón, Aristóteles, Hegel, Dilthey, Heidegger, etc.); pero al mismo tiempo superando la supuesta oposición entre ciencias metódicas y razón práctica, para hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivante y metódico, la cual corres-

## BIBLIOGRAFÍA

ponde a las formas de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana y que es el sustrato de todo planteamiento objetivante. Que Gadamer haya logrado realizar este intento es todavía cuestión abierta, echándose en falta en la obra que reseñamos una breve conclusión que matizara dichos logros.

Juan A. García González

Sellers, Susan: *Language and Sexual Difference*, St. Martin's Press, Nueva York, 1991, 196 págs.

"Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas". Esta cita de Jacques Lacan sirve muy bien a Susan Sellers para anticipar en el preface el tema central de su libro: La estructura de un mundo "fabricado" desde una perspectiva estrictamente masculina y con un lenguaje puramente masculino, relega a la mujer a un plano secundario, dependiente, que clausura toda posibilidad de afirmar la propia y genuina identidad femenina.

Susan Sellers, graduada por Londres y La Sorbona, pertenece al Departamento de Inglés de la Escuela Normal Superior de París VIII. Se propone en este libro introducir el "feminismo francés a hablantes de lengua no francesa" y presentar las distintas teorías "que han dado forma e influenciado" los escritos literarios de algunas de sus representantes (p. xii).

Cada capítulo se inicia con la exposición de algún aspecto de la doctrina de pensadores o "teóricos culturales": Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Derrida, Freud, Lacan, Hegel. Esas introducciones sirven de marco a las posturas feministas elegidas como representativas del movimiento francés (Cixous, Irigaray, Kristeva), que corroboran o atacan aquel punto de partida. Al final de cada capítulo, la autora da cuenta de escritoras, también francesas, que ilustran cómo en la práctica y con todo el anterior contexto conceptual implícito (el referente a la expresión femenina frente a lo masculino), hay un modo de comunicación que revela esas peculiaridades asfixiadas durante mucho tiempo —pero reales— que encarna la mujer.

El discurso de la autora es fundamentalmente expositivo, dejando hablar a todos aquellos que, según su criterio, han contribuido a definir la cuestión de la mujer y su lenguaje de una manera más precisa (cfr. p. 40 y ss.). Pero, en ocasiones, toma la palabra: "Para las feministas francesas incluidas en este libro, nuestro presente sistema occidental es el resultado de una exclusiva-visión-masculina del mundo, codificada en nuestro lenguaje y transmitida a nosotras a través de siglos de aprendizaje de tal manera que aparece no sólo como natural sino también como inevitable. Es en este sentido en el que el lenguaje está en el corazón del debate feminista francés. Para muchos teóricos y escritores franceses, es el lenguaje el que envuelve, transporta y conserva la visión masculina del mundo" (p. xiv).

Hay algo particularmente representativo del feminismo francés frente al angloamericano. Mientras que las propuestas surgidas en USA para solucionar el sexismo del lenguaje permanecen en un plano superficial (como el cambio de unas palabras por otras: *chairman* por *chairperson*) el feminismo francés mantiene que "sólo apuntando a los procesos por los que el lenguaje

## BIBLIOGRAFÍA

crea nuestro significado, así como por lo que omite, es como la mujer puede empezar a quebrar la estructura patriarcal que nos encierra y, desobedeciendo sus leyes, empezar a cambiar el modo en que somos percibidas" (pp. xv-xvi)

En mi opinión, es importante insistir en que las mujeres debemos hablar, en vez de "ser habladas" o utilizadas como contrapunto de la expresión de lo masculino. Pero si suponemos, tal y como se sugiere en el libro, que la mujer se ha visto marginada de los procesos creativos que nutren el lenguaje y obligada a expresarse con un lenguaje ajeno, ¿podremos asegurar que su propia visión de los problemas no está marcada por esa situación que diagnóstica? Si caen todavía sobre ella estos condicionamientos, ¿no va divulgándolos a través de su literatura? ¿No existe el peligro de plasmar unos tópicos femeninos, destinados a lectoras típicas, de transmitimos "otra" imagen mediatizada? Susan Sellers no responde a éstas ni a otras preguntas.

Marian Arribas

